DEMOCRACIA, NEOLIBERALISMO Y PENSAMIENTO POLÍTICO ALTERNATIVO

Hugo Biagini y Diego A. Fernández Peychaux (compiladores)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANUS
UNLa
AIFP
CECIES

DEMOCRACIA, NEOLIBERALISMO Y PENSAMIENTO POLÍTICO ALTERNATIVO

Actas del V Coloquio Internacional de Filosofía Política

Hugo Biagini y Diego A. Fernández Peychaux (compiladores)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANUS
UNLa

AIFP

CECIES

Biagini, Hugo E.

Democracia, neoliberalismo y pensamiento político alternativo. / Hugo E. Biagini; Diego Fernández Peychaux; adaptado por Diego Fernández Peychaux; Hugo E. Biagini. 1a ed . Remedios de Escalada: De la UNLa Universidad Nacional de Lanús, 2015.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 9789871987641

1. Pensamiento Político. 2. Filosofía. 3. Democracia. I. Fernández Peychaux, Diego, adap. II. Biagini, Hugo E., adap. III. Título.

CDD 320

ISBN 978-987-1987-64-1

Democracia, neoliberalismo y pensamiento político alternativo 1ra. edición - 2015

Editorial de la Universidad Nacional de Lanús

Compiladores: Hugo E. Biagini y Diego A. Fernández Peychaux

Responsable de diseño editorial: Romina Luppino

Esta publicación se encuentra disponible en forma libre y gratuita en: www.cecies.org

El contenido de esta publicación expresa solo la opinión de los autores y no necesariamente la editorial, los compiladores o la Universidad Nacional de Lanús, la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica, o el Centro de Educación, Ciencia y Sociedad (CECIES).

Los autores/as conservarán sus derechos de autor el cual estará simultáneamente sujeto a la Licencia de Atribución de Creative Commons (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) que permite a terceros compartir la obra siempre que se indique su autor y su primera publicación en estas actas. Los autores/as podrán adoptar otros acuerdos de licencia no exclusiva de distribución de la versión de la obra publicada (p. ej.: depositarla en un archivo telemático institucional o publicarla en un volumen monográfico) siempre que se indique la publicación inicial en estas actas.

Autoridades del V Coloquio Internacional de Filosofía Política (2013)

ORGANIZADORES

Héctor Muzzopappa. Departamento de Humanidades y Artes UNLa.

Arístides Obando Cabezas. Presidente AIFP.

Hugo Biagini, Director del Centro de Investigaciones Históricas UNLa.

COMITÉ EJECUTIVO

Karina Dappiano, UNLa.

Alejandro Herrero, UNLa - CONICET.

Diego A. Fernández Peychaux, CECIES - CONICET.

COMISIÓN HONORARIA

Ana Jaramillo (UNLa), Ricardo Maliandi (UNLa), Yamandú Acosta (Univ. de la República), Dora Barrancos (UBA, CONICET), José Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), François de Bernard (GERM), Carmen Bohórquez (Univ. Del Zulia), Atilio Boron (PLED), Marta Casaus (UAM), Horacio Cerutti (UNAM), Enrique Dussel (UNAM), Alberto Filippi (Univ. Camerino), Pablo Guadarrama (Univ. Las Villas), Diego Jaramillo (Univ. del Cauca), Daniel Kersffeld (IAEN), Sirio López Velasco (Univ. Rio Grande do Sul), Mario Magallón (UNAM), Jorge Majfud (Jacksonville University), Álvaro Márquez Fernández (Univ. Del Zulia), Marta Matsushita (Univ. Doshisha - Kioto), Ricardo Melgar (INAH), Edgar Montiel (UNESCO), Javier Pinedo (Univ. Talca), Eduardo Rinesi (UNGS), Ricardo Salas (Univ. Católica de Temuco), Adalberto Santana (UNAM), Antonio Sidekum (UOSC), Alejandro Serrano Caldera (UAM), Jorge Vergara Estévez (Univ. de Chile), Patrice Vermeren (Univ. París VIII).

Autoridades de las instituciones co-organizadoras

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS

Rectora: Ana Jaramillo

Vicerrector: Nerio Neirotti

Director del Departamento de Humanidades y Artes: Daniel Bozzani

CENTRO DE EDUCACIÓN CIENCIA Y SOCIEDAD. PENSAMIENTO ALTERNATIVO

Dirección: Hugo Biagini

ASOCIACIÓN IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA PRÁCTICA

Presidente: Arístides Obando Cabezas

ÍNDICE

Presentación 12

PRIMERA PARTE: LA DEMOCRACIA EN CUESTIÓN

La democracia en nuestra América: entre las profundizaciones de la modernidad y las emergencias de la trans-modernidad, por Yamandú Acosta 14

Bloque 1. Democracia deliberativa y republicanismo

Intervenciones internacionales destinadas a promover o proteger la democracia, por Ercilia Irene Adén 20

La búsqueda de respuestas correctas en la deliberación democrática, por Laura Alvarez..... 24

Los vínculos ético-políticos en el pensamiento de Alasdair MacIntyre, por Maximiliano Loria 34

Democracia deliberativa, pluralismo y conflicto. Entre los zorros y los erizos, por Guillermo Lariguet 39

Democracia y soberanía popular: una justificación conceptual de los aportes de la teoría de la democracia deliberativa al estado de derecho desde el punto de vista republicano, por Santiago Prono 45

¿Qué debemos creer de nuestros conciudadanos?, por Hugo Omar Seleme 54

Bloque 2. Democracia y diferencia: apuestas políticas e interpelaciones éticas

Implementación de la Ley Nacional de Educación Sexual Integral. Alcances e influencias de las religiones en un Partido del Gran Buenos Aires: El caso de San Miguel, por Belén Aenlle y Sonia González 60

Conselho escolar novo paradigma de participação no cotidiano da escola pública no Brasil: ¿reforma do estado, democracia e governabilidade?, por Maria da Gloria Barbosa Matoso 64

La palabra como acción política, por Martín Buceta 72

Gestionando la diversidad. Los derechos indígenas en el proyecto de reforma del código civil y comercial argentino, por Gina Paola Rodríguez 76

Charles Taylor: sobre democracia. Entre liberalismo procedimental y republicanismo, por Sonia E. Rodríguez García 81

Actos de memoria: re-enmarcando la historia nicaragüense. Comentarios a una intervención artística, por Senda Sferco 86

Bloque 3. Democracia, ciudadanía y populismo en la era global

Crítica a la concepción instrumentalista de la democracia: del capitalismo globalizado al caso colombiano, por Harold Valencia López 91

Teoría crítica y filosofía social y política: pensamientos complementarios para pensar en una nueva democracia, por Luis Alfonso Zuñiga Herazo 96

Democracia y dominación: Entre el populismo y el elitismo penal, por Romina Frontalini Rekers 101

Hegemonía y Populismo: un dualismo para pensar la estrategia política de la Unión Cívica Radical en la provincia de Río Negro, por Julieta Sartino 106

Democracia e igualdad impositiva: ¿de cada quién según sus capacidades contributivas?, por Fatauros Cristián Augusto 110

SEGUNDA PARTE. LIBERALISMO Y ETNOCENTRISMO

El neuroliberalismo y su ética gladiatoria, Por Hugo Biagini y Diego A. Fernández Peychaux 115

Bloque 4. Neoliberalismo

La génesis de la "vuelta a la democracia" de 1983 en Argentina o el prólogo político-cultural para el neoliberalismo, por Héctor Muzzopappa 121

Habermas y el *a priori* histórico neoliberal. La producción de consenso y de sujetos en el Neoliberalismo, por Oriana Cosso 134

Aproximaciones al tratamiento del cuerpo en el neoliberalismo desde la perspectiva de Michel Foucault: entre el empresario de sí y el Estado desinversor, por Francisco Gulino 137

La escuela en la sociedad de la empresa: las nuevas lógicas del marketing y la satisfacción al cliente. ¿Cómo resistir?, por Ángela Menchón 141

De trabajadores a empresarios de sí mismos. Una indagación sobre el neoliberalismo como modalidad de subjetivación, por Pablo Martín Méndez 146

La inseguridad en el imaginario social actual. Reflexiones sobre su lugar en la política, la influencia de los medios de comunicación y las mutaciones en el discurso sobre el tema, por Lucia Pisciottano y Iván Gabriel Cicchini 151

Avatares del biopoder en el arte de gobierno neoliberal. Consideraciones críticas sobre el *ethos* de la esperanza en Nikolas Rose, por Susana R. Presta 156

El Neoliberalismo y las Tecnologías del yo en los discursos prescriptivos sobre los modos saludables de alimentación, por Cecilia Quattrucci 160

La gestión en la educación como tecnología neoliberal de gobierno, por Julio C. Sepúlveda 165

Manifestações sociais de rua no Brasil: contribuições para análise política a partir da

experiência do bloco de lutas pelo transporte público de Porto Alegre - Rio Grande do Sul, por Thiago Vieira Pires 169

La deconstrucción del concepto de "lo político" en Mouffe, por Rita de Cássia Ferreira Lins e Silva 173

Derecho, política y magistratura: Reflexiones actuales desde una teoría crítica del derecho, por Diego J. Duquelsky Gómez 177

De la filosofía política a la metapolítica. Alan Badiou frente al pensamiento de la comunidad, por Natalia Bustelo 186

Bloque 5. Racismo, racialismos y control social

Algunas reflexiones epistémicas en torno al estudio histórico de prácticas biopolíticas. El caso de la Psiquiatría Infantil en Argentina en el primer tercio siglo XX, por José Ignacio Allevi 191

Eugenesia social. Configuraciones del poder en tiempos de muerte en vida, por Daniel Manfredo Fränkel 195

Confianza o desconfianza como factores nodales en las propuestas políticas, por Rosa María Longo Berdaguer 200

Prolegómenos a la esclavitud y al racismo en América Latina. Tomás Moro y Juan Ginés de Sepúlveda: la guerra justa, por Luis Padin 204

Discurso(s) racista(s) y movimiento eugenésico, por Héctor A. Palma 208

Dinámicas de poder en torno a la construcción de las nuevas amenazas, por Cintia Verónica Ruiz 212

Imágenes, imaginarios y políticas de la verdad sobre los cuerpos de los otros, por Fernando M. Sánchez 216

Eugenesia y liberalismo en Argentina ¿diálogo de antípodas o redundancia disimulada?, por Gustavo Vallejo 222

El fetiche del biologicismo. por Juan Manuel Zeballos 226

TERCERA PARTE: HISTORIA DE LAS IDEAS Y MARTIANISMO

La alteridad americana en la Modernidad Política occidental. Una necesaria relectura histórica, por Edgar M. Montiel 232

Bloque 6. Historia de las ideas

El anarquismo biopolítico de Saúl Taborda, por Carlos A. Casali 239

María Zambrano: la democracia humanizada, por Paola Coppi 244

Enrique Dussel ¿un adelantado a nuestro tiempo?, por Gustavo Adolfo Domínguez 247

Despertar de la conciencia: educación, praxis y libertad. Un encuentro entre sujetos interlocutores, por Jeannette Escalera Bourillon 253

La herencia jesuítica en las juntas de Mayo y Julio de 1810 y 1816, por Julián Giglio 257

Socialismo de elite y Socialismo del pueblo: el teoricismo científico de José Ingenieros y realismo ingenuo de Juan B. Justo, por Pilar Parot Varela 260

Libertad, igualdad y educación en derechos humanos: un ensayo sobre pedagogía y geocultura en América del Sur, por Mónica Fernández 264

Kusch y la posibilidad de un nuevo pensar desde el "estar" americano, por María Eugenia Jordán Chelini 269

Algunas consideraciones desde la semiótica triádica como contribución al proceso de pluriversalización epistémica, por Mariana Jesús Ortecho 273

Aportes y limitaciones de la filosofía analítica en relación a la llamada administración de justicia, por Cecilia M. Sgrazutti 280

Si Evita viviera… La imagen-mito de Evita entre la realidad y su sombra: un análisis a partir del pensamiento de Emmanuel Lévinas y Néstor Perlongher, por Pablo Ríos Flores 285

Seguridad y delito en la prensa gráfica argentina: una agenda en disputa política, por Ma. del Rosario Sánchez 291

Economía Social y Trabajo: Dos conceptos articulados tendientes a procurar el desarrollo local dentro de la lógica de las políticas sociales en Argentina desde el año 2003, por Luis Eduardo Franco Weiss 298

Sujetos del deseo. Una relectura de la *Fenomenología del espíritu* desde Judith Butler, por Natalia C. Suniga 302

Heidegger y el problema político del origen. Por Julián R. Videla 310

Bloque 7. De Martí al 98 cubano en su esencialidad e impacto

Estrategias y tácticas en el encuadre de la sociología de la guerra desde los semanarios *Cuba Libre* y *La República de Cuba*, por Claudio Gallegos 315

La percepción martiana del anarquismo en Nuestra América: hechos y repercusiones continentales, por Natalia P. Fanduzzi y María Eugenia Chedrese 320

La construcción de una figura mítica: el Martí Revolucionario de Ezequiel Martínez Estrada, por Adriana Lamoso 324

Reflexión y *praxis*: la condición revolucionaria en la cosmovisión de José Martí, por Adriana Rodríguez y Rodrigo L. Calvacanti 330

La revolución de la reflexión versus revolución de la cólera en José Martí, por Laura Rodríguez 335

Mover la realidad hacia otros rumbos. Una aproximación a la originalidad martiana, por Marina Verdini Aguilar 340

De *yankees*, bucaneros y piratas. El impacto del '98 cubano sobre las comunidades extranjeras en la Argentina: la mirada de "La Patria degli Italiani", por Paolo Galassi 347

Nuestra América como historia emergente: Una emancipación entre contradicciones y enmascaramientos, por Adriana Claudia Rodríguez y Aixa Kindelán Larrea 349

Determinar una "otra dependencia": la influencia del *navalismo* en el '98 Cubano, por Rodrigo González Natale 353

CUARTA PARTE: MISCELÁNEA

Filosofía práctica e inteligencia, por Juan de Dios González Ibarra y Aristides Obando Cabezas 359

La crisi del pensiero contemporaneo e il ritorno della dialettica storica, por Ernesto Paolozzi 367

Bloque 8. Guerra, resistencia, paz

Definiendo una guerra, por Federico Abiuso, Matías Alcántara y Julián Tutusaus 374

Marx y Engels ante la guerra civil estadounidense y la teoría de la guerra, por Dario A. de Benedetti 391

La resistencia a la autoridad y las relaciones "internacionales" en Lutero, por Guillermina Bertoni 395

Filosofía política sobre la guerra y la paz en los cimientos de las Ciencias Sociales: algunas notas sobre las obras de Tomas Moro y Erasmo de Rotterdam, por Pablo Bonavena 400

Análisis de la Guerra Civil Norteamericana desde la crítica de Marx y Engels y la teoría militar de Clausewitz, por Gabriel Kofman 404

La guerra de Secesión en los EE.UU. ¿Una revolución conceptual en las fundamentaciones de las prácticas militares?, por Mariano Millán 416

La revolución del espacio-tiempo y la guerra, por Flabián Nievas 420

Al rescate de la palabra amenazada: la narración oral como práctica de resistencia, por Celina Fernanda Ballón Patti 424

TIC, organización y resistencia, por Iván Cicchini, Martín Gendler y Anahí Méndez 430

Bloque 9. Deconstrucción y derrideanismo

Acerca de una dislocación del espacio político a partir de la modalidad espectral de las tele-tecnologías mediáticas, por Agustina Arrarás 436

Herencias espectrales: Programa vs. promesa emancipatoria en la lectura derrideana de Marx, por Gabriela Balcarce 440

Deconstrucción, soberanía y democracia, por Gustavo P. Guille 444

Jacques Derrida: deconstrucción de la eticidad del derecho, por Florencia Reznik 448

Jacques Derrida lector de Carl Schmitt: Dos miradas acerca de la "Despolitización", por Daiana E. Yovan 454

Política y animalidad en la filosofía de Jacques Derrida, por Anahí Gabriela González 459

La biopolítica entre la sacralidad y la farmacia, por Omar Darío Heffes 463

Bloque 10. Propiedad intelectual y mercado

La propiedad de sí en las teorías fichteanas del derecho de propiedad intelectual y del trabajo, por Héctor Oscar Arrese Igor 477

Ciencia, política y dominio del mercado. Hacia una limitación de las patentes, por Javier Flax 481

Muerte, vida y sobrevida del autor. El *copyright* según Derrida, por Horacio Potel 485

¿Los genes humanos ya no son patentables en Estados Unidos? Análisis del caso, por Liliana Spinella 491

Patentes farmacéuticas y mercado: acceso a los medicamentos de alto costo, ¿un nuevo campo de batalla?, por María Sol Terlizzi 495

Bloque 11. Deporte y política

Los símbolos y prácticas mágico/religiosas en el fútbol. Estudio de caso-El Futbol de ascenso, por Luis A. Cárdenas 503

Ferro y su gente, por Hugo Daniel Mazzitelli 508

La gambeta como símbolo de identidad rioplatense, por Julián Ponisio 513

Imágenes de la política. Un análisis de pintadas y murales de fútbol realizadas por los hinchas en las calles de las ciudades argentinas, por Sebastián Susta y Santiago Ulian 517

Presentación

Los días 6, 7 y 8 de noviembre de 2013 en la Universidad de Lanús se reunió el *V Coloquio Internacional de Filosofía Política*, que convocó a más de 300 filósofos, ensayistas, docentes, estudiantes e investigadores de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, España, Francia, Italia, México, Paraguay, Perú, Uruguay, Venezuela. En esta quinta edición del Coloquio Internacional, se continuó las jornadas de diálogo filosófico realizadas en Popayán, Colombia (2012) y Cuernavaca, México (2009, 2010, 2011). Bajo el título "Nuevas perspectivas socio-políticas. Pensamiento alternativo y democracia" se desarrollaron comisiones de trabajo con el propósito de analizar desde una perspectiva multidisciplinaria los principales problemas éticos, sociales, culturales, filosóficos y políticos.

En el acto de inauguración hicieron uso de la palabra Hugo Biagini, por el CECIES - Centro de Educación Ciencia y Sociedad; Héctor Muzzopappa, en representación del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús; Arístides Obando Cabezas, presidente de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica (AIFP); y finalmente la Rectora de la Universidad Nacional de Lanús, Ana Jaramillo, quién dio por inaugurado el coloquio. A su vez, se realizó el acto de entrega de las membresías honorarias de la AIFP a la Dra. Dora Barrancos y al Dr. Ricardo Guillermo Maliandi.

La organización del Coloquio dispuso la celebración de dos paneles internacionales. En el primero, titulado "Democracia y Emancipación", intervinieron Ana Jaramillo con la ponencia "Panlogismo e historicismo para la educación"; Yamandú Acosta, con "La democracia en nuestra América: entre las profundizaciones de la modernidad y las emergencias de la Trans-modernidad", Hugo Biagini y Diego Fernández Peychaux, con "Neuroliberalismo y ética gladiatoria" y, finalmente, Ricardo Maliandi, con "Conflicto y convergencia entre la democracia nacional y la internacional". En el segundo panel, "Nuevos Modelos Políticos", presentaron ponencia Hugo Chumbita ("La tradición nacional y popular como base de la actual experiencia democrática en la Argentina"), Pablo Stefanoni ("La Bolivia de Evo: ¿socialista, indianista, nacionalista?") y Héctor Muzzoppapa ("La génesis de la democracia actual").

El día viernes 8 de noviembre se celebró la Conferencia-debate "¿Por qué una Declaración Universal de la Democracia?", a cargo de François De Bernard (director del Grupo de Estudios e Investigaciones sobre las Mundializaciones - GERM) comentada por Jorge Vergara Estévez y moderada por Marcelo Velarde Cañazares. Las intervenciones en el debate posterior han sido recogidas en el documento "Reflexiones sobre la Declaración Universal de la Democracia", publicado en la *web* del CECIES (http://cecies.org/articulo.asp?id=470). En este documento colectivo se hace expresa la buena recepción de la iniciativa, pero se apuntan las falencias impostergables observadas desde el mirador crítico nuestroamericano en relación con: (1) la ausencia de una clara denuncia del espíritu posesivo del neoliberalismo; (2) la inclusión de un apartado sobre la "democracia económica" que utiliza como marco de referencia los principios del libre mercado; (3) su marcado acento europeísta, ya que es precisamente en América Latina donde se está atravesando por una etapa post-neoliberal que resulta más afín a la posibilidad de implementar una buena parte de los postulados en discusión; (4) la nula relevancia dada a las formas democráticas generadas desde esas experiencias populares; (5) la falta de una ruptura con los límites paternalistas a la democracia que posibilitaría defender radicalmente la inmanencia del autogobierno y asumir la incerteza de su destino; (6) el empleo mismo del término "universal", por cuyas reminiscencias a políticas hegemónicas ha sido largamente criticado por los intelectuales latinoamericanos.

El acto de clausura del coloquio estuvo a cargo de Roberto A. Follari y Álvaro Márquez-Fernández, quienes realizaron una relatoría en relación con los extensos y profundos debates desarrollados en estos tres días de intenso trabajo colectivo.

Por último, agradecemos profundamente a todos los que con enorme trabajo y dedicación contribuyeron en la organización de este *V Coloquio* y la publicación de estas actas.

A continuación se recoge una compilación de diversos trabajos presentados en el coloquio reorganizados según cuatro partes: democracia en cuestión; liberalismo y etnocentrismo; historia de las ideas y martianismo; miscelánea.

PRIMERA PARTE:
LA DEMOCRACIA EN CUESTIÓN

La democracia en nuestra América: entre las profundizaciones de la modernidad y las emergencias de la trans-modernidad

Yamandú Acosta[1]

En respuesta a la pregunta por las "nuevas perspectivas para la democracia en nuestra América", se argumentará sobre dos tipos de perspectivas, a saber: las que tienen su fundamento en las profundizaciones de la modernidad y las que lo tienen en las emergencias de la trans-modernidad.

Se propone entender que desde la óptica del sentido sustantivo de la democracia, mientras las nuevas perspectivas que se abren para la democracia en América Latina desde profundizaciones de la modernidad mediadas por las dictaduras fundacionales o refundacionales de los '70 del siglo pasado son de carácter entrópico, en cambio las que lo hacen desde asambleas constituyentes y nuevas constituciones fundacionales o refundacionales entre la finalización del siglo XX y la primera década del siglo XXI, son de carácter neguentrópico.

Frente al sentido débil de la novedad de las nuevas perspectivas en las democracias que tienen su matriz en el primer fundamento señalado, contrasta el sentido fuerte de la novedad de las nuevas perspectivas en las democracias que arraigan en el fundamento alternativo al anterior. Por lo tanto, la situación de las "nuevas perspectivas para la democracia en nuestra América" es dilemática, encontrándose atravesada por la disputa de sentidos que supone una disputa por la hegemonía tanto en lo relativo a las procesos histórico-empíricas por los que las democracias de la región atraviesan, como respecto de las elaboraciones teórico-crítico-normativas que acompañan esos procesos, para comprenderlos, explicarlos, criticarlos y procurar orientarlos.

La tesis de "profundizaciones de la modernidad" en los '70 del siglo XX se sustenta en los cambios estructurales que comienzan a operarse en el modo de acumulación capitalista que implicarán –como condición de posibilidad y como efecto- el desmantelamiento del estado de bienestar en las formas en que el mismo logró esbozarse en América Latina y su sustitución a través de la mediación del estado autoritario de los '70, por el estado de malestar neoliberal que hacia los '80 tornará visible la transición de la "matriz estadocéntrica" a la "matriz mercadocéntrica" en el marco de la que se ha conceptualizado como "modernización de ruptura" (García Delgado, 1994).

En esa transición estructural, la mediación fáctica e institucional de las "dictaduras de seguridad nacional" y otras formas a ellas asimilables de ejercicio autoritario del poder desde el estado, tuvo un central protagonismo.

Las dictaduras de seguridad nacional -más allá de la diversidad de sus manifestaciones- pusieron entre paréntesis a las instituciones democráticas usurpando el lugar de la soberanía con la promesa de restaurarlas una vez que las amenazas provenientes de quienes eran valorados como sus enemigos -externos e internos- hubieran sido neutralizadas por ese ejercicio autoritario del poder en nombre de la defensa de la democracia (Hinkelammert, 1990).

Si las emergencias socio-políticas de los '60 habían postulado la "revolución" como alternativa a la "democracia burguesa" dada la visible complicidad de esta con el *status quo* capitalista que implicaba una barrera infranqueable para hacer lugar a la justicia social; las dictaduras de los '60 y muy especialmente de los '70 protagonizaron en el escenario y el campo político una revolución contra-revolucionaria -que a los efectos de evitar la subversión de las relaciones burguesas de producción, en un mismo movimiento aniquilaron el horizonte revolucionario impulsado desde la izquierda en lo político y desde los sectores populares en lo social y a la misma democracia, con la promesa de pretensión legitimatoria de su restauración una vez disuelta la amenaza de la revolución.

1 Universidad de la República, Montevideo, Uruguay. E-mail: yamacoro@adinet.com.uy

Por lo hasta aquí dicho, parece surgir con claridad la funcionalidad de los autoritarismos de nuevo tipo a esta "modernización de ruptura". Configuran objetivamente la punta de lanza que a través del ejercicio del absoluto y arbitrario del poder desde el estado, procura imponer el remplazo de lógica de la matriz sustitutiva de importaciones así como del industrialismo y desarrollismo que la promovieron y el bienestarismo y populismo que la acompañaron, por la lógica del mercado totalizada, en la que los principios del orden capitalista -la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos- deberán privilegiarse por sobre las necesidades de las poblaciones territorializadas. Estas últimas, masivamente comenzarán a transitar de la condición de salarizadas-explotadas a la de excluidas y sobrantes.

Se trata de "profundizaciones de la modernidad" en el sentido restrictivo de la "modernización" esto es de la racionalidad formal e instrumental de medios que se totaliza y le impone su lógica a la racionalidad normativa o práctica de los fines universalistas deseados que definen más propiamente a la "modernidad". "Profundizaciones de la modernidad" quiere decir entonces "modernización" sin "modernidad" y en lo que a la democracia se refiere, "democracia" sin "revolución" y "sin socialismo", reducida a forma de gobierno restringida a su condición de "no dictadura".

Las democracias post-autoritarias o post-dictatoriales no encuentran en los autoritarismos o dictaduras fundacionales o refundacionales de que provienen, solamente un punto de partida o un antecedente, sino una condición fundante de su sentido y posibilidades. En ellas el fundamento autoritario es omnipresente y la socialización por el estado que el mismo ha promovido desde el ejercicio arbitrario del poder cuya expresión más fuerte ha sido la del terrorismo de estado, optimizará las condiciones de posibilidad para la socialización por el mercado en dichas democracias "post" -post-autoritarias, post-dictatoriales, post-transicionales, post-modernas- en que nos encontramos. En ellas la "seguridad nacional" de aquellos autoritarismos fundacionales se ha transformado en la "seguridad mercantil" como lógica de estas "nuevas democracias". Estas son tales por provenir de aquellos "nuevos autoritarismos" de los que incorporan el sentido entrópico de su novedad en lo que hace a la sustantividad democrática (Acosta, 2005).

Este sentido de "democracia" es el que se impone en las transiciones a la democracia de los '80. Estas transiciones exitosas incluyen por acumulación a la transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna de los '50, así como a la transición –fracasada o derrotada- del capitalismo al socialismo de los '60 y '70. Reforzando lo ya argumentado, se trata de "democracias" con "modernización" pero sin "modernidad", así como sin "socialismo" aún entendido este genéricamente como un modo de producir y reproducir la vida, alternativo al capitalismo (Acosta, 2009).

En las "nuevas democracias" o "democracias de seguridad mercantil" que se institucionalizan en los '80 y parecen consolidarse desde los '90, la figura del "ciudadano elector, consumidor, propietario y libre competidor en el mercado" como nueva figura de la ciudadanía que responde a la socialización por el mercado, no excluye sino que incluye como su condición de posibilidad, su horizonte de sentido y sus límites a la del "ciudadano súbdito" construida a través de la socialización desde el ejercicio autoritario del poder en el marco de los "nuevos autoritarismos".

Dicho en términos de la teorización de los clásicos, dejando totalmente por fuera de la definición de la ciudadanía al referente marxista del "sujeto de necesidades" que trasciende a toda delimitación de la ciudadanía contractualista y jus-naturalista, es justamente esta última la que se impone.

En esta imposición el "ciudadano" (Rousseau) no se constituye como la alternativa al "súbdito" (Hobbes) y al "propietario" (Locke), sino que encuentra en aquellos los sentidos fundamentales de la condición de su ciudadanía y por lo tanto de la democracia que encuentra en ella su referencia legitimante (Acosta, 2008).

Legitimada como "la ciudadanía moderna", a la que se tiene en perspectiva cuando se hace referencia a la "construcción de ciudadanía" como una necesidad y condición de posibilidad para la consolidación de la democracia en América Latina, se cierra el círculo "virtuoso" de la ecuación "ciudadanía" -"democracia". El mismo deja por fuera sentidos alternativos de una y otra, por la imposición totalizante

de los principios fundantes del orden de la modernidad capitalista que trascendentaliza hacia las instituciones sus específicas necesidades estructurales.

En esta lógica, "democracia" y "ciudadanía" bajo la pretensión de ser simplemente una forma de gobierno y la última instancia legitimadora de aquella -en sus formas representativa dominante o directa emergente-, implican al modo de producción capitalista y sus principios-valores de fundamentación última como "*a priori*" de sustantividad estructural invisibilizado y legitimado bajo la pretensión de una pura procedimentalidad.

De esta manera se torna ilegítimo e imposible -"democráticamente" hablando- todo cambio estructural que pretenda ir más allá del capitalismo y la modernidad, al tiempo que se hace posible y plenamente legítimo todo cambio estructural que profundice el capitalismo y la modernidad, tal como acontece con la "modernización de ruptura" de los '80 y la "globalización" de los '90 que la extiende y profundiza, por las que las necesidades de las lógicas mercantiles trans-territoriales totalizadas se constituyen en la referencia del orden democrático, en detrimento de las necesidades de las poblaciones territorialmente localizadas.

Tal el sentido de las "democracias de seguridad mercantil" según las hemos caracterizado, que responde a las profundizaciones de la modernidad según las hemos sumariamente argumentado.

Consideremos a partir de aquí los sentidos de democracia que se construyen histórica y teóricamente a partir de las emergencias de la "trans-modernidad".

Esta consideración supone previamente detenernos sumariamente en los conceptos de "emergencia" y "trans-modernidad" que hacemos nuestros, así como especialmente en su sinérgica articulación.

Mientras según nuestro modo de entender "pre-modernidad" es una construcción de toda alteridad a la "modernidad" dominante para descalificarla como lo que por ella debe ser necesaria y legítimamente superado, y "post-modernidad" no es ninguna superación de la "modernidad" sino la lógica cultural de su profundización en sus ejes nihilista y anti-universalista; "trans-modernidad" es la "trascendentalidad inmamente" a la "modernidad" y por lo tanto a la "modernización" y la "post-modernidad"(Dussel, 1992).

La "trans-modernidad" en cuanto "trascendentalidad inmanente" a la "modernidad", "la modernización" y la "post-modernidad" es la condición de posibilidad sobre cuya negación, sometimiento e invisibilzación aquellas se afirman, y por lo tanto es el lugar desde el cual la superación crítica de las mismas, no solamente "óntica", sino "ontológica" y aún "trans-ontológica", siendo necesaria a la luz de los efectos nihilistas de su totalización, como "emergencia" y no como efecto causal reductivo de los mismos, se hace posible.

Las "emergencias" de la "trans-modernidad" a las que aquí se hace referencia, implican la "emergencia" de perspectivas crítico-constructivas de superación tanto histórica como teórica del capitalismo o civilización del capital, porque implican la señalada emergencia crítica respecto de los fundamentos de la "modernidad"-"modernización"-"postmodernidad" en los que a su vez se fundamenta el capitalismo.

A través de ellas se pone en el escenario no solamente la perspectiva de trascender el capitalismo, sino también a la misma modernidad como la condición para poder trascenderlo desde sus fundamentos culturales y civilizatorios.

Con sus particularidades, según adelantáramos, esas emergencias se expresan con un grado muy significativo de definición en América Latina en las asambleas y procesos constituyentes que culminaron en las nuevas constituciones venezolana de 1999, ecuatoriana de 2008 y boliviana de 2009 (Acosta, 2012).

Ilustremos la tesis con la consideración de algunos de las ideas de estos textos constitucionales en cuyo orden cronológico de formulación las emergencias de la trans-modernidad se hacen progresivamente más notorias.

En su Preámbulo, la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999 remite al "heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes", señala como objetivo "el fin supremo de refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal…" continuando con una referencia de valores a promover que habrán de orientar esa refundación, entre los que "la paz", "la solidaridad", "el bien común", "la convivencia", que asegure para las generaciones presentes y futuras "el derecho a la vida, al trabajo, a la cultura, a la educación, a la justicia social y a la igualdad sin discriminación ni subordinación alguna"-llegando hasta aquí para no entrar en sus postulaciones en materia de propuestas para la vida internacional-, el reconocimiento del protagonismo fundacional a través de su "heroísmo y sacrificio" de los "antepasados aborígenes", la definición "multiétnica" y "pluricultural" en "un Estado de justicia", "sin discriminación ni subordinación alguna", desde una sociedad en que la discriminación y subordinación en que la diferenciación de clases se sobredetermina estructuralmente por motivos raciales reproduciendo un Estado de injusticia estructural para las mayorías discriminadas en su diversidad étnica y cultural, comienza a hacer constitucionalmente visibles las emergencias de la trans-modernidad.

La *Constitución de la República del Ecuador* de 2008, entre sus iniciales proposiciones define al Ecuador como un "Estado constitucional de derechos y justicia". Hablar de estado "de derechos" pone a los derechos -de personas, comunidades, culturas, naciones y también de la naturaleza que una constitución del estado por primera vez reconoce explícitamente como los "*a priori*" para la fundamentación del estado de derecho.

Suman a lo anterior la afirmación de que dicho estado de derechos es también de "justicia" desde análogas condiciones del punto de partida al que hemos señalado en el caso venezolano.

En particular la novedad de la consideración de la naturaleza como sujeto de derechos y por lo tanto como sujeto, impone una ruptura con el dualismo sujeto-objeto fundante de la modernidad, en el que el lugar del objeto es reservado a la naturaleza como aquello a ser conocido, dominado y explotado por el hombre como sujeto.

Ese estado de derechos y de justicia que se funda es también "intercultural" y "plurinacional" con lo cual se introduce -a nuestro juicio desde las emergencias de la trans-modernidad- una clara ruptura con el monoculturalismo paradigmático del estado nacional de la modernidad a través de una interculturalidad crítica (Viaña Uzieda, 2011) que coloca como condición para el reconocimiento y la inclusión la transformación de estructuras e instituciones, prácticas y teorizaciones moderno-occidentales constitutivamente excluyentes.

La dedicación de un capítulo a la implementación del "Régimen del buen vivir" implica la interpelación de la racionalidad moderno-occidental con su individualismo competitivo y excluyente hasta hoy dominante desde la racionalidad trans-moderna del "buen vivir" (*sumak kawsay*) de los pueblos originarios andino-amazónicos -histórica y estructuralmente discriminados y excluidos- con la reivindicación de "los principios de universalidad, igualdad, equidad, progresividad, interculturalidad y no discriminación".

En la *Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia* de 2009, "Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho, Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías". Se trata de la fundación de un estado de derecho cualificado entre otras por las condiciones de "social", "plurinacional", "comunitario" e "intercultural". Aquí interesa destacar frente al estado de derecho de matriz liberal profundizada por el neoliberalismo que desmanteló el estado social, apuntó objetivamente a desnacionalizar al estado nacional, profundizó el individualismo competitivo y la lógica monocultural de la modernidad, la reivindicación de las condiciones señaladas.

El reconocimiento a título expreso "de la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos" y con ello de sus derechos sobre sus territorios ancestrales, así como también a su autonomía y su autogobierno y su cultura, es también entre otras muchas una nota de emergencia crítico-constructiva de la trans-modernidad. Ni que decir de los principios que el estado asume como

fundamento de sentido: "El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural; *ama qhilla, ama ilulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)"; la trans-modernidad de las palabras y conceptos establecidos como principios del estado resulta más que elocuente.

Estas emergencias, mediadas por las constituyentes y las constituciones fundacionales o refundacionales y en el marco del "giro a la izquierda" o "giro descolonial" (Mignolo, 2006) que expresan en su diversidad los gobiernos democráticamente establecidos, ponen en la escena una nueva relación en curso entre democracia y revolución por la que la primera sin la segunda es vacía y la segunda sin la primera es ciega. "La revolución bolivariana" en Venezuela, la "revolución ciudadana" en Ecuador y "la revolución democrática y cultural" en Bolivia, son "democracias en revolución y revoluciones en democracia" (Torres Galarza, 2013) que implican fuertes tensiones y conflictos sociales y políticos que con optimismo en la perspectiva de la transformaciones estructurales que procuran son valoradas como "las tensiones creativas de la revolución" (García Linera, 2012), inevitables en la compulsa con la matriz oligárquica y liberal-capitalista que se pretende superar en la perspectiva en ciernes del "socialismo del siglo XXI".

Bibliografía

Acosta, Yamandú, (2005), *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo.

-----, (2008), *Filosofía latinoamericana y democracia en clave dde derechos humanos*, Nordan Comunidad, Montevideo.

-----, (2009), "Transición a la democracia desde la postransición", *Revista de Ciencias Sociales N° 30*, Universidad Central del Ecuador, Quito.

-----, (2012), "Nuevas constituciones y nuevas independencias en América Latina", *Anuario N° 6*, Área Socio-Jurídica, Facultad de Derecho, Universidad de la República, Montevideo.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, Caracas, 1999.

Constitución de la República del Ecuador, Quito, 2008.

Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2009.

Dussel, Enrique, (1992), *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá.

García Delgado, Daniel, (1994), "Estado y sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural", Flacso, Buenos Aires.

García Linera, Álvaro, (2012), *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio en Bolivia*, Ediciones Luxemburg, Buenos Aires.

Hinkelammert, Franz, (1990), *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José de Costa Rica.

Mignolo, Walter, (2006), "Evo Morales en Bolivia: ¿giro a la izquierda o giro descolonial?", en *Democracias en desconfianza. Ensayos sobre sociedad civil y política en América Latina*, CLAES, Montevideo.

Torres Galarza, Ramón, (2013), "Democracias en Revolución y Revoluciones en Democracia", IAEN, www.democraciasenrevolucion.org, Quito.

Viaña Uzieda, Jorge, (2011), *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y sus usos estatales*, Instituto Internacional de Investigación, Convenio Andrés Bello, La Paz.

Bloque 1.
Democracia deliberativa y republicanismo

Intervenciones internacionales destinadas a promover o proteger la democracia

Ercilia Irene Adén[1]

Introducción

Tanto desde un plano convencional, como desde un plano moral, sostener la existencia de un derecho humano puede implicar la justificación e incluso exigencia de realizar una intervención para proteger o promover tal derecho. Dado que lo que se busca es determinar si una intervención por parte de la comunidad internacional destinada a promover o proteger la democracia puede justificarse moralmente, determinar si poseer instituciones democráticas es un derecho humano se presenta como un camino adecuado para analizar la temática. Aunque ambos niveles de análisis pueden coincidir –sería lo óptimo- en cuanto a la respuesta adecuada, las razones que fundamenten tal respuesta serán diferentes y es por ello que deben analizarse por separado.

La Democracia en el plano convencional de los Derechos Humanos

Desde el ámbito de Naciones Unidas en el año 1946 se inició un proceso de codificación a cargo de la Comisión de Derechos Humanos. Dicho proceso culminó con la adopción de la Carta Internacional de Derechos Humanos que cuenta con tres instrumentos que contemplan la totalidad de Derechos Humanos, entre los cuales se encuentra el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Con la finalidad de conseguir el apoyo de la mayor cantidad de estados posibles, en la redacción del Pacto se evitó realizar pronunciamientos acerca de una forma de gobierno específica que pudiere resultar incompatible con la existente en algunos estados.

Sin embargo, después de la Guerra Fría, la idea de que en el ámbito de Naciones Unidas existe un derecho humano a tener un gobierno democrático cuenta con gran apoyo. De hecho, el propio Comité de Derechos Humanos creado por el art. 24 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, interpreta que en el mencionado pacto el derecho humano a la democracia se encuentra contemplado (Beitz, Ch. R., 2012). Dicho comité es el órgano encargado de interpretar el significado y alcance del Pacto y sus Protocolos Facultativos, como así también del control y supervisión del cumplimiento por parte de los Estado.

Argentina forma parte de los estados que ratificaron el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Ello implica un compromiso a respetarlo y a adecuar el derecho interno a lo que en éste se determina. Además, implica aceptar el control por parte de la Comisión y el deber de responder a las posibles críticas que le sean realizadas por violaciones a las obligaciones contraídas a partir de su adhesión al Pacto.

Ahora bien, en el ámbito de las Naciones Unidas y dadas las actuales circunstancias, afirmar la existencia de un derecho humano a tener instituciones democráticas trae aparejadas una serie de consecuencias cuyo análisis merece especial atención. En el ámbito internacional, el órgano facultado para determinar la necesidad de realizar intervenciones humanitarias y establecer sanciones diplomáticas y económicas con la finalidad de "mantener o restablecer la paz y la seguridad internacionales", es el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. La única causal que podría invocar para hacerlo se encuentra contemplada en el art. 39 del Capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas y consiste en la existencia de "amenazas a la paz, quebrantamientos a la paz o acto de agresión"(Organización de las Naciones Unidas, n.d.). Determinada la existencia de tal situación, es que el Consejo de Seguridad puede tomar las medidas y realizar las recomendaciones que encuentre pertinentes.

Aunque algunos autores consideran que el uso de la fuerza puede encontrarse justificado cuando se presentan graves violaciones de derechos humanos, dicha justificación no se desprende de una interpretación literal de la actual Carta de Naciones Unidas. Una forma que comúnmente se utiliza para

1 UNC. E-mail: erciliaden@gmail.com

llegar a tal conclusión consiste en afirmar que ante violaciones de derechos humanos la paz internacional se vería siempre amenazada debido a que sus titulares, y por lo tanto afectados, son la humanidad toda.

Sobre una idea similar se cimentó el surgimiento de la teoría de la responsabilidad de proteger en el Informe del Milenio efectuado por la Comisión Internacional sobre Intervención y Soberanía de los Estados. En dicho informe se estableció que la soberanía no solamente daba al Estado el derecho de "controlar" sus asuntos, sino que también confería al Estado la "responsabilidad" primaria de proteger a la población dentro de sus fronteras y se propuso que cuando un Estado no protegiera a su población, ya fuera por falta de capacidad o de voluntad, la responsabilidad incumbía a la comunidad internacional en su conjunto ("Enseñanzas extraídas de Rwanda. Las Naciones Unidas y la prevención del genocidio. Responsabilidad de proteger." 2013) .

Dado que a partir de esta teoría, una intervención por parte de la comunidad internacional podría verse justificada en casos de violaciones de derechos humanos, determinar si la democracia debe ser incluida dentro de tal catálogo de derechos no es una cuestión meramente conceptual.

Admitir la existencia de un derecho humano a tener instituciones democráticas en el ámbito de Naciones Unidas, trae aparejada una cuestión difícil de resolver. Esta organización es considerada de alcance universal o casi universal, ya que la integran la casi totalidad de los países del mundo que poseen culturas de lo más diversas. Muchos de ellos no cuentan con regímenes democráticos, y los que sí lo hacen, difieren en cuanto al modo de entenderla. Sin embargo, todos ellos han decidido formar parte de la organización confiando en que sus intereses serían contemplados y respetados. Imponer la necesidad de contar con un régimen democrático sin el consentimiento de todos los estados, podría entrar en contradicción con el tan aceptado derecho de autodeterminación de los pueblos.

La Democracia desde un plano moral de los Derechos Humanos. Teoría propuesta por Charles R. Beitz

Desde un plano moral, suele argumentarse que la idea de una intervención con miras a proteger o promover la democracia proviene de una concepción liberal de los derechos humanos. Dicha concepción pondría en cabeza de los Estados la obligación de respetar los derechos humanos como condición para el reconocimiento de su soberanía. Sin embargo, arribar a una conclusión como esa supone un paso previo que no necesariamente conduce a tal resultado. Ello se debe a que es posible sostener una justificación liberal para admitir e incluso exigir intervenciones destinadas a proteger los derechos humanos por parte de la Comunidad Internacional, y a su vez discrepar en cuanto al paso previo de definir o determinar el contenido de los derechos humanos que justifican tal intervención.

Dentro de los autores que sostienen que las intervenciones internacionales encuentran su fundamento en el principio que establece que los estados soberanos tienen una obligación de respetar los derechos humanos se encuentra Charles R. Beitz. Este autor entiende que dada la importancia de los intereses protegidos por tales derechos, su violación -o la amenaza de violación- podría justificar una intervención por parte de otro estado u organismo con el fin de resguardarlos (Beitz, Ch. R., 2012).

Luego de estudiar el discurso que comúnmente se utiliza para hablar de derechos humanos, Charles R. Beitz formuló una teoría que se aparta de las clásicas discusiones filosóficas entre naturalistas y contractualistas, en lo que respecta a su naturaleza y fundamentos. De modo innovador, esta teoría se ocupa de determinar la naturaleza de los derechos humanos a partir de la función que cumplen en la práctica internacional, y es por eso que el propio autor la define como una concepción práctica de ellos.

El modelo que propone Beitz, los derechos humanos cuentan con tres elementos principales: 1) Se presentan como exigencias cuyo objeto es proteger los intereses individuales urgentes frente a ciertos peligros predecibles o amenazas comunes, a los cuales son vulnerables bajo las circunstancias típicas de la vida dentro de un orden mundial compuesto por Estados; 2) se aplican en primer lugar a las instituciones políticas de los Estados como exigencias de primer nivel y 3) son un asunto de interés o preocupación internacional. Esto significa que si un gobierno fracasa en respetarlos, ello puede actuar como una razón para la acción por parte de los agentes de segundo nivel externos al Estado (Beitz, Ch. R., 2012).

Para Beitz, el derecho de autodeterminación de los pueblos forma parte del catálogo de derechos humanos que debe ser protegido. Para justificarlo adopta la propuesta de Cohen y considera que el estándar mínimo exigible a los estados que integran la Comunidad Internacional consistiría en que 1) las decisiones políticas sean el resultado y respondan a un proceso en el que los intereses de todos se encuentren representados; 2) cualquier persona tenga derecho a disentir y 3) los funcionarios públicos expliquen sus decisiones en referencia a una concepción de bien común que sea sostenida ampliamente. Beitz entiende que aunque un pueblo puede optar por autodeterminarse a través del establecimiento de instituciones democráticas -y que inclusive puede considerarse el modo más apropiado o justo-, no se trata de la única opción aceptable (Beitz, Ch. R., 2012). Lo que sucede es que detrás de la idea de democracia se encuentra un concepto de ciudadanía que no es compartido por todas las culturas. La noción de libres e iguales es propia de una sociedad liberal, pero no de un régimen político comunitario como el islámico, por ejemplo (Seleme, H. O., 2012). De ello se sigue que imponer instituciones democráticas en tales regímenes implicaría no respetar su derecho autodeterminación.

Este aspecto va a ser determinante de su posición con respecto a la intervención a un estado por parte de la Comunidad Internacional, porque siempre se deberá evitar que en dicho accionar el derecho de autodeterminación sea vulnerado. Beitz sostiene que una intervención fundada en la democracia solo es admisible cuando dadas las condiciones políticas, económicas y sociales de tal pueblo, el establecimiento de instituciones democráticas es el único modo de garantizar su derecho de autodeterminación (Beitz, Ch. R., 2012).

Caso Argentino

Debido a que Argentina es un país democrático, podría pensarse que sostener la existencia de un derecho humano a la democracia contribuiría a fortalecer sus instituciones. Sin embargo, un acontecimiento reciente lo pone en duda.

El pasado mes de mayo, en Argentina se discutieron seis proyectos de reformas legislativas que se conocieron como Leyes para la Democratización de la Justicia. Estos proyectos tenían como objetivo introducir modificaciones en algunos aspectos del Poder Judicial. Cuando el proyecto se encontraba aún en tratamiento parlamentario, la relatora especial de la ONU sobre la independencia de los jueces y abogados efectuó algunas críticas y recomendaciones debido a que entendía que de aprobarse las reformas, la separación de poderes del estado argentino podía verse afectada. Uno de los aspectos centrales de las críticas tuvo que ver con la nueva ley del Consejo de la Magistratura.

Más allá de que las recomendaciones no sean obligatorias, pueden funcionar como una forma de coaccionar a los Estados si se considera el peso que poseen en la comunidad internacional. Por tal motivo, que una recomendación se pronuncie acerca de un requisito o necesidad de poseer instituciones democráticas no es una cuestión menor. Beitz sostiene que el actuar de los órganos de Naciones Unidas es una forma de implementar o ejecutar los derechos humanos en los estados. El autor es consciente de que tal mecanismo puede resultar ineficiente con respecto a lograr que efectivamente los estados modifiquen ciertas conductas, pero considera que de ello no puede seguirse la negación de su carácter de coactivo.

En esta ocasión, la relatora no solo afirma la importancia de sostener instituciones democráticas, sino que se extiende aún más para decir que, por ejemplo, la independencia del poder judicial es uno de sus elementos. La relatora argumentó que posibilitar la presentación de propuestas de consejeros por parte de los partidos políticos, pondría en riesgo la independencia de los miembros del Consejo de la Magistratura. Asimismo, sostuvo que la ley propuesta "comprometía seriamente los principios de separación de poderes y de la independencia del Poder Judicial, considerados elementos fundamentales de toda democracia y de todo Estado de Derecho"("Naciones Unidas Derechos Humanos. Argentina / Reforma judicial: experta de la ONU pide garantías y respeto a la independencia del Poder Judicial," 2013).

Suena al menos paradójico afirmar que a través de un procedimiento democrático, que busca democratizar uno de los poderes del estado, se está atentando contra la democracia. En vez de pensar que el parlamento argentino, de buena o mala fe, se estaba equivocando ¿No podría pensarse en que quizás el modo

de entender la democracia por parte de Naciones Unidas sea distinto al modo en que el pueblo argentino la entiende? De ser así, la recomendación efectuada por la relatora de la Naciones Unidas implicaría imponer al Parlamento argentino una forma de entender la democracia y, como consiguiente, un no respeto al derecho del pueblo argentino a regular sus instituciones del modo que considere más apropiado.

Conclusión

Tanto desde un plano convencional como desde uno moral, afirmar la existencia de un derecho humano a la democracia es controvertido. Por un lado, y considerando el plano convencional, la controversia surge debido a que la Carta Internacional de Derechos Humanos se confeccionó con miras a establecer un instrumento de carácter universal que contase con la incorporación de todos los estados, inclusive los que no contasen con un régimen democrático. Por tal motivo, su contenido consistió en una serie de derechos y obligaciones aceptados por las culturas más diversas, y se evitó realizar pronunciamiento alguno con respecto a un derecho a poseer instituciones democráticas. Si se acepta que la democracia no debe ser considerada un derecho humano, una intervención por parte de la comunidad internacional en su nombre, aplicando la teoría de la responsabilidad de proteger, tampoco encontraría cabida.

Por otro lado, sostener la existencia de un derecho humano a poseer instituciones democráticas desde un plano moral, implica imponer una concepción de persona humana y de justicia, que resulta incompatible con el respeto del derecho de autodeterminación de culturas diferentes a las liberales. La existencia de un derecho de autodeterminación de los pueblos se presenta como incompatible con la exigencia de que los estados posean un determinado régimen político. Tal derecho puede satisfacerse en una diversidad de regímenes y la posibilidad de elegir en cuál, también posee valor y merece ser respetada.

Es posible que dentro de un modelo de liberalismo político que sostenga la existencia de un derecho de autodeterminación de los pueblos, las intervenciones humanitarias destinadas a proteger los derechos humanos se encuentren moralmente justificadas. Más aún, es posible sostener que siempre que las intervenciones se circunscriban a proteger los derechos humanos, lejos de vulnerarse el derecho de autodeterminación de los pueblos, se vería fortalecido. Sin embargo, para que así sea, no cualquier exigencia de justicia de un modelo liberal debería ser considerada un derecho humano. Ello se debe a que aparte de la noción de libres e iguales, existen otros modos de concebir a la persona humana que se presentan como razonables y merecen igual respeto.

La democracia puede ser escogida por un pueblo como un procedimiento de toma de decisiones colectivas a través del cual se autodetermine. Sin embargo, existen diferentes formas de entender la democracia. Tratar de imponer una de ellas también sería una forma de vulnerar el derecho de autodeterminación de los pueblos, como lo muestra el caso de la recomendación de Naciones Unidas a la reforma propuesta por el parlamento argentino.

Bibliografía

Beitz, Ch. R., 2012. *La idea de Derechos Humanos*. Marcial Pons, Madrid.

Enseñanzas extraídas de Rwanda. Las Naciones Unidas y la prevención del genocidio. Responsabilidad de proteger, 2013.

Naciones Unidas Derechos Humanos. Argentina / Reforma judicial: experta de la ONU pide garantías y respeto a la independencia del Poder Judicial, 2013.

Organización de las Naciones Unidas, n.d. Carta de las Naciones Unidas.

Seleme, H. O., 2012. *Democracia Internacional, Derecho Humano a la Democracia e Intervención Humanitaria*, en Cuadernos de Filosofía Del Derecho. Doxa.

La búsqueda de respuestas correctas en la deliberación democrática

Laura Alvarez[1]

I.

La democracia deliberativa es un modelo de toma de decisiones que, entre otros principios, reivindica el papel de la deliberación colectiva como modo de justificación o legitimación de las decisiones políticas (Cohen, 1998; Nino, 1997; Gargarella, 1996; Martí, 2006).

Las concepciones democráticas en general se caracterizan fundamentalmente por suponer un concepto de legitimidad política que exige que la autorización para ejercer el poder estatal surja de las decisiones colectivas de los miembros iguales de una sociedad, quienes son gobernados por ese poder (Cohen, 1998). En la concepción deliberativa de la democracia, a diferencia de otras concepciones democráticas como la agregativa -según la cual las decisiones colectivas se obtienen mediante la aplicación de reglas de elección colectiva que traducen las preferencias individuales en preferencias sociales, siendo el método natural para ello el mecanismo del voto y la aplicación de la regla de la mayoría-, la decisión colectiva se obtiene en el marco de un proceso ideal de razonamiento libre y público que tiene lugar entre los propios ciudadanos que serán gobernados por esas decisiones. Es decir, la democracia deliberativa vincula institucionalmente el ejercicio de poder político con un razonamiento público deliberativo, donde la ciudadanía pueda formar discursivamente una voluntad y una opinión sobre el ejercicio de ese poder.

Además, el modelo de la democracia deliberativa es portadora de algunas de las intuiciones más generales de la concepción ética discursiva de Jürgen Habermas (1992; 1998), por cuanto se toman en cuenta ciertas condiciones del proceso comunicativo para presuponer que el proceso político deliberativo conduce a resultados racionales. Esto es, la concepción deliberativa de la democracia se cimienta en un marco comunicativo ideal, donde quienes participan son y se ven recíprocamente como personas libres, iguales y racionales. Todas las personas son libres de ejercer su derecho a participar en el proceso deliberativo, con independencia de la perspectiva moral, religiosa o cultural a la que adscriban; a todos ellos se les reconoce una igual capacidad deliberativa, es decir, existe una igual distribución del poder o influencia política, al margen de los recursos o posición social que detenten en la sociedad de la que son parte, que los habilita a todos por igual a contribuir al debate, a intervenir en cada etapa o fase deliberativa, con total libertad de expresión.

Por otro lado, este modelo -aun en contextos ideales-se erige sobre la base de la existencia de desacuerdos. Como lo señala José Luis Martí (2006:28), "no existiría la deliberación si no hubiese preferencias divergentes y diferencias que resolver". Es decir, la democracia deliberativa toma en cuenta el pluralismo y diversidad de las sociedades actuales, constituyendo más bien condiciones propias para el desarrollo del modelo que obstáculos a su implementación. Por ello mismo, todos los participantes sustentan sus posturas y aducen razones a su favor siempre sobre la base de la aceptación del pluralismo razonable. Cuando se alude al hecho del pluralismo, se hace referencia a la existencia de "diferentes e incompatibles filosofías de vida hacia las cuales son atraídas las personas razonables en condiciones favorables para el ejercicio de la razón práctica" (Cohen, 1998:237-238), donde la idea de "filosofía de vida" es entendida como las diversas y variadas concepciones éticas sobre la vida buena. De este modo, las razones que se aporten en el debate necesitan ser convincentes y aceptables para los demás participantes; y eso sólo será posible en la medida que logren el apoyo de las diferentes perspectivas que puedan ser respaldadas por los ciudadanos intervinientes, que son los alcanzados por la decisión final a la que se arribe. No obstante, los esfuerzos argumentativos de cada participante no están destinados a convergir en una única filosofía de vida, ni a alcanzar un consenso sobre valores o ideas morales.[2]

1 UNMdP - CONICET. E-mail: lauramariealvarez@gmail.com

2 A este respecto, señala Joshua Cohen (1998:238-239): "[…] el ejercicio de la razón práctica no genera una tendencia a converger en

Ahora bien, como señala Joshua Cohen, bien podría sospecharse que el ejercicio de razonamiento práctico conduce a lograr indefectiblemente un consenso de tipo político o, lo que es igual, que "la deliberación lleva a la convergencia" (Cohen, 1998:249). Sin embargo, Cohen descarta rápidamente esta posibilidad, afirmando que ni siquiera en contextos ideales el debate aseguraría en todos los casos resultados políticos por consenso. Esto es, aunque el razonamiento público entre iguales que tiene lugar en la deliberación podría permitir la obtención de acuerdos políticos, en tanto la propia lógica del procedimiento deliberativo favorecería la transformación de las preferencias individuales políticamente relevantes de cada participante en preferencias que pueden ser aceptadas por todos los afectados al debate, no sería plausible pensar al consenso como el único resultado posible de la deliberación democrática.

En este escenario se pone de manifiesto una de las cuestiones que más divergencias genera en el análisis de la concepción deliberativa de la democracia: el rol que juega la idea de consenso en el proceso deliberativo democrático. A este respecto, por un lado, existen enfoques que defienden la tesis que postula al consenso como el objetivo final hacia el que debería dirigirse el proceso deliberativo democrático. Mientras que, en otro extremo, existen posturas que consideran ingenuos a aquellos enfoques de la democracia deliberativa que postulan la idea del consenso como el objetivo ideal que debe perseguir el procedimiento deliberativo.

En este contexto, este trabajo ofrecerá una reconstrucción de los principales argumentos que se ofrecen a favor de estas de cada una de estas dos perspectivas. El propósito que en última instancia se persigue es establecer que la tesis que vincula la deliberación democrática con la búsqueda -y eventual alcance- de una respuesta correcta al tema en debate resulta inconsistente respecto a los presupuestos sobre los que se estructura el propio modelo de la democracia deliberativa: el hecho del pluralismo y la diversidad en las sociedades actuales, junto a la existencia de los desacuerdos.

II.

Uno de los enfoques sobre la concepción deliberativa de la democracia que postula la idea del consenso razonado como el objetivo final de la deliberación se encuentra en el modelo que ofrece José Luis Martí.

Al igual que la generalidad de los autores deliberativistas, Martí caracteriza al modelo de la democracia deliberativa como una propuesta normativa sobre el modo en el que se deben producir las decisiones políticas. Afirma que no se trata de una concepción que describe la forma en que efectivamente se toman las decisiones en un proceso político, sino que establece que la deliberación democrática es una condición necesaria para que la decisión que se obtenga en el marco del proceso político sea legítima.

A diferencia de otros defensores del modelo, Martí sostiene que la validez del ideal regulativo de la democracia deliberativa es independiente de consideraciones empíricas. Es decir, aunque sea altamente improbable que en contextos reales pueda alcanzarse el estado de cosas deseables que postula el ideal, esta circunstancia no afecta conceptualmente al modelo ni implica que sea incorrecto.

En este sentido, la idea de consenso se constituye como uno de los elementos que conforman al ideal regulativo de este modelo. De modo que, al menos en condiciones ideales, el consenso no sólo es un resultado posible del procedimiento deliberativo sino que además sería el único resultado correcto al que debería llegarse.

---

una filosofía de vida. […] ninguna teoría convincente del funcionamiento de la razón práctica predice la convergencia de diversos tipos de moral abarcativa después de haberse considerado suficientes pruebas o reflexiones, o argumentos, […] ni existe ningún mecanismo social o político marginalmente atractivo que pudiera generar un acuerdo abarcativo […]". Por su parte, existen defensores de una versión epistémica del modelo deliberativo de la democracia que sí establecen ciertas conexiones entre el discurso moral y el proceso democrático. Desde abordajes semejantes, consideran que el proceso deliberativo democrático posee la virtud de identificar soluciones moralmente correctas. Ahora bien, la consideración de la moral como criterio de corrección de las decisiones políticas estaría haciendo referencia a una moral de naturaleza intersubjetiva, es decir, aquella moral que evalúa las acciones de los individuos de acuerdo a los efectos que produce sobre los intereses de otras personas; descartando la moral de naturaleza autorreferente que es aquella que otorga valor a las acciones de un individuo por los efectos sobre la calidad de vida del agente mismo. Sobre esta última, el proceso democrático no tendría ni debería tener ningún tipo de alcance. Véase Nino (1997).

De acuerdo a Martí, la propia idea de la argumentación presupone que hay respuestas correctas para cada caso en concreto. Es decir, la deliberación sólo tendría sentido porque existen -o se presupone que existen- respuestas correctas. Serían las propias características que posee el procedimiento deliberativo las que harían posible el acceso hacia dichas respuestas. En otras palabras, la deliberación democrática tendría ciertas virtudes que permitirían guiar a los participantes de un debate hacia las decisiones políticas correctas. A partir del intercambio razonado de argumentos, los participantes lograrían acceder al conocimiento de las decisiones se ajustan a ciertos estándares de corrección intersubjetivamente válidos. Consecuentemente, si el procedimiento deliberativo se produce bajo ciertas condiciones epistémicas ideales, pareciera que necesariamente se obtendrá un consenso acerca de cuál decisión correcta debe tomarse.

Aunque podría sospecharse que el objetivo del consenso razonado podría verse frustrado por la circunstancia del pluralismo y de los desacuerdos -en tanto los individuos poseen visiones distintas acerca de que es lo que es correcto hacer en determinadas ocasiones- lo cierto es que el propio hecho de los desacuerdos torna posible la deliberación. Esto es, precisamente porque discrepamos acerca de qué es lo que es correcto hacer es que necesitamos deliberar. Del hecho de que existan discrepancias acerca de cuál es la respuesta correcta no puede concluirse que no existen dichas respuestas. En todo caso, la dificultad radicará en encontrar la vía, proceso o metodología para determinar cuándo nos encontramos frente a una respuesta de ese tipo. Sin embargo, al menos en circunstancias ideales, esto es, a través de un procedimiento deliberativo donde se encuentren aseguradas ciertas condiciones, nada impide que los desacuerdos de tipo epistémico puedan disolverse, y así llegar necesariamente a alcanzar un consenso total acerca de la decisión correcta.

Ahora bien, ¿cómo se determina la respuesta correcta? O, lo que es igual, ¿cuáles son los estándares de corrección de las decisiones políticas?

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que la intuición general de este modelo es llegar a soluciones que satisfagan los intereses de todos los ciudadanos implicados en el debate; de modo que, en principio, las únicas argumentaciones que se considerarán válidas serán aquellas que estén dirigidas a la protección de los intereses generales o el bien común; porque además, serán las únicas que lograrían el apoyo de todos los participantes. De acuerdo a Martí, el interés general o bien común se origina con la suma de los intereses intersubjetivos de los miembros de la sociedad; mientras que un interés intersubjetivo es aquel que inspira -que da lugar a- preferencias imparciales, es decir, deseos, metas o aspiraciones que pueden ser compartidas y aceptadas racionalmente por los demás. Y a la vez estas preferencias nacen de motivaciones imparciales que son aquellas que buscan la satisfacción del bien común.

Sin embargo, la noción de interés general no sólo padece una gran imprecisión de significado -al punto que el propio Martí lo reconoce, pero que no lo considera problemático para el desarrollo de su teoría- sino que tampoco aportaría criterios sustantivos que estipulen qué tipo de contenidos debe poseer o respetar una decisión política para ser considerada correcta.

A este respecto, sería útil recordar que la concepción deliberativa de la democracia es un modelo que busca producir decisiones políticas legítimas. Con lo cual, la elucidación conceptual sobre la idea de legitimidad política que se encuentra en juego en esta concepción podría arrojar algo de luz sobre el tipo decisiones que serían reconocidas como válidas o correctas.

III.

En líneas generales, la idea de legitimidad respondería a la aprobación o desaprobación de un modelo político sobre la forma, el modo, el proceso pero también el contenido que se le adjudica a las decisiones y medidas que adopta un gobierno. Se trata de una idea que alude conceptualmente tanto a aspectos formales o proceso (el quién y el cómo), como también a aspectos materiales o de sustancia (el qué). No obstante, la cuestión se complejiza si se tiene en cuenta que, en ocasiones, los aspectos procedimentales y los sustanciales entran en conflicto entre sí. Esto es, la priorización de unos rasgos por sobre otros, generaría algún detrimento en la determinación de legitimidad de la medida o decisión en cuestión.

En este orden de ideas, la estrategia de Martí será abogar por una tesis mixta de legitimidad que intente contemplar y conciliar del modo más acabado posible a ambos aspectos de la decisión política.

Para ello, el punto de partida será asumir que siempre -en algún sentido amplio- se encuentra presente la idea de que las decisiones políticas deben ser moralmente justas; ello equivale a reconocer que las cuestiones sustantivas son relevantes para la idea de legitimidad. Sin embargo, el hecho del pluralismo y los desacuerdos que afectan el debate en las sociedades actuales complejizan profundamente tanto la determinación de la idea de la justicia, es decir, cuáles son los estándares sustantivos generales o valores morales sustantivos que permiten valorar la justicia de una decisión política, como también el alcance de un consenso acerca de qué cómo saber qué decisiones son justas, esto es, tampoco sería posible acordar algún tipo de procedimiento epistémico que sea apto para resolver las disputas en materia moral. Consecuentemente, en materia de legitimidad política, no podríamos dar prioridad a los criterios sustantivos y evaluar los procedimientos por su capacidad para producir resultados justos si no se cuenta con un parámetro para determinar aquello que es justo o injusto.

Ante esta circunstancia, Martí parecería estar dispuesto a conceder que la única salida sería acordar un procedimiento político para tomar decisiones que sea adecuado para zanjar tanto las controversias morales o sustantivas. Y ello a pesar de que no descarte la posibilidad de que los desacuerdos razonables puedan afectar también la determinación de cuáles serían esos procedimientos políticos. En este sentido, la inclinación a favor de la prioridad los criterios procedimentales tendría algunas ventajas por sobre los sustantivos. Claro que, nuevamente, la pretensión de que las decisiones sean justas es irrenunciable; con lo cual, a pesar de que la elección de un procedimiento posea cierta prioridad en relación a los aspectos sustanciales, debe procurarse que tales procesos aseguren en un grado suficiente la justicia de sus resultados. Ahora bien, de este modo nuevamente nos encontramos ante el problema inicial acerca de la dificultad en la determinación de los criterios de la idea de justicia. Con lo cual, irremediablemente, Martí cae en la necesidad de dar alguna salida a esta cuestión.

A este respecto, la respuesta de Martí es que deberá optarse por un procedimiento político que sea capaz de conducirnos hacia resultados sustantivamente correctos, donde la determinación de la justicia o corrección moral no dependería de la existencia de valores morales objetivos, es decir de valores cuya validez es independiente de la voluntad y actitud de los individuos, sino que aquello que es considerado justo o moralmente correcto se funda en lo que las mismas personas, bajo ciertas condiciones ideales, desearían o preferirían. Es decir, se trata de criterios sustantivos sólo parcialmente independientes al proceso, que aluden a valores morales intersubjetivos. En otras palabras, la existencia de estos valores no se encuentra totalmente desprendida del funcionamiento del procedimiento -por ello, no se trataría de valores objetivos-, como tampoco la existencia de dichos valores se supedita a la voluntad y actitudes reales de los individuos -es decir, de lo que la subjetividad de cada uno les conduce a elegir procesos decisivos reales-; por el contrario, ellos dependen de las condiciones ideales bajo las cuales se plantea el procedimiento -en este caso- deliberativo.

A este punto y de acuerdo a los argumentos que fueron reconstruidos hasta aquí, podríamos concluir que los participantes de una deliberación deberán esgrimir frente a sus pares: a) razones válidas, que son aquellas que buscan proteger el interés general o bien común y que inspiran preferencias imparciales; y b) razones cuyo contenido esté conforme con ciertos valores morales de validez intersubjetiva, que son aquellos valores que en condiciones ideales las personas estarían dispuestas y preferirían proteger. En última instancia, los argumentos buscarán dar apoyo a las propuestas que estén en consonancia con el contenido de estos valores morales.

Ahora bien, si esta reformulación sobre la postura que ofrece Martí es correcta, el modelo de democracia deliberativa que él ofrece estaría profundamente comprometido con la aceptación de alguna postura metaética que acepte la existencia de valores morales, aun tratándose de valores de validez intersubjetiva. Se exigiría que los argumentos que se esbocen tengan un contenido conforme a aquellos valores morales sustantivos que en condiciones ideales las personas racionales preferirían salvaguardar. En última instancia, la respuesta correcta sería construida en base a estos valores de validez intersubjetiva.

Si bien este trabajo no tiene como propósito criticar los presupuestos metaéticos con los que el autor vincula al modelo, aunque no por ello debe entenderse que no existen objeciones al respecto, lo que sí interesa es poner de manifiesto las consecuencias que de esta postura se seguirían y que, de ser acertadas, introducirían fuertes inconsistencias en las tesis de Martí. Esto es, desde este abordaje, la diversidad y pluralidad de visiones serían aceptadas pero con la condición de que cuando argumentemos en un proceso democrático lo hagamos con la convicción de que debemos alcanzar alguna respuesta que se ajuste a ciertos valores morales. Sin embargo, el costo que conlleva lograr este objetivo es bastante alto porque se terminaría comprometiendo la concepción deliberativa de la democracia con posturas metaéticas afines al realismo moral o al constructivismo ético, y excluyendo otras como el escepticismo ontológico y epistémico. De nuevo, aunque no me interesa aquí debatir sobre concepciones morales, la vinculación que Martí establece entre ellas y el modelo deliberativo resulta inconsistente con la aceptación del pluralismo y los desacuerdos como circunstancias de la política. Si por caso, un escéptico y un objetivista en materia moral estuvieran reunidos en un mismo proceso deliberativo, y ambos debieran desplegar sus argumentos cabe preguntarse: ¿cómo sería posible que se logre un consenso sobre cuál es la respuesta correcta? Aunque sí existe alguna posibilidad de que estos individuos alcancen eventualmente un consenso en determinados casos – porque puede que coincidan sobre respecto a cuál deba ser la solución de fondo en el tema que se debate -, ello no implica que se haya alcanzado un acuerdo que determine la decisión correcta. De hecho, un escéptico no aceptaría jamás la existencia de pautas de corrección sustantivas aplicables a las decisiones políticas, de modo que no se preocuparía nunca por alcanzar la respuesta correcta.

Consecuentemente, en un tipo de debate como el semejante no habría ninguna circunstancia -ni siquiera en circunstancias ideales- que asegure que la decisión sea tomada por consenso. Sólo eventualmente, el consenso podría ser un resultado posible en ciertas ocasiones pero no la culminación necesaria de un procedimiento deliberativo.

IV.

Dentro del grupo de teorías que rechazan la idea del consenso como objetivo final de la deliberación democrática, una de las posturas más representativas y a la vez más radical es la sostenida por Jeremy Waldron. A lo largo de sus trabajos, y especialmente en "Derecho y desacuerdos", Waldron (2004a) se propone defender un modelo de legitimidad política que, basándose en el respeto a la autonomía y dignidad personal, acepte el hecho de los desacuerdos y dignifique el rol de la participación y deliberación ciudadanas.

De acuerdo con Waldron, existirían determinados hechos que él los engloba en la categoría "circunstancias de la política", y que estarían dados por la necesidad de contar con un curso de acción, es decir, con ciertas decisiones comunes ante los problemas o temas que requieren una solución en cada sociedad, y por la inevitable existencia de los desacuerdos. Es decir, como ciudadanos que conviven e interactúan en una comunidad, las personas se ven afectadas -entre otras cosas- por algún tipo de problemas en común y se necesita de soluciones o respuestas a esas cuestiones; claro que hallarlas no es una tarea fácil dado que en muchos casos no se comparte la misma visión sobre la justicia, los derechos o la moralidad política. Aunque Waldron no especifica exactamente cuál es el origen de estos desacuerdos, ellos versarían acerca de qué es lo que es correcto hacer políticamente desde un punto de vista imparcial (Martí y Gargarella, 2004).

Ahora, como fuera visto anteriormente, el hecho de que se diverja acerca de cuál es la respuesta correcta en términos sustantivos o morales para cada una de las cuestiones que se necesita resolver, no significa todavía que efectivamente esa respuesta no exista. Lo único que Waldron pone de relevancia es la complejidad en acordar un modo de acceder o alcanzar esas respuestas correctas, si es que cabe llamarlas así. En otras palabras, para Waldron, resulta irrelevante discutir sobre la existencia o inexistencia de respuestas correctas, cuando en realidad -aun en condiciones ideales- ni siquiera contamos con algún procedimiento no controvertido para evaluar la corrección de juicios morales. En este sentido, hablar de respuestas correctas carecería totalmente de sentido si no es posible acompañar esta idea con la

provisión de ciertos criterios mediante los cuales sea posible determinar la corrección o incorrección de una decisión.

Consecuentemente, un principio tal como "tomemos la decisión correcta" no sirve en contextos políticos en los cuales uno de sus rasgos distintivos es que las personas que están comprendidas en esa actividad política discrepan acerca de qué decisión es la correcta.

Frente a este escenario, debe optarse por diseñar un procedimiento de toma de decisiones políticas que sea respetuoso de la diversidad de posturas y opiniones y que otorgue igual consideración y respeto a cada participante de ese proceso. En palabras de Waldron (2004a:223): "necesitamos métodos equitativos para tomar decisiones cuando existen discrepancias sobre cuáles deberían ser esas decisiones".

Por su parte, tampoco deberíamos ignorar que los desacuerdos en política no sólo pueden afectar cuestiones sustantivas, sino también pueden abarcar cuestiones procedimentales. Entonces, ¿cómo podría lograrse un acuerdo respecto a qué procedimiento político resulta correcto elegir? La respuesta de Waldron es ejerciendo el derecho a la participación y deliberación ciudadana. Esto es, habría un único derecho cuyo ejercicio resulta especialmente necesario en situaciones en las que los ciudadanos discrepan tanto acerca de cuestiones morales e incluso puramente procedimentales, y se trata del derecho a la igual participación política. El ejercicio de este derecho permitiría a la ciudadanía que sea ella misma la que intervenga en la resolución y toma de decisiones de todos los aspectos del gobierno democrático de su comunidad. Después de todo, los afectados por las soluciones a las que se arriben hacia el fin del debate serán esos mismos ciudadanos a los que se les habilita a tener parte en el proceso. Es decir, resulta plausible que la resolución de cuestiones controvertidas, como pueden ser la especificación de qué clases de derechos debe garantizarse y qué tipo de políticas deben instrumentarse, quede en poder de los propios alcanzados por esas decisiones. Waldron admite que el reconocimiento de este derecho, como la de cualquier otro derecho individual, respondería a la asunción de una concepción del hombre como agente racional que posee la capacidad para la reflexión y la deliberación moral; pues bien, la protección especial del derecho a la participación política demostraría más que ningún otro derecho el respeto y confianza depositada en esas capacidades humanas. No darle prioridad a este derecho implicaría dejar en manos de otros poderes el control sobre los resultados políticos, y ello supondría una actitud ambigua hacia la ciudadanía: si por un lado, se confía en la ciudadanía y se le otorga ciertos derechos, por otro, se le quita la posibilidad de resolver acerca del alcance y contenido de esos derechos -toda vez que ello sea pertinente- poniendo de manifiesto la desconfianza hacia ciertas capacidades que antes se habían aceptado.

A pesar de que una de las tesis principales de Waldron rechaza la idea de la institucionalización de los derechos en cartas constitucionales,[3] la decisión de garantizar el derecho a la participación política como "el derecho de los derechos" deja ver que su visión de una concepción democrática como procedimiento no es del todo incompatible con la idea de protección de derechos individuales. Incluso, Waldron reconoce que el diseño institucional de cualquier sistema democrático necesita la garantía de ciertos derechos; entre ellos, el más importante sería el que permite la participación de la ciudadanía en la actividad política. Sin embargo, más allá de la posibilidad de establecer algún tipo de catálogo de derechos, la mayor dificultad reside en cómo determinar -*i.e.* cuáles mecanismos procedimentales permiten hacerlo- cuáles son exactamente los derechos que han de ser incluidos allí, sorteando las controversias que puedan surgir en el contexto de sociedades plurales. En este sentido, ante todo, la prioridad esta en adoptar algún método de toma de decisiones colectivas que resuelva más satisfactoriamente cuál de las teorías rivales de los derechos de la sociedad deber ser la correcta en una sociedad en particular.

3 Waldron discute que exista una relación entre la creencia de que los individuos ostentan ciertos derechos morales y la necesidad de adoptar una carta de derechos. Afirma que aunque una teoría política comprenda o se base en el reconocimiento de derechos -en clara referencia a la concepción de la justicia rawlsiana y a las que adscriben a ella- no imposibilita que se deje abierta la cuestión sobre cuáles implicaciones tienen esos derechos sobre la construcción política o constitucional. Es cierto, señala Waldron, que si se asume una teoría política que acepta ciertos principios morales, entonces debe disponerse de un ordenamiento jurídico que satisfaga de algún modo esos derechos o reclamos morales. Sin embargo, de esta afirmación no se infiere que un derecho moral es un derecho legal; de modo tal que una concepción filosófica que aspire a la protección de ciertos derechos no está obligada necesariamente a adoptar una carta de derechos.

En este orden de ideas, podría pensarse que algún modelo de la democracia deliberativa sería útil para colmar la necesidad de contar con un procedimiento para tomar decisiones políticas que denuncia Waldron. A este respecto, si bien Waldron no ofrece un modelo democrático deliberativo en particular, señala cuáles no resultarían plausibles por resultar ingenuos o, directamente, absurdos. Y esto sería lo que sucede cuando se asume un enfoque de la democracia deliberativa que tiene idealmente por objetivo alcanzar el consenso. El autor critica explícitamente la tesis que postula al consenso como el único resultado político deseable, y, en su lugar, sostiene que el consenso es importante pero sólo en términos de la lógica interna de la deliberación; esto es, la idea del consenso ayudaría a pensar que la deliberación debe implicar una argumentación de buena fe, en el sentido de que los participantes presentarían determinadas razones con el convencimiento de que los demás estarían dispuestos a aceptarlas. En otras palabras, pensar en el consenso sólo nos serviría como un auxilio en la elaboración de los argumentos: se presentan determinadas razones porque se sospecha que serían aceptadas por todos los demás. Pero, desde luego, esto es algo bastante distinto a pensar que el objetivo de la deliberación es alcanzar la decisión correcta por consenso.

A diferencia de los argumentos que ofrece Martí, para Waldron el disenso no es un signo de fracaso o incompletitud del modelo, ni "implica que algo debe estar mal en la política de la deliberación si la razón fracasa, si el consenso se nos escapa y si no nos queda otra que contar manos alzadas" (Waldron 2004a: 111-112). Y es aquí donde cabe preguntarse: si la sola práctica de la deliberación no arroja una decisión consensuada, ¿cómo se alcanza una respuesta política que ponga fin al debate? La respuesta es bastante simple, aunque parece que a muchos deliberativistas les cueste aceptarlo:[4] es el mecanismo del voto y la aplicación de la regla de la mayoría los que permiten arribar a una decisión. De acuerdo con Waldron, la votación y la regla de la mayoría conservan el atractivo de ser procesos respetuosos de la igualdad política ciudadana. Sin embargo, no sería una cuestión que haya sido ampliamente advertida por los defensores del modelo democrático deliberativo.

En suma, la iniciativa de Waldron es sentar las bases para una teoría de la democracia deliberativa que admita el hecho de los desacuerdos y, consecuentemente, no tome en cuenta el consenso como objetivo de la deliberación, y que convierta al voto en la culminación natural del proceso de la deliberación. Pero, además, Waldron contempla un modelo deliberativo que sea respetuoso de determinados valores sustantivos. Es lo que pone de manifiesto cuando enfatiza la necesidad de contar con un procedimiento político que honre -al igual que otros métodos también democráticos- la libertad y la igualdad política y, fundamentalmente, garantice el ejercicio de la igual autonomía política mediante el reconocimiento del derecho a la igual participación política. Si bien esta idea es reflejada en los procedimientos políticos democráticos en general, en los cuales la igual distribución de poder político, es decir de poder de influencia para el arribo de una decisión, se concreta con el valor del voto o sufragio individual; en un procedimiento deliberativo este derecho a la igual participación política se vería reforzado por la equitativa posibilidad que tienen los individuos de influir en un sentido más amplio y robusto en las decisiones a las que finalmente se arribe. No solo se trataría de emitir un voto, sino que antes de hacerlo se someten los argumentos de cada individuo a la evaluación de los demás.

Desde luego, este modo de concebir la deliberación democrática no implica asumir la existencia de criterios de corrección sustantivos -ni siquiera parcialmente independientes al proceso- como sí lo hace la defensa epistémica que apareció representada en este trabajo en la tesis de Martí; por el contrario, los únicos valores sustantivos que son tenidos en cuenta serían los mismos por los cuales se define una forma de gobierno democrática. En algún sentido, rechazar el argumento que brindan este tipo de posturas implicaría desechar también los propios principios políticos de los que parte el sistema democrático.

Ahora bien, si una decisión política es legítima si y solo si se ha tomado por una autoridad legítima y por un procedimiento legítimo, convirtiendo en irrelevante cualquier consideración sustantiva, entonces no sé explicaría por qué un procedimiento es más preferible a otro. Según lo explica Martí, la elección de un procedimiento frente a otro siempre respondería -en última instancia- a un criterio sustantivo externo

4 Véase, por ejemplo, Gutman y Thompson (2004).

que indica que ciertos valores morales deben ser respetados. Por otro lado, podría sospecharse que los argumentos de Waldron sobre la legitimidad de las decisiones políticas no resultan del todo convincentes, en tanto también se toma en cuenta el respeto a ciertos valores sustantivos; con lo cual, el éxito de esta justificación requeriría previamente de un acuerdo acerca de cuáles serían dichos valores.

Ahora bien, creo que ninguna de las dos objeciones resulta suficiente para tachar de inconcluyente a esta postura. Si bien es cierto que en esta estrategia también se ven involucrados valores, ellos pertenecerían a otro nivel de análisis. Es cierto que la valoración de un procedimiento nunca sería moralmente indiferente y, siendo la democracia deliberativa un tipo de procedimiento, ella necesariamente se vería involucrada con cuestiones axiológicas. Sin embargo, como bien afirma Anna Pintore (2010:58), hay que distinguir entre los valores relacionados con los métodos para tomar decisiones políticas, y los valores que deben ser respetados por el contenido de esas decisiones. Los primeros, "brindan guías para elegir razones para actuar"; mientras que los segundos indican directamente "qué debe ser considerado una razón para actuar".

Y sería esta misma distinción entre los valores que entran en el análisis para determinar la justicia del procedimiento o del método para la toma de decisiones, y los valores que se toman en cuenta para examinar si los resultados obtenidos a partir de un cierto procedimiento son o no justos, la que explicaría por qué el hecho del pluralismo y los desacuerdos sustantivos no afectarían a este tipo de justificaciones. La empresa de determinar si un procedimiento es valioso por sí mismo -con independencia del contenido de los resultados que produzca- obliga a remitirnos a valores respecto a los cuales, aun aceptando que existan divergencias en materia moral, quienes intervengan en el proceso no tendrían motivos razonables para disentir. Se trata de reconocer los propios ideales en que se fundamenta todo sistema democrático: la libertad, igualdad y autonomía política. Dicho más brevemente, el mínimo acuerdo que se requiere es reconocer estos ideales normativos. Y todavía más: este reconocimiento no puede conducirnos a ningún tipo de desacuerdo razonable. Como señala Waldron (2004a:277), en algún sentido, el derecho a la participación política ciudadana -en clara alusión a los valores de igualdad y autonomía política- es el derecho de los derechos; no porque posea una prioridad moral en relación a otros derechos, sino porque "la participación es un derecho cuyo ejercicio parece peculiarmente apropiado en situaciones en las que los portadores razonables de derechos discrepan acerca de qué derechos tienen".

Sin embargo, la asunción del valor intrínseco del procedimiento deliberativo no descarta *per se* la posibilidad de arribar a resultados que no se correspondan con nuestras intuiciones morales, al menos aquellas más básicas o profundas. Ello porque, en verdad, este tipo de justificaciones no tienen en miras el contenido de la decisión a la que se arribe. Sólo valora que, a partir de la deliberación colectiva, los individuos vean realizada su igual autonomía política.[5] Pero, entonces, si el foco del análisis se encuentra en la calidad del procedimiento, deberían existir ciertos presupuestos que garanticen el funcionamiento más adecuado posible de la deliberación democrática.

Si bien en este punto el razonamiento de Waldron parecería sucumbir, la argumentación que ofrece Pintore al respecto resulta atendible. Pintore (2010) arguye que, aunque sea cierto que algunos de los presupuestos del procedimiento requieran del aseguramiento de ciertos derechos individuales, en verdad se trataría de los mismos derechos que realmente importan para que el procedimiento democrático sea valioso. Sólo los derechos que son constitutivos de la democracia y -por lo tanto- también de la democracia deliberativa deben, por razones conceptuales, estar garantizados para el funcionamiento del modelo. Se aludiría a, invocando a Norberto Bobbio (1986), aquellas condiciones que hacen posible el juego democrático: los derechos individuales tales como la libertad de expresión, la libertad de asociación y de reunión, derecho al acceso a la información pública, y en general a todos los

5 Según Marmor (2005), habría razones para reconocer legitimidad y obedecer aquellas decisiones que, a pesar de no ser sustantivamente correctas, en los términos en que lo plantea Joseph Raz (*The Authority of the Law*, Oxford, Clarendon Press, 1979) -esto es, una decisión que no satisface la tesis de la justificación normal- la equidad del procedimiento sería una razón suficiente para cumplir con esa decisión, en ciertos casos (el límite de esa tesis estaría dado en aquellas situaciones donde se encontraría autorizada la desobediencia civil). A este último respecto, véase Rawls, J., (1969): "*The Justification of Civil Disobedience*", en Hugo Adam Bedau (ed. by), *Civil Disobedience: Theory and Practice*, Pegasus, Indianapolis-New York, 1969, pp. 239-255.

derechos políticos. Se trataría, tan solo, de admitir un mínimo umbral de derechos que forman parte de los supuestos normativos que cualquier régimen democrático aspirar a proteger.

Con todo, sería perfectamente posible defender la deliberación colectiva por todo lo que ella puede aportar en la discusión de la agenta pública y en la justificación de decisiones políticas, aunque no sea decisiva para arribar a decisiones correctas. Esto es, como han manifestado algunos críticos a la versión epistémica de este modelo (Bayón, 2009; Pintore, 2009, 2010; Waldron, 2004a), aun aceptando que las virtudes o efectos epistémicos fueran tales, lo cierto es que "seguiremos sin tener nada que supuestamente pudiera servir de indicador fiable [...] para identificar cuáles son las decisiones políticas correctas hasta que no agreguemos mediante el voto los juicios individuales produciendo una decisión colectiva" (Bayón, 2009:217). Y es que, como se dijera anteriormente, si se rechaza la idea de consenso, entonces no habría más opción que aceptar el procedimiento deliberativo complementado por el mecanismo del voto. Es, como dice Waldron (2004b:268),

> una teoría de la democracia no puede florecer sin una idea de qué hacer, y por qué hacerlo, cuando la deliberación fracasa en resolver o eliminar el desacuerdo. Y porque no podemos seguir sin esa teoría, el mejor modelo de democracia sería aquel que integre y haga encajar su versión del voto y la regla de la mayoría [...].

Así visto, la deliberación democrática puede ver reducido su aporte, limitándose a ser solo un auxiliar más en el proceso de toma de decisiones, pero no por ello sería menos valiosa.

Bibliografía

Bayón, J. C., (2000): "Derechos, democracia y constitución", en *Revista Discusiones nro. 1*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, páginas 65-94.

-----, (2009): "¿Necesita la república deliberativa una justificación epistémica?, en *Diritto e questioni pubbliche – Rivista di Filosofia del diritto e cultura giuridica, nro. 9/2009*, Universita degli Studi di Palermo, páginas 189-228.

Bobbio, N., (1986): "Democracia", en: Bobbio, N. y Mateucci, N., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI.

Cohen, J., (1998): "Democracy and Liberty", en ELSTER, J. (comp.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Traducción al castellano de José María Lebrón, *Democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1998, páginas 235-287.

Christiano, T. (2008): *The Constitution of Equality. Democratic Authority and Its Limits*, Oxford, Oxford University Press.

Elster, J., (1998): *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press. Traducción al castellano de José María Lebrón, *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001.

Gargarella, R., (1996): *La justicia frente al gobierno. Sobre el carácter contramayoritario del poder judicial*, Barcelona, Ariel.

-----, (2008): "Constitución y democracia", en GARGARELLA, R.,(coord.), *Teoría y crítica del derecho constitucional*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2008.

-----, (2009): "La república deliberativa de José Luis Martí", en *Diritto e questioni pubbliche – Rivista di Filosofia del diritto e cultura giuridica, nro. 9/2009*, Universita degli Studi di Palermo, páginas 257-266.

Gutmann, A. (2004): "Democracia deliberativa y regla de la mayoría: una réplica a Waldron", en H.Hongju Koh y R.C. Slye (comp), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, Barcelona, Gedisa, 2004.

Gutmann, A., y Thompson, D., (1996): *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Belknap Press.

Habermas, J., (1992): "Tres modelos de democracia: sobre un concepto de una política deliberativa" en *Revista Debats número 39*, Valencia, pp. 18-21.

-----, (1992): *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag. Traducción al castellano, *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 1998.

Marmor, A. (2005): "Authority, Equality and Democracy", en *Ratio juris, 18*, páginas 315-345.

Marti, J.L. y Gargarella, R., (1999): "Estudio preliminar. La filosofía del derecho de Jeremy Waldron: convivir entre desacuerdos", en WALDRON, J., (1999): *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press. Traducción al castellano de Águeda Quiroga y José Luis Martí: *Derecho y Desacuerdos*, Barcelona, Marcial Pons, 2004a, páginas XIII a XLVIII.

Martí, J.L., (2006): *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Madrid, Marcial Pons.

Nino, C. (1989): *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

-----, (1996): *The Constitution of Deliberative Democracy*, Yale University Press. Traducción al castellano de Roberto Saba, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1997.

Pintore, A., (2010): *Democrazia e diritti. Sette studi analitici*, Pisa, ETS.

Waldron, J., (1999): *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press. Traducción al castellano de Águeda Quiroga y José Luis Martí: *Derecho y Desacuerdos*, Barcelona, Marcial Pons, 2004a.

-----, (2004b) "Deliberación, desacuerdo y votación", en H.Hongju Koh y R.C. Slye (comp) *Democracia deliberativa y derechos humanos*, Barcelona, Gedisa.

Los vínculos ético-políticos en el pensamiento de Alasdair MacIntyre

Maximiliano Loria[1]

Introducción

La presente comunicación persigue un propósito restringido pero -según pensamos- valioso para los fines que se pretenden discutir en el presente Coloquio consagrado a la deliberación común en torno a las Perspectivas Socio-Políticas Contemporáneas. En este sentido, nuestro punto de partida será la siguiente tesis propuesta por el filósofo escocés contemporáneo Alasdair MacIntyre en su obra *Animales Racionales y Dependientes*:

> Resulta, por lo tanto, característico de la condición humana que las personas ocupen una cierta posición, y habitualmente varias posiciones distintas a lo largo del tiempo, dentro de un conjunto de relaciones institucionalizadas: relaciones en la familia y el hogar, en la escuela o en el aprendizaje de alguna actividad, en la comunidad más próxima y en la sociedad en general, que suelen presentarse bajo un doble aspecto. En la medida en que son relaciones de reciprocidad [...] Son un medio indispensable para alcanzar el florecimiento humano. Pero por lo general son relaciones que expresan las jerarquías y las formas vigentes de usos del poder que, en cuanto instrumentos de privación y dominación, a menudo frustran al ser humano en la búsqueda de sus bienes.[2]

La cita no requiere mayores explicaciones: según MacIntyre toda nuestra existencia se desarrolla en el horizonte de una participación -en ocasiones heredada (como en el caso de la familia) y en otras voluntariamente asumida- en diversas instituciones propias de la vida común. Dichas relaciones pueden adquirir un doble aspecto: o bien, promueven; o bien, frustran, el florecimiento humano.

Relaciones de dominación o vínculos de reciprocidad: he aquí las posibilidades que pueden abrirse paso en la vida de nuestras instituciones sociales y "modelar" el conjunto de nuestros vínculos. No obstante, en armonía con su crítica abierta y constante a los principios que rigen la sociedad liberal contemporánea, nuestro autor no vacila en afirmar que, "por lo general", vivimos actualmente insertos en relaciones de dominación intrínsecamente contrarias al pleno desarrollo humano. Cabe ahora preguntarse entonces por las causas posibles de este predominio.

1 Relaciones de dominación

¿Por qué motivos suelen prevalecer en nuestras sociedades las relaciones fundadas en el paradigma del poder? Para responder a esta pregunta es necesario poner de manifiesto (al menos a grandes rasgos) cómo MacIntyre entiende al hombre contemporáneo -pues es evidente que el modo de ser de una persona condiciona sobremanera el tipo de vínculos que pueda llegar a establecer con sus semejantes. El hombre de hoy -sostiene MacIntyre- ha devenido individuo; es decir, alguien para quien la pertenencia a una determinada familia o sociedad es una cuestión meramente accidental.

Es un hecho contingente que el individuo se encuentre, de entrada, formando parte de una familia y de otras relaciones sociales; pero esa vinculación de facto no dice nada respecto a sus compromisos.[3]

Una consecuencia directa de esta situación puede verse expresada en los principios que -más o menos conscientemente- tienden a asumir los sujetos formados por el discurso liberal para "regular" su vida práctica. Como afirmamos arriba, para el hombre liberal contemporáneo el hecho de pertenecer a una comunidad, el ser miembro de, no es una cuestión habitualmente presente al momento de reflexionar sobre los diversos bienes/fines que determinarán sus acciones.

---

1 E-mail: maxiloria@yahoo.com.ar

2 MacIntyre, Alasdair, *Animales Racionales y Dependientes... Por qué los seres humanos necesitamos virtudes*, Paidos, Barcelona, 2011.

3 MacIntyre, A., o.c., pág. 135.

> …los procedimientos del ámbito público del individualismo liberal […] definieron un nuevo artificio social y cultural, el "individuo". En el razonamiento práctico aristotélico es el individuo en cuanto ciudadano el que razona; en el razonamiento práctico tomista es el individuo en cuanto investigador de su propio bien y del bien de su comunidad;[…] pero en el razonamiento práctico del liberalismo moderno es el individuo en cuanto individuo el que razona.[4]

Describamos brevemente las características propias de esta forma de discurrir práctico predominante en nuestra cultura. Según MacIntyre, el discurrir práctico del liberalismo tiene su primer principio (su premisa mayor) en el reconocimiento, por parte de un individuo, de la necesidad -y la urgencia- de satisfacer una determinada preferencia: un deseo particular "sacude" a la persona y la reflexión práctica se pone entonces en marcha con el solo propósito de discernir, dadas las particulares circunstancias, cuál es el mejor medio más eficaz para alcanzarlo.

> ...lo bueno se refiere a la satisfacción del deseo: lo bueno, según mi juicio, es lo bueno para mí, lo bueno para mí es la satisfacción de mis preferencias y lo que es mejor para mí es maximizar la satisfacción de mis preferencias. Es decir: el individuo comienza por identificar su bien individual y preguntarse por los medios que debe emplear para conseguirlo.[5]

Como se pone de manifiesto, se trata de un razonamiento cuya principal "virtud" consiste en el desarrollo de una cierta astucia práctica vinculada con el logro de objetivos concretos (no se cuestiona aquí si dichos fines son, o no, racionalmente justificables).

La preeminencia de esta forma de encarnar la praxis nos invita directamente a preguntarnos por el papel de las normas en la cultura liberal. Según MacIntyre, las normas de convivencia no cumplen aquí una función educativa -y preventiva- en orden a la conquista de un bien común socialmente compartido. Para el hombre liberal las normas son útiles porque, si bien es verdad que pueden "frenar" la inmediata satisfacción de los particulares deseos, a largo plazo posibilitan que las preferencias subjetivas se cumplan en mayor medida que en un orden social carente de toda norma. Como puede observarse, el hombre liberal comprende adecuadamente la intrínseca racionalidad del "saber cooperar", pues la obediencia a las normas resulta adecuada para que uno satisfaga mejor sus preferencias.

Bajo la égida de este horizonte normativo, el individuo liberal tiende a establecer -sostiene nuestro autor- fundamentalmente dos tipos de relaciones sociales. Por un lado, están las relaciones de afecto asumidas con aquellos que no representan un obstáculo en la conquista de las propias preferencias. Este tipo de vínculo -señala MacIntyre- no es naturalmente debido a nadie que no haya sido libremente elegido. Para la cultura liberal carece de sentido la postulación de una cierta obligación moral que, a priori, una persona pueda tener con los miembros de su familia o comunidad. Por otro lado, están las relaciones de negociación (regidas por las normas del mercado) establecidas con todos aquellos que se muestran como poseedores de aquellos bienes reconocidos como indispensables para el logro de los propios objetivos. Ahora bien, estas formas de relación atraviesan no solo a los individuos; en ocasiones han regido también la política interna y externa de numerosos estados contemporáneos.

> El concepto de deuda no se aplica a ninguna relación o transacción que no haya sido asumida voluntariamente. Toda persona es libre de calcular qué es lo mejor según su interés, y es libre para elegir los vínculos afectivos que vaya a tener con los demás. Por lo tanto, desde esta perspectiva, la relación que una persona tiene con los demás puede ser de dos clases. Por un lado, están las relaciones definidas y justificadas por las ventajas que las partes obtienen de la relación: son relaciones de negociación […] Por otro lado, están las relaciones que resultan de la simpatía, de vinculaciones afectivas voluntariamente aceptadas […] Esta perspectiva no la han adoptado exclusivamente los teóricos de la economía y la filosofía. Más de un gobierno ha justificado su política basándose en esos principios.[6]

Regresamos aquí al punto de partida del presente apartado, pues la búsqueda de manipulación y dominación de los otros que, desde la óptica macintyreana, "por lo general" predomina actualmente

4 MacIntyre, A., *Justicia y Racionalidad*, Ed. EUNSA, Navarra, 2001, pág. 323.

5 MacIntyre, A, *Animales Racionales y Dependientes*, o.c., pág. 134.

6 Ibíd. págs. 135-136.

en nuestras sociedades, viene a expresarse como el fruto inevitable de las formas de relación, predominantemente astutas y emotivistas, arriba explicadas.

> El emotivismo conduce inevitablemente a tentativas de manipulación recíproca, en las que cada uno busca imponer sus propias preferencias [...] es imposible que desde los parámetros del emotivismo se pueda esperar alcanzar que personas con preferencias distintas o enfrentadas, puedan tratar de relacionarse sin tratar de influirse recíprocamente, los intentos de manipulación están garantizados.[7]

Afortunadamente, las relaciones de poder no constituyen la única salida en la vida de nuestras comunidades familiares y sociales.

II Vínculos de Reciprocidad

En contraposición a las relaciones de dominio constituidas a partir de una concepción meramente individual del ser humano, los vínculos de reciprocidad han de sustentarse en la convicción de que el hombre es -en términos de MacIntyre- no solamente un ser racional autónomo, sino también -y fundamentalmente- un animal dependiente; es decir, un tipo de ser que solo podrá alcanzar su pleno desarrollo en la medida en que reconozca, asuma, y logre ser capaz de construir, verdaderos vínculos comunitarios con sus semejantes. El propio bien no es algo que pueda lograrse en independencia, y a costa de, el bien de los demás. Un ser humano florece solo a medida que florece la comunidad en la que se encuentra inserto. En este sentido, el discurrir práctico de una persona que llega a ser capaz de comprender su pertenencia a una comunidad familiar y social como algo constitutivo -y constituyente- de su ser, no tiene su principio (como en el razonamiento liberal) en la búsqueda irreflexiva de subjetivas preferencias, sino en una cierta noción de bien humano que se alcanza como fruto de la deliberación comunitariamente compartida. Asimismo, el compromiso que un ser humano está llamado a tener con los demás miembros de su comunidad no es para MacIntyre una cuestión de libre elección y mera simpatía:

> ...las relaciones de reciprocidad [...] conllevan compromisos, que en algunos aspectos son incondicionales, no sólo con una cierta diversidad de bienes, sino también con esos otros individuos junto con los cuales se busca el bien común.[8]

En este punto de nuestro desarrollo surge inevitablemente la pregunta por las concretas condiciones que puedan hacer posible la realización de esta forma de lazos comunitarios. MacIntyre expresa una respuesta categórica a esta cuestión: los vínculos de reciprocidad solo podrán construirse mediante la asunción las virtudes, entendidas al modo de la tradición aristotélico-tomista.

> ...los individuos y las comunidades solo pueden florecer de un modo específicamente humano mediante la adquisición y el ejercicio de las virtudes.[9]

Según pusimos arriba de manifiesto, el ser humano ha de ser comprendido como un animal racional y dependiente. Consecuentemente con ello, una adecuada educación en las virtudes deberá asignar un lugar preponderante no solo a las virtudes tradicionales, sino también a un conjunto de hábitos denominados por MacIntyre virtudes del reconocimiento de la dependencia. Se trata de cualidades morales que nos posibilitan reconocer la imperiosa necesidad que tiene todo ser humano de sus semejantes para florecer. Por tanto, el ideal moral aquí propuesto no es pues un ideal de autosuficiencia, sino otro en el que puede reconocerse sin tapujos la debilidad intrínseca de la condición humana.[10]

En este sentido, MacIntyre propone una virtud particular, la cual ha de considerase algo así como la "marca indeleble" de la reciprocidad comunitaria. Esta virtud constituye una cierta conjunción entre la virtud de la justicia y la virtud de la generosidad: es la justa-generosidad debida al prójimo (principalmente a los miembros de la propia comunidad, pero también al extranjero) que se encuentra en situación de necesidad, ya sea material, física o afectiva. La justa-generosidad se expresa fundamentalmente

7 Pardo Manrique, Román, *Dos filósofos conversos amigos de la virtud*, Ed. Monte Carmelo, pág. 135.

8 MacIntyre, A, *Animales Racionales y Dependientes*, pág. 184.

9 Ibíd. pág. 133.

10 Ibíd. pág. 142.

en la consideración atenta hacia los otros, en una forma de reconocimiento que busca no solo apaliar necesidades materiales y físicas sino también -y primordialmente- procurar que las personas excluidas encuentren un lugar (su lugar) en las relaciones comunitarias.

> Cuando las necesidades materiales más urgentes han sido satisfechas, lo que una persona necesita con mayor urgencia es ser admitido o readmitido en alguna posición reconocida dentro de una red de relaciones de reciprocidad comunitarias, donde se le reconozca como miembro activo de una comunidad deliberativa.[11]

Según vimos, las relaciones de poder eran la necesaria consecuencia de un razonamiento práctico fundado en el cálculo egoísta de la maximización de subjetivas preferencias; en contraposición, los vínculos de reciprocidad se sustentan en una forma de concebir la praxis ajena a todo cálculo:

> La justa-generosidad exige que no se hagan cálculos en un sentido concreto: no puede esperarse una proporcionalidad entre lo que se da y lo que se recibe [...]; y no existen límites determinados de antemano para lo que uno esté obligado a dar, y que puede exceder en mucho a lo que se ha recibido: no es posible calcular lo que uno debe dar a partir de lo que ha recibido.[12]

Conclusión

Ya para finalizar esta comunicación, creemos valioso señalar las tres condiciones a las que, según MacIntyre, debe ajustarse un orden político para que en su interior puedan surgir los vínculos de reciprocidad. En primer término, dicho orden debe ser la expresión política de una manera común de pensar, fruto de una deliberación (institucionalizada) compartida por todos los miembros de la comunidad, de forma tal que las acciones de la comunidad puedan ser vistas como obra del conjunto. En segundo término, la justa-generosidad debe constituir una de las virtudes fundamentales de dicho orden. MacIntyre distingue aquí las normas comunitarias establecidas entre personas independientes -las cuales deben regirse por una forma de justicia en la que cada uno reciba en proporción a su contribución al bien común.[13] Y las normas establecidas entre quienes tienen capacidad dar y quienes se encuentran en una situación transitoria -o permanente- de dependencia. Las exigencias deben ser aquí tales que cada uno, según su capacidad, de generosamente a las personas condicionadas todo aquello que ellas necesiten. Se trata de una forma de vida donde se tiene en cuenta el mérito, pero también la necesidad.

Por último, debe garantizarse el hecho de que en la comunidad tengan voz no solo los razonadores independientes, sino también aquellos que solo pueden ejercer un razonamiento limitado, o están (a causa de una discapacidad profunda) totalmente carentes de voz propia (de aquí la necesidad de que existan personas capaces de representarles). El interés de la comunidad en el cumplimiento de estos principios se debe al reconocimiento, por parte de sus miembros, del hecho de que todos los seres humanos fuimos, somos o seremos, en mayor o menor medida, seres dependientes.[14]

MacIntyre reconoce que las características propias del estado liberal moderno resultan intrínsecamente incompatibles con la construcción de vínculos sociales, fundados en las virtudes, como los descriptos en el párrafo precedente. No obstante, dichas formas de relación pueden ser hoy asumidas por lo que MacIntyre denomina comunidades intermedias entre la familia y el estado, tales como parroquias, círculos de estudiantes y graduados universitarios, sociedades barriales, clubes, etc. Es precisamente en dichas comunidades intermedias dónde actualmente puede (y debe) intentar vivirse de un modo que oponga resistencia a los vínculos de poder y dominación surgidos de las prácticas políticas y económicas liberales.

El Estado moderno no es capaz de ofrecer un marco político moldeado por la justa generosidad que es necesario para alcanzar lo bienes comunes de las redes de reciprocid [...] Ese lugar lo debe ocupar

---

11 Ibíd. pág. 150.

12 Ibíd. pág. 149.

13 Dicha forma de Justicia tiene su origen, según el autor, en la tradición de pensamiento aristotélica. Cfr. MacIntyre, A, *Justicia y Racionalidad*, o.c., cáp. VII.

14 Cfr. MacIntyre A., *Animales Racionales y Dependientes*, o.c., págs. 153-4.

una comunidad más o menos pequeña, en cuyo seno haya espacio para las actividades de la familia y del trabajo… [Esta comunidad]… Deberá fundarse en la consideración hacia cada individuo, cualquiera sea su discapacidad…pero a esa consideración tendría que añadirse el reconocimiento de que cada miembro de la comunidad puede enseñar algo a los demás tanto sobre el bien común como sobre el bien de cada uno, y que puede enseñar sobre ello algo que no podría aprenderse de ninguna otra manera.[15]

Bibliografía

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Ed. Gredos, Madrid, 1982.

MacIntyre, Alasdair, *Animales Racionales y Dependientes… Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Ed. Paidos, Barcelona, 2001.

MacIntyre, Alasdair, *Justicia y Racionalidad*, Ed. EUNSA, Navarra, 1994.

-----, *Tras la Virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 2001.

15 Ibíd. págs. 159-160.

Democracia Deliberativa, Pluralismo y Conflicto. Entre los zorros y los erizos[1]

Guillermo Lariguet[2]

1 Introducción

En filosofía política los diversos modelos de democracia deliberativa se han convertido en parte central de la agenda filosófica de discusión contemporánea.

Se piensa que en su versión procedimentalista la democracia deliberativa nos pondría en una mejor situación epistémica[3] respecto de cuál pueda ser la respuesta correcta para nuestros problemas morales y políticos. A esto se añade que un consenso obtenido sobre la base de un intercambio imparcial de razones puede constituir una de las condiciones necesarias de la legitimidad política.

Esta visión ideal de la democracia, con todo, tiene que enfrentar diversos retos. Uno principal se imbrica con el tema del multiculturalismo.[4] Por multiculturalismo entiendo la existencia de una sociedad que puede estar fragmentada por una diversidad de posiciones culturales e identidades particulares. Creo que se puede mostrar cómo esta diversidad cultural puede llevar naturalmente a una diversidad o pluralidad valorativa. Para esto supongamos, por mor de la argumentación, que cada cultura puede adoptar sus propios compromisos valorativos y normativos. Estos compromisos que desembocan en un pluralismo valorativo pueden ser la fuente de los principales conflictos y desacuerdos axiológicos que las sociedades contemporáneas enfrentan. Por ejemplo, hay autores[5] que nos muestran cómo operan estos desacuerdos y conflictos en un caso como el del niño Marcos, un testigo de Jehová, que se negaba, junto con sus padres, a una transfusión de sangre necesaria para preservar su vida (y no había caminos alternativos a la transfusión). Los distintos jueces que intervinieron en primera medida obligaron a la transfusión, la cual se hizo imposible debido a la fuerte resistencia del niño, resistencia avalada por sus padres en deferencia a su religión. Por la falta de transfusión y debido a las complicaciones que el niño ya acarreaba, falleció. Ante esto, y en segunda medida el Tribunal Supremo condenó a los padres por sentencia del 27 de junio de 1997 por el delito de homicidio con la circunstancia atenuante, muy cualificada, de ofuscación o estado pasional, a la pena de dos años y seis meses de prisión y al pago de costas correspondientes. Mientras que en tercera medida el Tribunal Constitucional resolvió conceder el amparo presentado por los condenados, declarando vulnerado en el caso el derecho a la libertad religiosa y decidió, en consecuencia, anular la decisión del tribunal Supremo. Entonces, mientras un grupo de jueces privilegiaban el derecho a la vida, me refiero a los jueces que obligaron a la transfusión y luego los que impusieron una condena por homicidio a los padres, los jueces constitucionales, que intervinieron en última medida, dieron mayor peso a la libertad religiosa en detrimento del derecho a la vida de Marcos.

El caso de marras atestigua cómo las diferencias culturales, en este caso adscribir a cierta religión, impactan en la diversidad de valores que se sostienen, valores que pueden entrar en conflicto y suscitar desacuerdos axiológicos profundos.

Aquí voy a asumir que la democracia deliberativa señala un noble horizonte. Supondré que la deliberación, el intercambio de argumentos y el consenso racional son condiciones cuando menos necesarias de la legitimidad política de un sistema que aspire a la obediencia. Empero, sobre el trasfondo de la diversidad de valores, voy a mostrar la existencia de dos actitudes divergentes frente a este dato. Estas

1 Quiero agradecer los comentarios críticos que los profesores Hugo Seleme, Miguel Polo y Roberto Follari hicieran a la versión previa que presenté en el coloquio.

2 CONICET - IDH - UNC. E-mail: gclariguet@gmail.com

3 Estlund, David, *La Autoridad Democrática. Los fundamentos delas decisiones políticas legítimas*, Siglo xxi Editores, Bs As, 2011.

4 Véase Kimclicka, Will, *Ciudadanía Multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.

5 Moreso, José. J. "Conflictos entre derechos constitucionales y maneras de resolverlos", *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, clxxxvi, 2010, pp. 822-823.

actitudes son las de los zorros y los erizos. Dicho ahora de modo más bien laxo, mientras los primeros son "pluralistas valorativos", los segundos son "monistas", es decir, creen en la posibilidad de agrupar y ordenar valores diversos en una visión unificada del valor en general. Antes que nada se hace imperioso aclarar que el esquema de distinción que presentaré entre ambas actitudes presupone una simplificación del complejo debate entre ambas posturas. Pero por razones de simplicidad y agilidad en los argumentos, voy a dejar a un lado esta complejidad.[6]

Ahora bien, "muchas cosas sabe el zorro, pero el erizo sabe una sola y grande" fue la misteriosa frase del poeta griego antiguo Arquíloco. Con Isaiah Berlin[7] nos acostumbramos a pensar que esta metáfora literaria es útil para pensar en los partidarios del pluralismo de valores (los zorros) y del monismo valorativo (los erizos). La metáfora tiene notorias implicaciones para el análisis de un tema recurrente de la filosofía práctica: el conflicto de valores que puede experimentar un solo individuo o, como ocurre en sociedades pluralistas, entre distintos individuos. Esto es así por cuanto los zorros son sensibles al pluralismo y al conflicto y cuestionan la existencia de un consenso sólido para todas nuestras cuestiones normativas, mientras que los erizos declaran aparentes los conflictos y confían en salidas armoniosas para nuestros desacuerdos. En este trabajo mi propósito consistirá en conectar la preocupación por la democracia deliberativa y contrastarla con el dato del pluralismo y el conflicto de valores. Las líneas maestras del trabajo partirán de destacar el valor de las reglas de racionalidad argumental que deben presidir y orientar un consenso racional. Antes de sumergirme en el mundo de los zorros y los erizos plantearé, a grandes rasgos, cuáles son los inconvenientes que emergen para el ideal del consenso racional en nuestras democracias. Concretamente, mostraré cuáles son los principales problemas que están en el subsuelo del consenso visto como base para la respuesta correcta para nuestros problemas normativos. Seguidamente presentaré el núcleo del pensamiento de los zorros y los erizos para concluir con un balance final de este trabajo. Mi idea global para este artículo, que asomará recién al final del trabajo, consiste en defender una "tercera mejor posición" que supere la oposición entre zorros y erizos y se articule en una filosofía pública de discusión y búsqueda de solución de conflictos en nuestras democracias.

II Los zorros

Como se dijo al comienzo, "muchas cosas sabe el zorro…". Esta metáfora se ha hecho equivalente a una mentalidad pluralista en materia de valores. En este terreno, seguiré a una convencida pluralista como Susan Wolf[8] para quien, el pluralismo, en ética, se vincula con la perspectiva de "que hay una irreductible pluralidad de valores o principios que son relevantes para el juicio moral". Según Wolf[9] el pluralismo implica que "no hay principio o procedimiento de decisión que pueda garantizar una única y determinada respuesta para cada cuestión moral que involucre la elección entre diferentes valores fundamentales o principios".

La mayor evidencia de que no existe una única y determinada "respuesta correcta" está dada por el *factum* del "desacuerdo axiológico" sobre cuestiones como la acción afirmativa, la eutanasia, la clonación reproductiva, el aborto o la pena capital, para citar sólo algunos ejemplos característicos. Según Wolf[10] el pluralismo reconoce la legitimidad del desacuerdo moral sin caer en el relativismo.[11]

Aceptar el pluralismo conlleva la idea de que cuando hay diversos valores ellos no se solapan para sumar una única respuesta correcta para cada cuestión moral. Los valores no forman un orden completo

6 Esta complejidad obedece a la diversidad de posturas al interior de estas actitudes. Por ejemplo, hay pluralistas como Rawls que adoptan como "punto de partida" el "*factum* del pluralismo" pero apuestan, al final del recorrido, a un consenso superpuesto y a un orden de prioridad para principios políticos en conflicto. O, para el caso de los erizos, hay utilitaristas que aceptan la posibilidad de genuinos conflictos surgidos del empate entre las magnitudes que se le asignan a dos valores conflictivos. Aquí no entraré en esta cuestión que abordo en Lariguet, G. *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*. Prólogo de Manuel Atienza, Palestra-Temis, Lima-Bogotá, 2008.

7 Berlin, I. *El Erizo y el zorro*, Muchnik editors, Barcelona, 1982.

8 Wolf, op.cit, p. 785.

9 Wolf, op.cit, p. 785.

10 Wolf, op.cit, p. 787.

11 Véase Lariguet, Guillermo, "Las tensiones internas del pluralismo moral", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, Nº 44*, 2011 c, pp. 170-172.

bien ordenado. Antes bien, podría hablarse de "*pockets*" de indeterminación. Puede haber casos en los cuales haya buenas razones para una posición y buenas razones para otra posición incompatible y no exista un súper principio y perspectiva desde la cual se pueda hacer un balance objetivo.

Wolf[12] pone el ejemplo de la cultura *amish* tal como es narrada por la película "Testigo" protagonizada por Harrison Ford y dirigida por Peter Weir. En esta película un detective (Harrison Ford) llamado John Brook tiene que convivir por un tiempo en la cultura *amish* escondido de unos criminales. Brook es presentado como un oficial apegado a su deber. Un día en que Brook va con algunos *amish* al pueblo ocurre que un provocador hostiga a Daniel, un *amish*, de forma reiterada, mientras Daniel se somete al abuso sin respuestas agresivas. Frente a esto, Brook, que no tolera la situación, golpea en la nariz al bravucón. En la película queda muy bien pintada la colisión entre dos sistemas morales opuestos: uno pacifista, el de los *amish* y otro que acepta la violencia a veces como una respuesta adecuada a cierta situación, la cultura de Brook. Aquí es donde, dice Wolf[13], el pluralismo encarna cierta forma de relativismo cuando señala que, en relación a su sistema, la respuesta de Daniel es correcta y lo mismo puede decirse de Brook con relación a su propio sistema cultural. El pluralismo encarnaría cierta clase de relativismo para Wolf[14] en el sentido de que "la corrección o incorrección a partir de la cual se puedan derivar requerimientos y prohibiciones morales no serían en sí mismos derivables de un conjunto de principios, valores y patrones de pensamiento que puedan ser justificados sobre fuentes que son independientes de la cultura". Según Wolf,[15] aun si puede haber verdades morales concernientes a valores, principios y patrones de razonamiento que todas las culturas tengan razón para aceptar o rechazar, tomadas juntas estas verdades pueden ser insuficientemente precisas y bien ordenadas como para producir un conjunto de principios que puedan ser conjugados con un conjunto de datos evaluativos que generen una código moral determinado". En un "primer nivel" el pluralismo reconoce la posibilidad de que haya buenas razones para apoyar cada una de las diversas posiciones conflictivas sobre un tema específico[16] y no haya una razón o principio que pueda determinar una elección entre ellas y, en un "segundo nivel", el pluralismo admite que esta misma situación pueda actuar no sólo a nivel de individuos sino de completos sistemas morales. Con todo, como ya se señaló, para Wolf esta clase de relativismo que implicaría el pluralismo con respecto a sistemas morales no desemboca en un relativismo subjetivista del todo vale sino que se mueve dentro de cierta infraestructura objetivista o, por lo menos, "anti subjetivista". Es decir, es un relativismo "benigno", superficial a nivel de culturas, pero esto no rechaza la posibilidad de valores compartidos a nivel profundo por diversas culturas o al interior de una cultura.

III Los erizos

"El erizo sabe una sola cosa y grande" es una metáfora que ha sido equiparada con la idea de la "unidad indivisible del valor". Un partidario emblemático de esta posición es Ronald Dworkin[17] para quien la posición de los zorros ha tenido una influencia negativa en la filosofía práctica y ha condenado a los erizos a posiciones consideradas como *näive*, charlatanas o peligrosas.[18] La idea de Dworkin es que los valores forman departamentos (la moralidad personal, la moralidad pública, el Derecho, etc.) mutuamente integrados.

Si, por ejemplo, la libertad y la igualdad, valores políticos y morales de nuestras democracias, están en perenne conflicto como sostenía Berlin, ello obedece a que no disponemos de la mejor interpretación conceptual que nos conduzca a una concepción de la libertad y la igualdad donde éstas, lejos de contradecirse, se refuerzan mutuamente.[19] Así, desde este punto de vista, imponer impuestos

12 Wolf, op.cit, p. 792.

13 Wolf, op.cit, p. 794.

14 Wolf, op.cit, p. 795.

15 Wolf, op.cit, pp. 795-796.

16 Gutmann, A y Thompson, D, "Moral conflict and Political Consensus", *Ethics*, Vol. 101, 1990, p. 72.

17 Dworkin, R. 2011. *Justice for Hedgehogs*, Belknap Press of Harvard University Press, Harvard, p. 1.

18 Dworkin, op.cit, p. 2.

19 Dworkin, op.cit: 4 y capítulos 16 y 17.

a los ciudadanos no sería una ofensa para la libertad "negativa" si logramos una definición de libertad armónica con el valor de la igualdad. De modo paralelo, se ha dicho que la instauración de una democracia puede llevar a pisotear derechos de las minorías y que, además, la democracia mayoritaria es incompatible con la legitimidad del control judicial de constitucionalidad que está en manos de una élite. Siguiendo el espíritu de su obra, Dworkin[20] señala que este conflicto entre mayorías y minorías se puede saldar con una mejor concepción de la democracia; una concepción de la democracia como asociación (*partnership*) que supere la concepción mayoritaria o estadística. En esta concepción, los miembros actúan como compañeros o socios en una asociación que actúa como un todo guiada por los principios de igual consideración y respeto por los derechos de todos los miembros.

En este marco, y para regresar brevemente a los casos que he ejemplificado en este trabajo (el del niño Marcos y el de los *amish*), no sé qué diría exactamente sobre ellos Dworkin. Pero si es un erizo de cabo a rabo podría decir, por ejemplo, en el caso del niño Marcos que la libertad religiosa de los padres no involucra el derecho a dejar morir al hijo así porque sí; en todo caso, los padres deberían articular una excepción ante el ministro de su culto, de modo de tornar compatibles libertad religiosa y derecho a la vida. En el caso de los *amish* y Brook, Dworkin tendría que achicar la brecha cultural y valorativa entre ambos diciendo, por ejemplo, que los *amish* son enemigos de la violencia injustificada pero no deberían admitir que un miembro de su comunidad sea martirizado hasta la muerte sin defenderse.

Ahora bien, Dworkin[21] cree que él no se comporta como Procusto con sus víctimas si en vez de encontrar conflicto encuentra armonía y coherencia en sus construcciones filosóficas. Supóngase que estamos frente al siguiente caso.[22] Un colega te pide que le comentes un borrador de su libro y tú encuentras que el libro es malo. Serás cruel si le dices lo que realmente piensas y deshonesto si no lo haces. Frente a este típico conflicto moral que puede presentársele a un sujeto, las preguntas que se siguen son dos. Primero, ¿se sigue de aquí que no hay respuesta correcta a la pregunta acerca de lo que tú debes hacer? Segundo, ¿están realmente en conflicto la amabilidad y la honestidad? Respecto de la primera cuestión, Dworkin[23] cree que es importante distinguir "incerteza" o "incertidumbre" de "indeterminación". Por supuesto, admite Dworkin, que tú podrías estar incierto acerca de qué es lo mejor que se puede hacer en este caso; sin embargo, ello no es lo mismo que negar que haya una mejor interpretación disponible que nos determine qué se debe hacer todas las cosas consideradas. Por tanto, la indeterminación necesita de un juicio moral sustantivo que niegue la posibilidad de respuesta correcta. Y este juicio -que expresa lo que Dworkin llamaría un escepticismo "interno"- es también un juicio moral que tiene que competir con otras versiones -como la versión interpretativista dworkiniana- que sí apuesta a la posibilidad de articular la mejor respuesta posible dado el refinamiento de nuestros conceptos y valores morales.

La respuesta de Dworkin[24] a la segunda cuestión es que, si él está en lo correcto en cuanto a la "unidad del valor", entonces, dice, "debo negar el conflicto". Mi pretensión, alega Dworkin,[25] no es simplemente que podamos traer nuestros juicios morales a una suerte de equilibrio reflexivo o establecer prioridades entre los valores. Lo que yo quiero defender, nos dice, es "la pretensión más ambiciosa de que no hay genuinos conflictos en los valores que necesiten esta adjudicación". Las dos cuestiones que él plantea se resuelven positivamente en su concepción que parte de la necesidad de "refinar nuestras concepciones de los dos valores"[26] de modo tal que no entren en conflicto; este refinamiento debe estar guiado por la "dirección de nuestro pensamiento hacia la unidad y no hacia la fragmentación".[27] Estos conflictos son en realidad aparentes o ilusorios una vez que logramos una reordenación conceptual de nuestros valores donde el conflicto sea eliminado.[28]

20 Dworkin, op.cit, pp. 4-5;384.

21 Dworkin, op.cit,p. 5.

22 Dworkin, op.cit,p. 118.

23 Dworkin, op.cit, p. 118.

24 Dworkin, op.cit, p. 119.

25 Dworkin, op.cit, p. 119.

26 Dworkin,op.cit, p. 119.

27 Dworkin, op.cit, p. 119.

28 Dworkin, op.cit, p. 120.

IV Balance final

En este trabajo he partido del ideal de la democracia deliberativa consistente en resolver nuestras contiendas valorativas mediante un intercambio de los mejores argumentos. He resaltado la importancia del procedimiento racional de deliberación y el valor del consenso racional. He sostenido que en la base de este consenso reposa el ideal de respuesta correcta para nuestros problemas normativos.

A pie seguido he indicado cómo la diversidad cultural, transportada al plano de la diversidad valorativa, conecta el multiculturalismo con una potencial pluralidad de valores en conflicto.

He mostrado cuáles son los inconvenientes para formular la tesis de "una" respuesta correcta para nuestros problemas normativos una vez que atendemos al dato del pluralismo, el conflicto y la inconmensurabilidad de valores.

Como sobre estos temas no existe una posición unívoca he dividido el mapa de discusión en dos actitudes sobre las que llamaba la atención el poeta Arquíloco: los zorros y los erizos. En aras de la simplicidad del mapeo de la discusión, he sostenido que, mientras las primeras aceptan el dato de que el pluralismo desemboca en conflictos de valores para los que no hay necesariamente una respuesta correcta siempre, para los segundos los conflictos son aparentes y la mejor interpretación disponible es el arma adecuada para rasgar el velo de la apariencia.

Las posturas que he descripto, se podría decir, esquematizan conceptualmente el mapa de la discusión contemporánea en torno a los conflictos de valores. Como tales, tienen implicaciones sustantivas, en tanto reconvertidas en teorías morales de "primer orden", en la discusión de cómo se deben enfrentar los conflictos de valores, principalmente en sociedades democráticas. Se me ocurre que, al respecto, podrían esbozarse posturas diferentes que representarían la manera en que se podrían enfrentar los conflictos. No estoy seguro de que las posturas que voy a dibujar a continuación tengan una relación necesaria o uno a uno con cada una de las respectivas posiciones de zorros y erizos. Es más, mi pintura de los zorros y los erizos ha intentado ser un gran fresco. Una pintura con más detalles seguramente debería trazar más distinciones internas en cuanto a posiciones y matices internos entre el grupo de los zorros y los erizos. En efecto, para los zorros embanderados en una postura liberal tradicional de corte pluralista, podrían concluir que allí donde no sea factible encontrar un principio objetivo que sea independiente de lo que somos, el Estado debe retirar su acción o intervención en conflictos de valores. Probablemente ésta podría ser la actitud natural de los zorros. Frente a los desacuerdos profundos que suscitan conflictos surgidos de posiciones incompatibles en temas como el del niño Marcos de la introducción o en cuestiones como las del aborto, la eutanasia, la pena capital o el espectro de la justicia social, el Estado debe guardar neutralidad e imparcialidad dejando las cosas como están y confiando en el libre arbitrio de cada individuo. Esto en principio pareciera cuajar con una visión liberal del Estado en tanto éste guarda neutralidad frente a debates sustantivos que suscitan posturas inconciliables. Sin embargo, parece estar aquejado de un problema. Cada vez que se presenta un conflicto de esta clase, las decisiones de los ciudadanos ingresan en una suerte de permisión o situación de "indiferencia" moral, donde el Estado guarda deliberadamente silencio. Alguien podría pensar que entonces el Estado termina cohonestando una creciente pérdida de significación o relevancia de cuestiones morales sustantivas de importancia nodal como las que tienen que ver con la vida, la libertad, etc. Creo que aquí estamos frente a un posible dilema. O bien somos auténticos liberales que abrazan una genuina neutralidad pero diluimos la significación moral de las decisiones sustantivas sobre temas cruciales como el aborto, la eutanasia, la clonación, etc., o bien no somos auténticamente liberales, y admitimos una versión sustantiva de la moral que guíe al Estado a establecer regulaciones precisas sobre estas cuestiones, enajenándolas de la libre decisión de los ciudadanos, pero entonces podemos desembocar en un tipo de perfeccionismo moral problemático.

Para otra postura[29] lo central es evitar la conclusión de la primera postura. La primera postura, se podría afirmar, "precluye" o quita de la agenda de discusión pública y relega a la esfera privada las posturas

29 Sustentada por autores como Gutmann y Thompson, op.cit, pp. 64-88 y Wong, D. "Coping with Moral Conflict and Ambiguity", *Ethics*, Vol. 102, 1992, pp. 763-784.

incompatibles que surgen frente a ciertos conflictos de valores como los ejemplificados más arriba. Para la segunda postura, en cambio, es preciso lograr una "filosofía pública" que logre una deliberación "racional" y "pública" sobre estos conflictos donde cada parte respete la postura del oponente y que, con una finalidad cooperativa, esté abierto a dejarse influenciar por las mejores opiniones del adversario. La idea es lograr una resolución racional de los conflictos que agrupe un consenso razonado en tono a lo que se considera es la mejor postura normativa para resolver un conflicto valorativo. Y, por *default*, un acuerdo en el "desacuerdo" pero respetando las reglas y resultados de la deliberación democrática. En última instancia, esta filosofía pública debería ser capaz de explicitar o articular nuestros consensos sobre la unidad del valor y la coherencia interna entre sus distintos departamentos. La letanía de esta filosofía pública es que debemos ser sujetos activos en la búsqueda de coherencia y para ello el primer paso es escuchar seriamente las razones que a primera vista vemos como incompatibles con las nuestras. Esta postura me parece muy simpática pero podría encerrar, a su vez, un problema importante, a saber: exacerbar las ideas de unidad del valor, respuesta correcta siempre disponible y consenso racional a la mano. Todo esto además del importante dato de la insensibilidad de esta postura por cierta inevitabilidad de un componente trágico en ciertos conflictos.

Creo que lo más sensato se encuentra en el medio de las dos posturas que acabo de presentar. Una tercera mejor posición debería ser capaz de reconstituir lo más aceptable de las otras dos posturas. Aquí defiendo que esta tercera posición es la mejor y es posible. Sus características son las siguientes. En primer lugar, esta postura admite el pluralismo de valores, *mutatis mutandis*, suscripto por diversas familias de zorros. Admite, además, la existencia de auténticos conflictos (éstos no son aparentes) e, inclusive, que los mismos puedan exponer alguna forma severa de dilema que problematice una salida aceptable. Sin embargo, esta postura no termina avalando el simplemente "cruzarse de brazos". Un *convenant of reason*, para parafrasear a Isaac Levi, debiera meditar en qué instrumentos normativos podríamos refinar para enfrentar los conflictos. La cita de Levi, un pragmatista deweyano, no es casual Creo que, frente a conflictos recalcitrantes, hay que iniciar una investigación racional cooperativa, tal como ha sostenido también Ronald Dworkin. Las metas de esta investigación deberían consistir en resolver de manera racional los conflictos. La meta más fuerte se inspiraría en ofrecer herramientas para "superar los cuernos de las opciones en conflicto", logrando una especificación de los valores o principios conflictivos que los muestre como finalmente compatibles o coherentes. Sin embargo, esta meta, la más fuerte, podría admitir un "*second best*". Cuando no sea posible satisfacer la meta más fuerte, entonces deberíamos buscar por todos los medios a nuestro alcance, "mitigar el mal", es decir, lograr una decisión por el "mal menor". Esto significa reducir la significación o impacto del sacrificio de un valor importante desatendido.

Con lo que acabo de señalar, creo que podemos identificar los núcleos relevantes de la tercera posición que defiendo. Un punto de partida pluralista con una filosofía pública de la búsqueda cooperativa y el intento de solución de conflictos guiado por una investigación racional y cooperativa sostenida por dos metas: o bien la compatibilización, o bien la salida por el mal menor.

Sin embargo, aquí no acaba la historia. Una sensibilidad por el pluralismo y el conflicto, como la que tienen ciertos zorros, debería volvernos humildes y aceptar la posibilidad de grados de "tragedia" para los conflictos. El hecho de que, por ejemplo, identifiquemos ciertas reglas de prioridad o balance entre valores o principios conflictivos, no debería negar la posibilidad de que haya sacrificio o pérdida moral, que las decisiones a veces no puede evitar malas consecuencias, etc. Ser sensibles a lo trágico, empero, no nos fuerza a aceptar pasivamente nuestro destino. Podemos aprender de estos problemas con la finalidad de arreglar a futuro de otra forma nuestras vidas personales (a nivel privado) o de reformular nuestras prácticas e instituciones (a nivel público).

Como he sostenido alguna vez,[30] los conflictos trágicos se conectan con un péndulo que va desde los desafíos -a veces enormes- a las esperanzas de cambiar para mejor nuestras vidas o nuestras prácticas.

30 Lariguet, G. "The concept of tragic conflicto: between challenge and hope", *Facing Tragedies*, Vol. II, Sedmak, Neumaier, Hamilton, Schweiger (Eds), Wien, 2009.

Democracia y soberanía popular: una justificación conceptual de los aportes de la teoría de la democracia deliberativa al estado de derecho desde el punto de vista republicano

Santiago Prono[1]

Introducción

La democracia deliberativa constituye una teoría de raigambre claramente alemana que en los últimos años se ha desarrollado de manera significativa, fundamentalmente en el contexto anglosajón de la Filosofía política. Cada vez es mayor la cantidad de artículos y libros que se publican dedicados al análisis de la democracia desde este punto de vista.[2] En el caso de J. Habermas, esta teoría comporta un sentido reconstructivo que se apoya en los presupuestos filosóficos de una teoría del discurso y de la acción social valiéndose de un concepto de racionalidad comunicativa como condición ineludible para la justificación de pretensiones de validez. De acuerdo con esto, la política deliberativa adopta un carácter normativo que da cuenta de un procedimiento decisorio intersubjetivo en el marco del cual los interlocutores discursivos involucrados se orientan a alcanzar consensos racionalmente motivados como consecuencia de una búsqueda cooperativa por los mejores argumentos.

Uno de los rasgos conceptualmente característicos del marco teórico de la democracia deliberativa, es que esta se sitúa de manera equidistante entre las tradiciones liberal y republicana de la política que implica una transformación discursiva de algunos de los principios fundamentales de estas corrientes de pensamiento político, por lo que no se trata de una simple incorporación o síntesis de los mismos. Una pregunta que en tal sentido cabe entonces realizar, es de qué manera esto contribuye al mejoramiento del desempeño de las instituciones del estado democrático de derecho. El presente trabajo ensaya una respuesta desde el punto de vista republicano, explicitando y/o definiendo el modo en que esta concepción de la política deliberativa incorpora sobre la base de la teoría del discurso el principio rousseauniano de la soberanía popular que, veremos, constituye una de las condiciones que permite justificar (y consolidar) sus aportes a dicho estado de derecho.

La estructura expositiva de los argumentos propuesta para analizar este tema y justificar la respuesta al interrogante planteado es la siguiente. Luego de una presentación general de la democracia deliberativa de Habermas (1.), se exponen los fundamentos en base a los cuales esta teoría política se sitúa entre el liberalismo y el republicanismo incorporando principios fundamentales de estas concepciones de la política, aquí tematizadas en el marco de la lectura habermasiana de las mismas (2.). Seguidamente se analiza de qué modo, y en base a sus presupuestos filosóficos, la democracia deliberativa recepta el principio republicano de la soberanía popular (3.), lo cual permite explicitar, y justificar, (parte de) sus contribuciones para la consolidación de la democracia (4.). Las conclusiones finales sólo estriban en un breve resumen del tema analizado y de los resultados alcanzados (5.).

Democracia deliberativa. Una (breve) introducción

La idea de democracia implica, a la vez, un concepto descriptivo y normativo. Es descriptivo porque da cuenta del modo en que se toman las decisiones en un estado democrático, por ejemplo en el Parlamento donde se discute sobre determinadas cuestiones; pero también, y fundamentalmente, es normativo porque exige que las decisiones del gobierno sean el resultado de la participación, directa o indirecta, de los ciudadanos como uno de los criterios de su legitimación política. Ahora bien, el concepto habermasiano de la democracia deliberativa también implica deliberación, intercambio de opiniones antitéticas que, al menos en principio, tienen que confrontarse en términos de argumentos para intentar llegar a la mejor decisión posible y lograr acuerdos racionalmente motivados. Este modelo de la política

1 CONICET - UNL. E-mail: santiagoprono@hotmail.com

2 Cfr. entre otros, Forst, 2000; Benhabib 1996; Nino 1997; Estlund 1997, 1022; Cohen 1998; Elster 1998; McCarthy 1999; Bohman 2003; Gutmann y Thompson 2004; Dryzek 2005; Martí 2006a, 2006b.

deliberativa adopta un carácter normativo y procedimental (pero también substantivo) cuyo principio básico es el principio del discurso, que establece que las decisiones (en este caso) políticas solamente son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que ellas se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo en términos del intercambio (público) de argumentos en busca de un consenso.[3] Se trata, ante todo, de un modelo de toma de decisiones y de su correspondiente justificación (legitimación) intersubjetiva, que por principio se opone a toda pretensión de imponer determinadas posturas que se nieguen a exponer los fundamentos en los que se basa. De acuerdo con esto, y en relación con el punto de vista normativo, la democracia deliberativa no se limita a describir cómo es la realidad, o cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que en base a su procedimiento reconstructivo que explicita los presupuestos del discurso argumentativo mediante el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, esta teoría política descubre y establece las presuposiciones normativas que se constituyen en criterio de validez de tales decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos.[4]

Habermas se propone articular una concepción de la racionalidad mediante el análisis de los actos de habla orientados al entendimiento intersubjetivo que pretende articular el punto de vista universal y el socio-histórico. Así, el filósofo habla de una razón "históricamente situada", que si bien rechaza los meros contextualismos que derivan en posturas relativistas, por otro lado también se niega a adoptar posiciones puramente abstractas que pierdan de vista la facticidad propia del mundo de la vida (*Lebenswelt*).[5] En este marco, la teoría de la democracia deliberativa se basa en las reglas del discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento (y en última instancia de la estructura de la comunicación lingüística) que son reconstruidas por la pragmática universal del lenguaje:

> Es pues en nuestro contexto de intereses que con estas consideraciones del proceso democrático se establecen también los criterios o puntos de referencia (*die Weichen*) para una conceptualización normativa del Estado y la sociedad [...] que se basa, en última instancia, en la estructura de la comunicación lingüística y en el orden no sustituible de la socialización comunicativa (Habermas, 1994: 359-360).[6]

En este carácter reconstructivo que comporta esta teoría política expresa el trasfondo filosófico sobre el que Habermas basa el concepto de democracia deliberativa para abordar el problema de la fundamentación normativa de las decisiones políticas y del ordenamiento del estado de derecho.

Ahora bien, la teoría de la democracia deliberativa también pretende articular el desempeño de las instituciones formales del estado de derecho, que constituyen el contexto en el que se justifican y toman decisiones, con los aportes de la opinión pública y las organizaciones de la sociedad civil, que ocupan un lugar preponderante con pretensiones de influir en el ámbito de la política democrática, en el sentido de que constituyen el contexto de descubrimiento de los temas y problemas que afectan a la sociedad global y que tienen que ser analizados por aquellas instituciones formales de la democracia. Así, y sobre la base del reconocimiento institucionalizado de los presupuestos de la interacción discursiva, esta teoría

---

3 Este principio del discurso, también llamado "principio D" en el marco de la ética del discurso que comparten Habermas y Apel, se ha convertido en un término técnico específico de la Filosofía contemporánea, en especial a partir de su empleo en las obras de Habermas, que lo entiende como un examen crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada (Cfr. Habermas, 1971: 23 ss.). Tal examen, señala al respecto Maliandi, "es necesariamente dialógico y exige ante todo la simetría y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él" (Cfr. Maliandi, 2006: 231 ss. -esp. 234-).

4 En Habermas es necesario no confundir el uso del término "deber", o "tener que" (*müssen*), con el "deber" en el sentido del verbo alemán *sollen*, que comporta un sentido moral, porque con el uso de aquellos términos el autor sólo pretende dar cuenta de una necesidad lógica o pragmática explicitada a partir de la reconstrucción de los presupuestos operantes en la formulación de argumentos mediante el uso comunicativo del lenguaje. Hay que tener en cuenta que para el filósofo la "fuerza" de la normatividad y la racionalidad (entendida esta en el sentido de la racionalidad comunicativa) "se cortan y solapan (*überschneiden*) sobre el campo de la fundamentación de las convicciones morales que pueden obtenerse en un marco hipotético, y solamente puede guiarse por la débil fuerza de la motivación racional que en todo caso no puede por sí misma asegurar la traducción de las convicciones en acciones motivadas" (Habermas, 1994: 19; la cita está en De Zan, 2004: 59).

5 Cfr. Habermas, 1994: 390 ss.

6 Cfr. Habermas, 1999: 240.

política establece una conexión entre los espacios públicos formales e informales de la política, por lo cual se sitúa en una posición equidistante entre las concepciones liberal y republicana de la política, sirviéndose de algunos principios de cada una y diferenciándose de otros para integrarlos de una forma nueva y original en base a sus propios presupuestos filosóficos.

Política deliberativa (I): entre liberalismo y republicanismo

La articulación habermasiana entre la tradición liberal y republicana de la política se evidencia en su tesis de la identidad de origen entre, y respectivamente, estado de derecho y soberanía popular. Esta tesis afirma que si bien estas concepciones en un primer momento pueden entrar en conflicto, en realidad se presuponen mutuamente y se relacionan en términos de una implicación de tipo material.[7] En efecto, el principio del estado de derecho y de la soberanía popular se presentan como igualmente originarios, pues ninguno se deriva del otro, y por lo tanto tampoco hay necesidad de suponer que alguno tenga prioridad conceptual; esto significa que la autonomía privada y la autonomía pública se exigen la una de la otra siendo igualmente originarias e interdependientes:

> De hecho la razón práctica se realiza a sí misma en la forma de la autonomía privada no menos que en la forma de la autonomía pública. Ambas son medios y fines para la otra. […] Sólo el proceso democrático garantiza a los ciudadanos de la sociedad alcanzar el disfrute de iguales libertades subjetivas. Inversamente, sólo una asegurada autonomía privada de los ciudadanos de la sociedad pone a los ciudadanos del Estado en posición de un uso adecuado de su autonomía política. La interdependencia de estado de derecho y democracia pone en primer plano esta relación de complementación de la autonomía privada y [autonomía] del ciudadano: cada una consume los recursos que la otra representa (Habermas, 2009a: 175).[8]

En un lenguaje habermasiano ya antiguo, pero quizá aún no del todo extinguido u obsoleto para dar cuenta de sus concepciones filosóficas de fondo y relacionadas con la tradición hegeliano-marxista en la que el mismo se inscribe, podríamos hablar aquí de una relación dialéctica entre autonomía privada y autonomía pública, que si bien en una primera instancia las mismas se muestran en una relación de "tensión de fondo", en realidad esta desaparece cuando se adopta un punto de vista que supone, no una preferencia por alguna, sino la superación de tal relación en tanto que conflictiva a partir de asumir una tercera posición teórica que, más allá de la oposición liberalismo-republicanismo, y de los caracteres distintivos de cada una de estas doctrinas filosófico-políticas que, respectivamente, se conectan con el principio del estado de derecho y de la soberanía popular, encuentra su punto de apoyo en una teoría del discurso como la que sostiene Habermas, que constituye el trasfondo conceptual presupuesto por su teoría de la democracia (y también del derecho).[9] De este modo se evidencia entonces que en el contexto de la política deliberativa, con la que Habermas pretende situarse entre medio, y de manera equidistante, de las tradiciones liberal y republicana de la política, el estado liberal y el estado democrático son interdependientes en dos formas: en la dirección que va desde el liberalismo hasta la democracia, en el sentido de que se necesitan el reconocimiento de las libertades y el respaldo de los derechos para el correcto ejercicio de la democracia, y en la dirección opuesta, que va desde la democracia hasta el liberalismo, porque se necesita del ejercicio de la democracia para garantizar la existencia y persistencia de las libertades fundamentales. Por esto mismo señalaba N. Bobbio que es poco probable que un estado no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia, y también es poco probable que un estado no democrático limite su propio poder y garantice las libertades fundamentales; la prueba histórica de esta interdependencia, sostenía el filósofo italiano, "radica en el hecho de que el estado liberal y el estado democrático, cuando caen, caen juntos" (Bobbio, 1985: 23-24).

---

7 "Beide Begriffe sind interdependent, stehen in einer Beziehung der materialen Implikation" (Habermas, 2009a: 156). Habermas analiza, por ejemplo, el tema del control judicial siguiendo el abordaje de autores como F. Michelmann y C. Sunstein a fin de encontrar fundamentos para justificar la posibilidad de compatibilizar el principio de la soberanía popular y el del estado de derecho (cfr. Habermas, 2009a: 157 ss.).

8 Cfr. Habermas, 1994: 133-135, 1999: 253-255, 2001: 156, 2005: 275-314, 2009a: 156-159, 2009b: 87-139.

9 Cfr. Habermas, 1999: 231 ss., 1994: 324. S. Rummens también señala que "la tesis de la co-originalidad (de autonomía privada y pública) es esencial para el entendimiento del modelo deliberativo de la democracia" de Habermas (Rummens, 2006: 470).

Política deliberativa (II): la soberanía popular

En la mencionada tesis sobre la identidad entre el derecho y la democracia, el principio republicano de la soberanía popular adquiere un rol fundamental como complemento, necesario, de los espacios decisorios constitucionalmente reconocidos.

En este marco teórico la soberanía se hace efectiva a través del proceso de múltiples voces comunicativamente expresadas en un entendimiento intersubjetivo que conduce a decisiones mayoritarias racionalmente motivadas: "la soberanía [se encuentra] enteramente dispersa, no se encarna en las cabezas de los miembros asociados, sino en las formas de comunicación carentes de sujeto y se disuelve en términos intersubjetivos, retrayéndose así a los procedimientos democráticos y a los exigentes presupuestos comunicativos de la implementación de estos procedimientos" (Habermas, 1994: 626). Este principio republicano, concebido en términos procedimentales en la estructura teórica de la política deliberativa, se despoja aquí de todo lo sustancial, en el sentido de Rousseau, a fin de asegurar iguales libertades a través de derechos universales de comunicación y participación. Así, mientras que el filósofo moderno entiende la soberanía popular como voluntad general, la cual tiene que tener en cuenta todos los votos promoviendo la "unanimidad de las voces" como garantía para evitar la "ruina del Estado", voluntad que expresa un "interés común que une a todos los miembros de la sociedad por lo que es indestructible, y permanece constante, inalterable y pura" (Rousseau, 1958: 41-43, 45-50, 143-146), para Habermas el principio de la soberanía popular se expresa en términos de un comportamiento político normativamente sugerido que pretende ser exigible sin incurrir en ningún exceso, y "en donde la sustancia moral de la autolegislación que en Rousseau casi se contraía compactamente a un único acto,[10] habrá de descomponerse y desgranarse en múltiples pequeñas partículas a través de muy distintos niveles y etapas del proceso procedimentalizado de formación de la opinión y la voluntad" (Habermas, 1994: 627).[11]

Aunque sin suponer una sobre exigencia ética que recaiga sobre los ciudadanos para que en conjunto se hagan cargo del Estado, como sostendrían posturas republicanas extremas (según Habermas este es el caso de Arendt), la democracia deliberativa tiene en cuenta entonces este proceso de formación de la opinión y la voluntad políticas desarrollado en los espacios público-políticos de la sociedad. En opinión de Habermas la tradición republicana tiene la ventaja, que su teoría de la democracia deliberativa en cierta medida comparte, de que "[…] se atiene al sentido demócrata-radical de una autoorganización de la sociedad mediante ciudadanos unidos de manera comunicativa, y en la que los fines colectivos no sólo se derivan de un deal entre intereses privados contrapuestos" (Habermas, 1999: 238). Por esta razón es que, no obstante la "procedimentalización" que el filósofo lleva a cabo del principio rousseauniano de soberanía popular, y de las mencionadas diferencias al respecto, en la política deliberativa este principio, y en esto se acerca a Rousseau, influye sin embargo de manera significativa sobre las instituciones formales del Estado. En efecto, si para el ginebrino "el poder absoluto del cuerpo político, en la medida en que esté dirigido por la voluntad popular, lleva el nombre de soberanía" (Rousseau, 1958: 45), para Habermas "la soberanía puede considerarse bajo el aspecto del poder, exigiendo la transferencia de la competencia legislativa a la totalidad de los ciudadanos (Habermas, 1994: 210). Por supuesto que no todos los ciudadanos pueden unirse o participar directamente en las interacciones de la legislación política (por ello una salida la ofrece el Parlamento como institución formal para la representación y toma de decisiones colectivamente vinculantes), pero en la política deliberativa las cuestiones operativas inherentes al ejercicio de este procedimiento decisorio tienen que regularse a la luz del principio del

10 R. Espósito reconoce que al principio de soberanía de Rousseau "subyace una concepción atomista-individualista de la sociedad" (Espósito: 2012: 114).

11 Los límites de la recepción habermasiana del republicanismo de Rousseau se evidencian, por ejemplo, ,también, en el hecho de que Habermas obviamente no comparte la idea de este último según la cual "aquel que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, lo que no significa otra cosa sino que [dicha voluntad] se esfuerza en ser libre; […] condición que hace el artificio y el juego de la máquina política […]" (Rousseau, 1958: 31); tampoco está de acuerdo con Rousseau cuando éste señala que para que el gobierno se fortifique es preciso que se "apriete el resorte a medida que cede, de otro modo el Estado […] sucumbirá" –Rousseau, 1958: 118-119). La idea aquí es que la virtud que no se da debe ser impuesta; hay que "obligar al ciudadano a ser libre" (cfr. Rousseau, 1958: 25-28). Por su parte, Affeldt cuestiona las interpretaciones totalitarias de estos pasajes de Rousseau (cfr. Affeldt, 1999: 299-333).

discurso, a fin de que puedan cumplirse suficientemente las condiciones comunicativas necesarias para los discursos pragmáticos, éticos y morales, como así también para las negociaciones justas, y ello de modo que queden suficientemente abiertas las puertas de entrada a la participación popular, en el sentido que esta teoría política admite: "la propia lógica del discurso práctico que regula tales procedimientos, implica la necesidad (*Notwendigkeit*) de complementar la formación de la opinión y la voluntad parlamentarias bajo la participación de los partidos políticos a través de una amplia formación informal en [el espacio de] la opinión pública política que quede abierta a toda la ciudadanía" (Habermas, 1994: 211 -el subrayado es mío-). A su vez, Habermas parece tener en cuenta también aquí la concepción rousseauniana del gobierno político, y ello si se considera que en *El contrato social* afirma este autor que "la ley del orden público en las asambleas no tiene por objeto tanto sostener la voluntad general como hacer que [esta] sea siempre consultada y que responda siempre a sus fines" (Rousseau, 1958: 145).

En Habermas esta concepción de la voluntad general se expresa en los espacios informales de la ciudadanía, representados por la opinión pública y la sociedad civil que en ella se enmarca.[12] Estos espacios políticos plantean demandas a las instancias decisorias formales del Estado "poniendo sobre la mesa" los problemas y las exigencias que requieren solución, y "elevando el volumen" de sus reclamos de modo que, por ejemplo, estos ocupen espacios suficientemente relevantes en la difusión pública a través de los medios de comunicación. Para la democracia deliberativa los espacios informales de la política, si bien no pueden estructurarse como organismos, influyen sobre las decisiones de estos últimos a partir de la necesaria complementación que con ellos se establece: "Cuando los actores de la sociedad civil se encuentran juntos [...] sus iniciativas pueden tener éxito porque con la movilización endógena del espacio público (*Öffentlichkeit*) ocurre [o toma fuerza] una ley que de otro modo permanece latente y que está en la propia estructura interna del espacio público [...]: que los actores en la arena deben su influencia al consentimiento (*Zustimmung*) de [el público que ocupa] la galería" (Habermas, 1994: 461).[13]

Soberanía popular y consolidación de la democracia

La teoría de la democracia deliberativa tiene cuenta la intención de Rousseau en lo que concierne a su principio de la soberanía popular, y no lo critica, sino que lo reinterpreta en el sentido de que, sabemos, el mismo tiene que poder expresarse conforme a las presuposiciones normativas del principio del discurso: dejando de lado "lo sustancial" "[...] es posible fundamentar un procedimiento de formación de la opinión y la voluntad que asegure iguales libertades a través de derechos universales de comunicación y participación", y ello de modo que alcance también al nivel de los procesos decisorios, pues "los derechos del hombre no compiten con la soberanía popular; son idénticos a las condiciones constitutivas de una práctica de formación discursivo-pública de la opinión y la voluntad que se restringe a sí misma" (Habermas, 1994: 616). A partir de aquí la afirmación según la cual "la democracia (deliberativamente fundamentada) favorece las decisiones más justas, las leyes que aseguran la libertad ciudadana", porque "constituye el mejor procedimiento epistémico para decidir sobre la vida compartida y asegurar el no sometimiento a intromisiones arbitrarias",[14] se justifica teniendo en cuenta, entre otros, los resultados de la relación que en el marco de esta teoría se establece entre la formación institucionalizada de la voluntad política y el entorno constituido por los espacios público-políticos informales no institucionalizados

12 Tal como lo entiende Habermas, el concepto de sociedad civil es un concepto claramente liberal; sin embargo, aun así (y como veremos en la siguiente sección) no es imposible de relacionarlo con algunos de los caracteres distintivos del republicanismo, pues es allí, en estos espacios informales de la política, donde también se genera el poder político de la soberanía popular que otorga legitimidad y sustentabilidad democrática a los gobiernos. Esta concepción del poder político, que se evidencia ya en la *Política* de Aristóteles cuando diferencia la dominación entre amo y esclavo, de la dominación o gobierno político, que se ejerce entre ciudadanos que aun así permanecen libres e iguales (Aristóteles, *Política*, I, 1255b, 16-20, cfr. De Zan, 1993: 135), comporta una idea ascendente del mismo que sin embargo no es posible de abordar aquí. Para un análisis de este tema en el marco de la teoría del discurso, véase Prono, 2008: 31-58.

13 Acorde con esta lectura republicana del principio en cuestión, que lo considera como el lugar originario del poder político de un gobierno que se sostiene sobre el reconocimiento popular de los ciudadanos que le confieren autoridad, B. Peters ha señalado que si bien la política y el derecho pueden considerarse como campos o ámbitos institucionales compuestos por los órganos parlamentario, ejecutivo, y judicial, "la legitimidad de las decisiones es dependiente (*ist abhängig*) del proceso de formación de la opinión y la voluntad [generado] en la periferia", pues a su entender "el centro es un sistema de esclusas por el que tienen que pasar los asuntos del sistema jurídico-político [pero que sin embargo] sólo en una limitada medida controla la dirección y la dinámica de ese proceso" (Peters, 2007: 44).

14 Cfr. Ovejero, 2005: 101, 113, 117.

de la soberanía popular: "[…] los procedimientos democráticos jurídicamente estatutitos sólo pueden conducir a una formación racional de la voluntad [, i.e., satisfaciendo la expectativa normativa de obtener resultados racionales,] en la medida en que la formación organizada de la opinión [, de la que forman parte los organismos estatales programados para la toma de decisiones,] permanezca permeable a los valores, temas y argumentos, […] de una comunicación política de tipo envolvente […] que, como tal, no puede organizarse en conjunto" (Habermas, 1994: 624-625). Esta "des-substancialización" de la soberanía popular (ya antes señalada) implica una "disolución" de la misma en términos intersubjetivos teniendo en cuenta los exigentes presupuestos comunicativos porque, nuevamente, posibilitan la democratización de los procesos decisorios: "Los procedimientos democráticos estatuidos en términos de estado de derecho […] permiten esperar resultados racionales en la medida en que la formación de la opinión dentro de las instancias parlamentarias permanezca sensible a los resultados de una formación informal de la opinión, […] formación que no puede brotar sino de espacios públicos autónomos" (Habermas, 1994: 628).[15]

La teoría de la democracia deliberativa por supuesto reconoce la necesidad de institucionalizar procesos decisorios colectivamente vinculantes; estos procesos tienen que formar parte de la estructura formal del estado de derecho, en parte orientado al resguardo de los derechos fundamentales de los individuos y tutelados por el Poder Judicial (al fin y al cabo siempre está el riesgo de que la democracia degenere en tiranía).[16] Pero al mismo tiempo también establece una conexión con los espacios público-político informales de una ciudadanía democrática preocupada por el reconocimiento de su voluntad soberana más allá de los actos eleccionarios, y a los que aquellos procesos tienen que resultar permeables: en un ordenamiento democrático, si quienes gobiernan no logran el reconocimiento de sus ciudadanos, no pueden legitimarse ni (por lo tanto) mantenerse en el lugar que estos decidieron que ocupen durante un determinado período de tiempo. Siempre es el pueblo la fuente última de la autoridad política.[17]

La sustentabilidad democrática de los gobiernos se genera a partir del correspondiente reconocimiento de los espacios informales de la soberanía popular, de la cual depende, no sólo (y porque otorga) el poder político que detentan los funcionarios de esos gobiernos, sino también todo impulso renovador para el mejoramiento del desempeño de las instituciones democráticas.[18] Esto comporta una visión de la política democrática comprometida con el ideal de igualdad política que expande horizontalmente las oportunidades de participación soberana de los propios involucrados en aquellas decisiones que los afectan.

Conclusiones

El análisis de la recepción por parte de la política deliberativa habermasiana del principio republicano de la soberanía popular permite explicitar, y justificar con suficiente respaldo teórico, parte de las contribuciones que esta teoría política realiza para el mejoramiento del desempeño de la democracia. Ciertamente no se trata de desconocer la necesidad de fijar límites a este modo de concebir la soberanía, esta es una característica distintiva del diseño institucional del estado democrático

15 Por supuesto, esto no implica que la teoría de la democracia deliberativa incurra en posturas ingenuas o utópicas (esto último entendido en un sentido peyorativo). Los problemas fácticos, empíricos de la realidad sociopolítica que, qué duda cabe, siempre están presentes en la práctica de la democracia, no son factores determinantes que afecten este planteo teórico, porque si bien no se desconoce la realidad socio-empírica del mundo de la vida (*Lebenswelt*), el "interés" de esta teoría se centra en las implicancias normativas reconstructivamente explicitadas de dicha realidad, y en la correspondiente ponderación (también) estrictamente normativa de alternativas que en principio son posibles, tal como señala el filósofo en varios lugares de sus escritos sobre Filosofía política (cfr. Habermas, 1994: 625, 627-628; 1999: 250 ss.).

16 En realidad, e independientemente del diseño institucional adoptado, no corresponde atribuir este problema de la tiranía de la mayoría a la democracia deliberativa pues es precisamente aquí, en los procesos decisorios que la misma establece, donde esta teoría realiza su aporte, filtrando los intereses expuestos según criterios de imparcialidad, y en donde las decisiones colectivamente vinculantes adoptadas por consenso tienen que exponer las razones que la avalan y ser públicamente defendidas atendiendo a la "fuerza de coacción que sólo ejercen los mejores argumentos" (Cfr. Habermas, 1994: 349 ss., esp. 361, 364; 1999: 244.).

17 Aunque respecto del tema del constitucionalismo y el control judicial, en este sentido sostienen R. Post y R. Siegel que "ninguna interpretación judicial de la Constitución puede soportar o resistir la oposición movilizada, persistente y determinada del pueblo" (Post, Siegel, 2013: 123), ya que "es inútil afirmar que la supremacía constitucional consiste en otorgar a los tribunales la última palabra o la autoridad definitiva para determinar [por ejemplo] el significado constitucional" (Post, Siegel, 2013: 124).

18 Cfr. De Zan, 2006: 159-162.

de derecho, sino de asegurar y promover la apertura de esclusas de modo que los espacios decisorios formales y constitucionalmente reconocidos se vinculen con [, y puedan valerse de] los aportes que puedan provenir de los ámbitos informales de la política en los que dicho principio se expresa, y ello sin considerarlos como amenazas provenientes de mayorías miopes, apasionadas y peligrosas por su ignorancia superlativa.[19] Así, la recepción y transformación discursiva que Habermas realiza del principio rousseauniano de la soberanía popular permite dejar de lado los problemas, y la desconfianza, que el liberalismo una y otra vez señala a la concepción de lo político asumida por la tradición republicana.

El mejoramiento de la calidad democrática depende (en parte) de que se reconozca el valor que representan los espacios públicos en los que se expresa una ciudadanía y una cultura política igualitaria, sensible a los problemas sociales, en constante movimiento, pero al mismo tiempo una cultura política habituada también a definir, formal discursivamente, sus procedimientos decisorios como (uno de los) punto(s) de apoyo para reforzar la legitimidad de los mismos.

Bibliografía

Affeldt, S. (1999), "The Force of Freedom. Rousseau on Forcing to Be Free", en *Political Theory*, 27, 3, pp. 299-333.

Benhabib, S. (1996), "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", en Benhabib, Seyla, ed., *Democracy and Difference*, Princeton, M.I.T.

Bobbio, N. (1985), *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza Janés.

Bohman, J., (2003) "Deliberative Toleration", *Political Theory*, Nº 31, pp. 757-779.

Cohen, J. (1998); "Decmocracy and Liberty", en J. Elster, *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dahl, R. (2008), *La igualdad política*, Buenos Aires, FCE.

De Zan, J. (1993), *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires, Almagesto.

-----, 2004, *La ética, los derechos y la justicia*, Montevideo.

-----, 2006, "Ciudadanía y sociedad civil. La democracia y los sujetos de la política", en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Año VII, vol 2, pp. 119-162.

Dryzek, J. (2005), "Deliberative Democracy in Divided Societies", *Political Theory*, 2, pp. 218-242.

Elster, J. (1998); *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Espósito, R. (2012), *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires, FCE.

Estlund, D. (1997), "Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority" en Bohman, J., Rehg, W., *Deliberative Democracy, Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 173-204.

Forst, R. (2000); *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt, Suhrkamp.

Gutmann, A., Thompson, D. (2004), *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press.

Habermas, J. (1971), *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp.

-----, 1987, *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Madrid, Taurus.

19 Cfr. Arrimada, L., "La democracia como precondición del constitucionalismo: Prácticas democráticas y reforma constitucional", en http://www.udesa.edu.ar/files/UA_Derecho/Arrimada.pdf. Accedido el 25 de julio de 2013. También N. Mateucci opone el concepto de soberanía al de constitucionalismo, señalando que estos términos siempre han sido considerados como antitéticos, por ejemplo, por teóricos modernos como E. Coke, o B. Constant (Cfr. Mateucci, 1994 (II): 1490).

-----, 1990, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.

-----, 1994, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp.

-----, 1997, ¿Qué significa "pragmática universal"? (1976), en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, pp. 299-368.

-----, 1999, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.

-----, 2001, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt, Suhrkamp.

-----, 1999, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.

-----, 2004, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós.

-----, 2005, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt, Suhrkamp.

-----, 2009a, "Der demokratische Rechstaat. Eine paroixe Verbindung wiedersprüchlicher Prinzipien?" (2001), en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 4: Politische Theorie)*, Suhrkamp, Frankfurt.

-----, 2009b, "Zur Architektonik der Diskursdifferezierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung" (2005), en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 3: Diskursethik)*, Suhrkamp, Frankfurt.

Lafont, C. (2009), "Religion and the Public Sphere. What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?", en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 35, Nº1-2.

Maliandi, R. (2006), *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos.

Martí, J.L. (2006a), *La república deliberativa*, Barcelona, Paidós.

-----, 2006b, "The epistemic conception of deliberative democracy defended", en Besson, S., Martí, J. (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot/Burlington, Ashgate.

Mateucci, N. (1994), "Soberanía", en Bobbio, N., Mateucci, N., Pasquino, G., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI editores.

McCarthy, T. (1999), "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics", en Calhoun, C., (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Massachusetts.

Nino, C.S. (1992), *Fundamentos de derecho constitucional. Análisis filosóficos, jurídico y politológico*, Buenos Aires, Astrea.

-----, 1997, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.

Nozick, R. (1988), *Anarquía, estado y utopía*, México-Buenos Aires.

Ovejero F. (2005), "Republicanismo: el lugar de la virtud", *Isegoría*, Nº 33, pp. 99-125.

Peters, B. (2007), "Der Sin von Öffentlichkeit" (1994), en Peters, B, *Der Sin von Öffentlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp.

Pettit, P. (2001), "Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma", en *Social, Political, and Legal Philosophy*, Nº 11, pp. 268-299.

-----, 2006, "Depoliticizing Democracy" en Martí, J.-L., Besson, M., *Deliberative Democracy and its Discontents* (cit.).

Post, R., Siegel, R. (2013); *Constitucionalismo democrático. Por una reconciliación entre Constitución y pueblo*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Prono, S. (2008), "Democracia, conflicto y poder. Un abordaje conceptual desde la racionalidad discursiva", en *Cuadernos filosóficos*, Nº V, Rosario, pp. 31-58.

-----, 2012, "Democracia y sociedades postseculares. Notas acerca de la recepción (y redefinición) del republicanismo en la democracia deliberativa de Habermas", *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana (D.F. México), en prensa.

Rawls, J. (2006), *Liberalismo político*, México D.F., FCE.

Rousseau, J.J., *El contrato social* (1762), Buenos Aires, Perrot, 1958 (por la que se cita).

-----, 1923, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754), Madrid, Espasa Calpe.

Rummens, S. (2006), "Debate: The co-originality of Private and Public Autonomy in Deliberative Democracy", en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, Nº 4, pp. 469-481.

Taruffo, M. (2009), "Consideraciones sobre prueba y motivación", en Taruffo, M., Ibáñes, P., Pérez, A., *Consideraciones sobre la prueba judicial*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, pp. 17-46.

¿Qué debemos creer de nuestros conciudadanos?

HUGO OMAR SELEME[1]

Introducción

Las consideraciones ético-políticas han sido usualmente utilizadas para evaluar las instituciones públicas y las conductas que los individuos llevan adelante en su seno. La relevancia de las consideraciones morales a la hora de evaluar tanto las instituciones públicas como las conductas públicas, es discutida por muy pocos. Pienso, no obstante que las consideraciones morales pueden ser relevantes no sólo a la hora de determinar qué instituciones o qué conductas se encuentran justificadas. Adicionalmente, también pueden serlo a la hora de establecer qué creencias se encuentran moralmente justificadas.

El objetivo del presente trabajo es determinar específicamente si las exigencias de legitimidad política pueden constituir razones para que los ciudadanos posean ciertas creencias en relación con los otros ciudadanos. Mientras que los enfoques tradicionales de la razón pública, han estado focalizados en la evaluación de las conductas de los ciudadanos -específicamente las referidas al tipo de razones que deben ofrecerse recíprocamente o al tipo de comportamiento que deben adoptar frente a las instituciones públicas- el presente trabajo se ocupa de la evaluación moral de sus creencias. ¿Es moralmente reprochable que los ciudadanos alberguen ciertas creencias con relación a sus pares? Dicho de modo general ¿tiene razones de moralidad política para poseer ciertas creencias en relación con sus conciudadanos? Si es así ¿cuáles son y qué relación guardan con la concepción de legitimidad política cuyo objeto es evaluar las instituciones públicas?

El marco teórico en el que se articula el problema que pretendo abordar se conoce en filosofía moral como Ética de las Creencias. Esta rama de la filosofía moral se ocupa de las normas – epistémicas, prudenciales y morales -que gobiernan nuestra formación de creencias. El presente trabajo explora un aspecto novedoso y desatendido: la relevancia de los valores políticos. El mismo presenta una concepción no-evidencialista según la cual los valores políticos -entendidos como algo diferente a las consideraciones epistémicas, prudenciales o de moral individual- son relevantes para evaluar la formación de creencias de los ciudadanos.

El argumento que presentaré es uno por analogía que descansa sobre la idea de que el lazo de ciudadanía implica un tipo de amistad republicana. En primer lugar, se muestra cómo la amistad exige lo que se denomina "lealtad de las creencias". Aquí, específicamente se muestra cómo la amistad exige creer que los amigos han satisfecho sus deberes de amistad, lo que exige interpretar sus dichos y acciones de modo que sean compatibles con esta presunción. En segundo lugar, se muestra cuáles son las exigencias políticas que aparecen entre ciudadanos que habitan un Estado legítimo. De modo análogo se sostiene que entre ellos también existe una "lealtad de las creencias" que les exige creer que el resto ha satisfecho estos deberes, interpretando sus dichos y acciones en este sentido.

La lealtad en las creencias

Existen diferentes maneras de conceptualizar la lealtad. Algunas concepciones ponen especial acento en la promoción prioritaria de intereses. Philip Pettit, por ejemplo, afirma que ser leal a alguien equivale a estar "…*dedicated to a particular individual's welfare*…" (Pettit, 1988: 163) A pesar de su plausibilidad, pienso que se trata de una concepción equivocada. Tal como señala Simon Keller, priorizar los intereses de un individuo no es ni necesario ni suficiente para mostrar lealtad hacia él (Keller, 2007: 9). No es necesario porque uno puede priorizar los intereses de alguien por consideraciones distintas a las vinculadas con la lealtad, por ejemplo por consideraciones impersonales vinculadas con la justicia de su reclamo. No es suficiente, porque existen manifestaciones de lealtad que no están vinculadas con la promoción de intereses.

1 UNC - CONICET. E-mail: hugoseleme@gmail.com

La lealtad a alguien es expresada como lealtad en las creencias si "…*being loyal to X inclines you to hold or resist certain beliefs, independently of the evidence*…" (Keller, 2007: 6) Este tipo de lealtad nos empuja a tener juicios que no son los mejores desde el punto de vista epistémico. La amistad es el lugar paradigmático donde este tipo de lealtad se manifiesta. Sarah Stroud (2006) ha identificado algunas de estas manifestaciones.

La primera manifestación se refiere a la manera en que procesamos los datos que se refieren a la persona con la que tenemos lazos de amistad. Stroud señala que "…*we tend to devote more energy to defeating or minimizing the impact of unfavorable data than we otherwise would*…" (Stroud, 2006: 505) Si alguien afirma algo malo acerca del objeto de nuestra lealtad

> …*we are more likely to ask ourselves various questions about the person telling the story, the answers to which could discredit the evidence being presented… we will go to greater lengths… to construct and to entertain alternative and less damning interpretations of the reported conduct…* (Stroud, 2006:505-506).

La segunda manifestación no tiene que ver con el proceso por el cual formamos nuestras creencias sino con los resultados. Cuando debemos a alguien lealtad hacemos en relación con ella diferentes inferencias y obtenemos diferentes conclusiones que las que obtendríamos si tal lealtad no existiese. No solo insumimos tiempo construyendo interpretaciones de sus acciones que sean más favorables, sino que tenemos la tendencia a creer estas explicaciones alternativas. Como consecuencia existe una probabilidad menor de que creamos que alguien a quien debemos lealtad hizo algo malo que la que existiría si no le debiésemos lealtad. (Stroud, 2006: 506)

Estos dos mecanismos no hacen que los amigos se vuelvan ciegos a los hechos. La lealtad produce que tiendan a interpretarlos de una manera diferente, más favorable a la persona a quien se es leal. Los recursos para lograr este objetivo son los que varían de una situación a otra. Stroud ha identificado los siguientes. En primer lugar, se puede intentar desacreditar la evidencia en contra de quien se tiene lealtad. En segundo lugar, pueden aceptarse los hechos pero interpretarlos de una manera que sea menos dañina. En tercer lugar, si la acción no puede reinterpretarse, entonces se la puede vincular a un rasgo de carácter valioso o virtuoso. En cuarto lugar, puede aceptarse que la evidencia es signo de un rasgo negativo en las acciones o el carácter de la persona, e intentar mostrar que estos rasgos forman parte de una virtud mayor. Finalmente, se puede reconocer la mala acción o el mal rasgo de carácter pero restarle importancia en la caracterización general de la persona (Stroud, 2006: 509).

A pesar del fino análisis de Keller y Stroud, un rasgo distintivo de la lealtad en las creencias no ha sido lo suficientemente enfatizado. Me refiero a su carácter reflexivo. La lealtad en las creencias nos da razones para creer que nuestros amigos han satisfecho sus deberes de amistad, incluidos los propios deberes de lealtad en las creencias. Si nuestro amigo hace algo que puede ser interpretado como un quebrantamiento de los deberes de amistad -por ejemplo, realiza una infidencia- estamos dispuestos a construir interpretaciones alternativas de la conducta que no la presenten como un caso de infidencia, y nos vemos inclinados a creer esas interpretaciones. La lealtad en las creencias exige, entonces, que los dichos y las conductas del amigo sean interpretados a su mejor luz.

Por último, la lealtad en las creencias posee tres elementos. En primer lugar, exige cierto vínculo con la persona respecto a la cual se es leal. Esperamos que nuestros amigos interpreten nuestros dichos y acciones a su mejor luz porque somos sus amigos y no meramente por consideraciones racionales o vinculadas con la evidencia disponible. En segundo lugar, exige que lo que nos mueve a creer sean, en parte, consideraciones vinculadas con la persona respecto de la cual se es leal. Esperamos que nuestros amigos crean lo mejor de nosotros porque somos nosotros los que hemos dicho o hecho ciertas cosas. Esperamos que nuestros dichos o acciones por ser nuestros sean interpretados de un modo especial, esto es tengan una incidencia especial en las creencias de nuestros amigos. En tercer lugar, esperamos que nuestros dichos y acciones sean interpretados de esta manera especial debido a la relación especial que tenemos con nuestros amigos. No sólo esperamos que nuestros amigos interpreten nuestras acciones de manera especial porque son nuestras, sino adicionalmente porque somos su amigo.[2]

2 Los tres elementos que caracterizan a la lealtad en general, que he aplicado en el texto a la lealtad en las creencias son identificados por

Ciudadanía y lealtad en las creencias

Entre los ciudadanos de un Estado legítimo se dan exigencias de lealtad en las creencias semejantes a aquellas que se encuentran presentes en la amistad. Esto no debería sorprender a nadie dada la larga tradición que ve al vínculo de ciudadanía como análogo con la amistad. Los ciudadanos de un Estado legítimo se encuentran unidos por una especie de amistad cívica.

Para identificar cuál es el contenido de las exigencias de lealtad en las creencias que existen entre ciudadanos de un Estado legítimo, el punto de partida no puede ser otro que una concepción de la legitimidad. Tal como he sostenido en otro lugar, un esquema institucional es legítimo cuando es de autoría de todos aquellos a quienes se aplica. Tal cosa sucede cuando los ciudadanos son ubicados por el esquema institucional en el rol de autores, lo que a su vez acaece cuando los intereses que poseen en tanto autores son satisfechos. Estos intereses son tres. Si un esquema institucional estatal concede a los ciudadanos los derechos y libertades políticas que les permiten acceder a los roles públicos (interés en el reconocimiento) y hacer escuchar sus opiniones e intereses (interés en la responsabilidad deliberativa) -tales como el derecho político a elegir a sus representantes y a ser elegidos, a peticionar a las autoridades, a expresar sus opiniones, etc.- y les garantiza los derechos civiles y sociales que hacen posible que el esquema institucional sea aceptado y no sólo obedecido (interés en el modo de tratamiento), entonces los ubica en el rol de autores y, por tanto, es legítimo.

La existencia de instituciones estatales legítimas provoca la aparición de tres circunstancias que, a su vez, determinan los deberes que los ciudadanos tienen entre sí. En primer lugar, las instituciones estatales poseen una influencia profunda sobre las circunstancias sociales y naturales de aquellos a quienes se aplican. No sólo sus oportunidades vitales, sino también sus gustos, preferencias y talentos naturales son configurados por estas instituciones. En segundo lugar, cada uno de los ciudadanos tiene posibilidad de incidir en la configuración de un esquema institucional cuya autoría se atribuye a todos. En tercer lugar, los ciudadanos tienen un interés, fundado en sus planes de vida, en el modo en que las instituciones estatales distribuyen las oportunidades, derechos y recursos. Cada ciudadano aspira a tener los recursos, derechos y oportunidades necesarios para llevar adelante su propio proyecto vital. No obstante, estos planes de vida son públicamente inaccesibles, esto es, no pueden ser conocidos por el resto de los conciudadanos.

Estas circunstancias determinan que los ciudadanos tengan el deber de configurar las instituciones estatales de acuerdo con criterios de evaluación que todos puedan aceptar -dado que son autoría de todos- con independencia de su clase social y talentos naturales -dado que estos son configurados por las propias instituciones estatales- en tanto maximizan el tamaño de su porción distributiva -debido a que los planes de vida que fundan su interés en cómo las instituciones distribuyen los derechos, oportunidades y recursos, son públicamente inaccesibles.

Los criterios de evaluación que satisfacen estos tres criterios son los principios de justicia igualitaristas o prioritaristas. Si debo justificar frente a otros que el patrón de distribución generado por las instituciones estatales es correcto, y si debo hacerlo de un modo que sea aceptable para ellos -con independencia de sus circunstancias sociales y naturales- dando por sentado que tienen un interés en maximizar su porción distributiva, y ellos deben hacer lo mismo conmigo, el único patrón de distribución que aparecerá como justificado será uno que sea aceptable aun para aquellos que ocupan la peor posición distributiva. Sólo aquellos principios que benefician aun a aquellos que reciben menos, serán aceptables (Nagel, 1979: 123).

Lo señalado sirve para identificar cuál es el principal deber que poseen los ciudadanos que habitan un esquema institucional legítimo. Tienen el deber de configurarlo de modo que beneficie a quienes reciben menos, manteniendo sólo aquellas desigualdades que satisfacen este requerimiento. Los ciudadanos de un Estado legítimo se deben unos a otros justicia distributiva. La exigencia de justicia es el principal deber que un ciudadano le debe a otro. Esto es lo que cada ciudadano debe hacer con respecto

Simon Keller (2007: 16-20).

a los demás: configurar el esquema institucional de manera justa. Pero, de qué manera esto influye en lo que los ciudadanos deben creer?

Tal como sucede en el caso de la amistad, los ciudadanos no sólo tienen el deber de actuar de modo justo sino que, adicionalmente, tienen el deber de ser leal en sus creencias. Específicamente, tienen el deber de creer que sus conciudadanos han actuado de modo justo, cuando la evidencia en sentido contrario no es concluyente.

Los buenos ciudadanos tenderán a cuestionar aquellas interpretaciones de las acciones o los dichos de sus conciudadanos que los presentan como seres irrazonables, despreocupados por la justicia. Construirán interpretaciones alternativas más acordes con la satisfacción de sus deberes de justicia y tenderán a creerlas. Cuando la construcción de interpretaciones más favorables no sea posible -porque los hechos son evidentes- entonces los buenos ciudadanos tenderán a vincular los dichos y las acciones cuestionables a un rasgo de carácter valioso o virtuoso. Si ni siquiera esto es posible, entonces tenderán a disminuir el impacto que la mala acción tiene en el juicio global que formulan sobre sus conciudadanos.

Algunos ejemplos pueden ser de ayuda para entender lo que acabamos de señalar. Imaginemos que un conjunto de ciudadanos promueve una política de ingreso universal por hijo. Es posible, dado los datos de que se dispone, creer que lo hacen o bien porque creen que este es un derecho que beneficia a los menos aventajados, o bien porque es una dádiva que generará relaciones clientelistas de gratitud con los beneficiarios. La lealtad en las creencias, propia de la amistad cívica, exige poner en cuestión la segunda interpretación e inclinarse por la primera.

Imaginemos, alternativamente, que un conjunto de ciudadanos es partidario de la privatización del sistema de salud o educación. Sostienen que el Estado no tiene que tener ninguna injerencia en estas cuestiones. Dado que no es posible brindar una interpretación acorde con las exigencias de justicia de esta acción, lo que queda es intentar vincularla a rasgos de carácter virtuoso de los ciudadanos que la propugnan. Es posible interpretar que aquello que los ha movido a defender esta política es su celo por la libertad negativa, en lugar de su indolencia frente a los menos favorecidos. La lealtad en las creencias, nos exige inclinarnos por la primera alternativa.

Por último, imaginemos que un grupo de ciudadanos explícitamente se opone a cierta política social y que dicha oposición no puede ser interpretada de modo más favorable -salvando la responsabilidad que les cabe en base a las exigencias de justicia- ni puede ser vinculada a un rasgo de carácter valioso. No puede decirse, como en el caso anterior, que los mueve una concepción errónea de la libertad. La única interpretación posible -dada la evidencia disponible- es una basada en intereses meramente egoístas o irrazonables. En este supuesto, pienso que la lealtad en las creencias exige no concluir que este grupo de conciudadanos "es" egoísta o irrazonable. Es necesario minimizar el impacto que el juicio negativo sobre la acción tendrá sobre los ciudadanos que las llevan adelante.

La amistad cívica que debe existir entre ciudadanos de un Estado legítimo tiene una de sus manifestaciones en la lealtad en las creencias. Los tres elementos de este tipo de lealtad están presentes aquí. En primer lugar, esperamos que nuestros conciudadanos interpreten nuestros dichos y acciones a su mejor luz porque somos sus amigos y no meramente por consideraciones racionales o vinculadas con la evidencia disponible. En segundo lugar, esperamos que nuestros conciudadanos crean lo mejor de nosotros porque somos nosotros los que hemos dicho o hecho ciertas cosas. Esperamos que nuestros dichos o acciones por ser nuestros sean interpretados de un modo especial, esto es tengan una incidencia especial en las creencias de nuestros conciudadanos. En tercer lugar, esperamos que nuestros dichos y acciones sean interpretados de esta manera especial debido a la relación especial de ciudadanía. No sólo esperamos que nuestros amigos interpreten nuestras acciones de manera especial porque son nuestras, sino adicionalmente porque somos junto con él un ciudadano.

Conclusión

Los ciudadanos de un Estado legítimo no sólo tienen deberes de hacer ciertas cosas con relación a sus conciudadanos -deberes de justicia distributiva- sino también deberes de creer ciertas proposiciones respecto de ellos -deberes de lealtad en las creencias. Los ciudadanos tienen razones de moralidad política para interpretar las acciones de sus conciudadanos a su mejor luz, más allá de la evidencia epistémica disponible.

Bloque 2.
Democracia y diferencia: apuestas políticas e interpelaciones éticas

Implementación de la Ley Nacional de Educación Sexual Integral.[1] Alcances e influencias de las religiones en un Partido del Gran Buenos Aires: El caso de San Miguel

Belén Aenlle[2] y Sonia González[3]

Introducción

El trabajo se enmarca en la investigación "Religión, sexualidades, educación y asistencia social. Alcances e influencias de las religiones en un Partido del Gran Buenos Aires: El caso de San Miguel", la misma aborda el análisis de las interacciones entre las instituciones religiosas y el Estado en el Partido de San Miguel en el Gran Buenos Aires, considerando especialmente tres espacios fundamentales de la vida social: la educación, la asistencia social y las sexualidades. Históricamente las religiones y especialmente la Iglesia Católica en la Argentina ha incidido y/o gravitado en el diseño, formulación e implementación de las políticas públicas en distintos momentos históricos en la sociedad argentina. Una situación que no solo da cuenta de la complejidad de los vínculos entre lo político y lo religioso sino que también conduce a revisar una serie de conceptualizaciones vinculadas con las dicotomías público/privado, secular/religioso, laico/confesional.

La investigación de referencia se propone, como objetivo general, conocer las relaciones entre las instituciones públicas y las instituciones, redes y agentes religiosos del partido de San Miguel, desentrañando las lógicas que se activan en la definición, implementación y gestión concreta de determinadas políticas públicas en el campo de la educación, las políticas sociales y la sexualidad.[4]

En este trabajo, presentamos los primeros avances en relación a uno de los objetivos específicos del trabajo matriz:

Estudiar la articulación de agentes, instituciones, agrupamientos de origen religioso con las instituciones públicas y políticas a nivel local, en el espacio de las sexualidades.

La investigación se inserta dentro del paradigma interpretativista, a partir del cual se intentan comprender, reflexivamente, los fenómenos sociales desde la propia perspectiva del actor, el sentido de sus acciones y el significado atribuido por ellos (Forni, 1992, Vasilachis, 2006). Esto es, indagar en los motivos y creencias que sustentan sus acciones sociales para analizar cuáles son las categorías o significaciones que utilizan al momento de interpretar su propia realidad y biografía. Acorde a este presupuesto, se utilizarán técnicas propias de un diseño de investigación cualitativo. El diseño propuesto será de tipo flexible, esto implica la articulación interactiva de los momentos en la investigación (Maxwell, 1996). Se trabajará también relevando el papel de intervención de instituciones y organizaciones religiosos en el ámbito de la salud sexual y reproductiva tanto a nivel público-estatal como a nivel de la interacción de los actores, beneficiarios de los programas con los agentes médicos en los ámbitos de atención.

Actividades realizadas en el nivel educativo

- Relevamiento territorial de las escuelas religiosas del Partido y su pertenencia institucional.
- Relevamiento del marco legal y de las disposiciones que a nivel local están establecidas respecto a las escuelas religiosas y su vinculación con el marco legal a nivel provincial y nacional.
- Entrevistas exploratorias y en profundidad a agentes que convergen en el marco educativo.

---

1 Ley 26.150, sancionada en 2006.

2 Universidad Nacional de Gral. Sarmiento. E-mail: baenlle@yahoo.com.ar

3 Universidad Nacional de Gral. Sarmiento. E-mail: soegonzalez@hotmail.com

4 El proyecto se inserta en el PICT "Religión, sexualidades, educación y asistencia social. Alcances e influencias de las religiones en 24 jurisdicciones de la República Argentina" - Programa de Sociedad, Cultura y Religión - CEIL-CONICET.

Actividades a realizar

- Análisis de contenido de artículos publicados en la prensa local.
- Análisis de manuales destinados a estudiantes y docentes utilizados en el nivel local.
- Observación participante en actividades dentro del ámbito escolar.
- Análisis de entrevistas y documentos.

Gestión de la educación privada

Roxana Perazza y Gustavo Suarez, en su artículo "Apuntes sobre la educación privada" (2012), hace un recorrido sobre las principales leyes y decretos[5] que se dictaron para que la educación pública tenga un status normativo equiparable al estatal.

Esto llevó a un crecimiento sostenido de la oferta privada, principalmente en los centros urbanos, con la capacidad de incorporar nuevas tendencias pedagógicas. La ausencia de un planeamiento estratégico estatal respecto a la localización y tipo de ofertas fue funcional a un fenómeno de expansión dispar que produjo competencia con la oferta estatal.

En los 90 nos encontramos con la Ley de Transferencia (24049/92) y la Ley Federal de Educación (24195/93): el sector privado polemizó sobre el alcance del estado en cuestión educativa y encabezado por el sector católico discutió las reformas propuestas. La ley Federal de Educación imponía otra forma de definir el tipo de gestión. El componente de lo público pasó a ser compartido por ambos sectores. La ley introdujo referencia a la educación como un servicio público que podía ser gestionado por el sector público o por el sector privado, otorgando nueva legitimidad a la educación no estatal.

Ya en 2006, con la Ley de Educación Nacional (26206), la Comisión Episcopal de Educación Católica de la Conferencia Episcopal Argentina emitió el documento titulado "La Iglesia y la nueva Ley de Educación Nacional" manifestando su satisfacción con varios aspectos de la ley: reconocimiento de la familia como agente natural y primario de la educación y, entre sus derechos el de la elección de institución educativa de acuerdo con sus convicciones; la responsabilidad principal del Estado en la política educativa y la organización de la educación, existencia de un solo sistema educativo nacional (privado-estatal); participación de la educación privada en el Consejo Consultivo de Políticas Educativas; determinación de la formación integral de la persona, en todas sus dimensiones, como fin de la educación. Sin embargo, se rechaza la inclusión como contenidos curriculares obligatorios de la "convención para la eliminación de toda forma de discriminación de la mujer" (que incluye los programas de planificación familiar) y la no discriminación por género. También se cuestiona sobre la administración del personal no contemple su necesaria identificación con el ideario educativo institucional como condición para su permanencia.

Componentes presentes en el discurso de la educación pública de gestión privada en nuestro país

Los componentes son aquellos que le otorgan identidad y definen su campo de acción/influencia. Se tienen en cuenta cuatro enunciados centrales por considerarlos conflictivos:

1. Las escuelas públicas de gestión privada ofrecen mejor calidad educativa
2. En las escuelas privadas los padres y los alumnos son escuchados y, por ende, se tienen en cuenta sus necesidades.
3. La matriz corporativa del sector fortalece su posición frente al Estado.
4. La libertad de enseñanza, por si misma, es el pilar sobre el que se sostiene la educación pública de gestión privada y constituye el principal argumento para ser tenido en cuenta en la determinación de la política educativa.

5 Decretos 15 y 371 (1964) y 12179 (1960): otorgamiento de subsidios, competencia para certificación y titulación, y reconocimiento de la institución con gestión propia, es decir, se eliminaron los exámenes de control de calidad ante tribunales mixtos. Se eximió a los privados de dictar los planes de estudio oficiales.

En este trabajo nos centraremos en el cuarto punto, la libertad de enseñanza, por ser uno de los principales componentes del discurso de los agentes de monitoreo a la hora de justificar la toma de decisiones sobre la aplicación de políticas públicas dentro de las instituciones. Y, además, por uno de los ejes que termina (o determina) la decisión sobre las políticas educativas en relación a la Ley de Educación Integral.

La política de subsidios es la base de este derecho trazado en la Constitución Nacional en su artículo 14 que, al ejercerlo, funciona como una discriminación positiva hacía el sector privado. Se instaló un subsistema donde la principalidad del Estado en materia educativa, sosteniendo un sistema de educación publica estatal en sus distintos niveles, bajo los principios de universal, gratuito y laico confrontó, a lo largo de décadas para luego construir un espacio de reconocimiento y, sobre todo, el aval, que es lo que hoy día denominamos educación publica de gestión privada.

La extensión y masificación de los subsidios, y la equiparación de becas para alumnos, constituyen en parte el financiamiento de la educación de este sector. En algunas jurisdicciones comenzó, y en otras se acentuó, un deterioro profundo del subsistema de educación publica de gestión estatal. Esto trajo la migración de la matricula de un subsistema a otro por la baja en la calidad/vacancia en la oferta/ surgimiento de nuevos nichos curriculares, que llevó al Estado a una encrucijada planteada por el sector de gestión privada: nos hemos expandido mucho si cerramos nuestra oferta y nos retiramos del mercado, el sistema educativo en su conjunto colapsa.

Primeros avances

Inicialmente observamos que la implementación de la ley Nacional de Educación Sexual Integral es desigual, tanto entre los establecimientos de educación pública de gestión estatal como de gestión privada, como así también al interior de cada uno de estos espacios. En la desigual implementación parecen desempeñar un rol importante los agentes del sistema educativo, en todos sus niveles.

En el sistema de gestión estatal se visualiza, por parte de los agentes de monitoreo, asuntos más urgentes que desplazan la efectiva implementación de la ley en cuestión. Entre ellos: violencia de género, deserción escolar, y vulnerabilidad social. Paralelamente, surge la preocupación de la falta de capacitación docente, materiales disponibles, y el recurrente temor a tener conflictos con los padres de los alumnos.

Encontramos que en el sistema de gestión privada no se visualiza la necesidad de monitorear su implementación, afirmándose que por el solo hecho de su promulgación y vigencia, se implementa en las escuelas. Se afirma también que queda en la decisión de cada colegio, amparados en la libertad de enseñanza, y de cada docente, adoptarla o no, y de hacerlo también queda en ellos decidir qué contenidos de los materiales educativos son parte de la currícula escolar explícita, cuáles no, y de qué manera el docente los comunica en el aula.

Observamos que se suman a la resistencia que la Iglesia católica ha mostrado con respecto a la ley, las propias creencias y representaciones de los agentes. Los que cumplen un papel fundamental a la hora de facilitar o obstaculizar su implementación. Se vislumbra un contraste entre la legislación y su reglamentación y aplicación. En los rubros que generan mayores controversias, se observa una discordancia entre los contenidos de la normativa y su efectiva implementación, lo que indicaría que en los intersticios de la estructura estatal se activan estrategias de influencia de actores religiosos para direccionar determinadas políticas públicas.

Cuando sostenemos esto introducimos como nueva hipótesis que los llamados agentes religiosos no se restringen a sujetos con determinadas posiciones jerárquicas en el entramado institucional de la Iglesia católica, sino también a sujetos con posiciones disímiles en ese entramado, y a sujetos que lejos de una pertenencia institucional responden a formas de ver el mundo vinculadas al catolicismo, ya sea por haber sido formados en diferentes ámbitos educativos y/o catequísticos de la institución, o por la fuerte influencia que la Iglesia católica ha tenido históricamente en la conformación de las representaciones de sujetos menos vinculados a ella, pero que sin embargo le reconocen cierta legitimidad.

Bibliografía

Forni, Floreal. "Estrategias de recolección y estrategias de análisis en la investigación social", en Forni, Floreal (Comp.), *Métodos Cualitativos II*, CEAL, Buenos Aires, 1992.

Ley 26.150 Educación Sexual Integral -2006.

Maxwell, J. *Cualitative Research Design. An interactive approache*, Londres, Sage, 1996.

Perazza, Roxana y Suárez, Gerardo. "Apuntes sobre la educación privada", en *Mapas y recorridos de la educación de gestión privada en Argentina*, Perazza, Roxana (Comp.), Editorial Aique, Buenos Aires, 2012

Vasilachis, Irene. "La Investigación cualitativa", en Vasilachis, Irene (Coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Gedisa, Barcelona, 2006.

Conselho escolar novo paradigma de participação no cotidiano da escola pública no Brasil: Reforma do estado, democracia e governabilidade?

Maria da Gloria Barbosa Matoso[1]

1 Introdução

Nos últimos vinte anos, as políticas públicas mais influentes têm se caracterizado pela ênfase descentralizadora e participativa, atendendo às demandas de democratização e saneamento fiscal. Em função disto, têm se esboçado iniciativas dos seus efeitos em diversas esferas, como na educação e saúde, optando pelo modelo quantitativo em busca de resultados mensuráveis, de natureza econômica, como também na ponderação das transformações qualitativas no funcionamento do organograma institucional.Estudos realizados em universidades e organismos intergovernamentais revelam que a maioria dos países latino-americanos vem adotando diferentes formas de descentralização na educação. No entanto, a descentralização das políticas públicas educacionais veio para facilitar a integração da sociedade com a educação, aumentando a efetividade e a relevância do sistema de ensino brasileiro para seus participantes.

A descentralização motivaria também a participação das comunidades locais a ir buscar soluções educacionais dentro dos limites de suas ações e possibilidades, em vez de aplicar, muitas vezes, soluções que em nada se coadunam com as situações específicas da realidade local. Destaca-se, assim, a importância da capacidade de criação e ação humana coletiva na construção e reconstrução de perspectivas intelectuais e na adoção de soluções políticas, através das parcerias de cooperação intergovernamental e da participação cidadã exercida nos diversos cenários culturais. A participação cidadã entra em cena como estratégia democrática da gestão, visando à construção de uma sociedade equitativa e comprometida com a qualidade de vida humana.

Os teóricos defensores da descentralização argumentam que um sistema educacional descentralizado seria economicamente mais eficiente e pedagogicamente mais eficaz do que um sistema centralizado. Contudo, estes argumentos precisam ser questionados à luz de uma avaliação crítica da realidade econômica e política e das forças históricas que a condicionam. Há pouca evidência de que as políticas governamentais relacionadas com as formas tradicionais de descentralização educacional sejam realmente eficazes. Alguns críticos argumentam, inclusive, que, em muitos casos, ocorre exatamente o contrário: quando não existem condições econômicas e políticas adequadas, é difícil estabelecer um sistema de ensino relevante e efetivo para a vida da comunidade local.

A pesquisa visa, portanto, a abordar a intimidade da inovação organizacional, sem apologias ou críticas pejorativas. Não se trata de legitimar o discurso democrático que apóia o ideário descentralizante, assim como não se pode repudiá-lo, a priori, pela sua pretensa vinculação com as teses neoliberais, execráveis do ponto de vista ético, humano e político. Trata-se, ao contrário, de refletir sobre as raízes históricas das políticas descentralizantes e situá-las no cenário incerto do presente -onde o País, acossado por severa dívida pública, busca amenizar, ao mesmo tempo, a dívida social e o impulso democratizante após a abertura democrática. Este problema vem questionar, por último, a arena móvel das interações dos atores que argumentam visões de mundo e de poder, consumidas, em parte, de uma tradição autoritária, decodificadas em novos moldes nas novas realidades situacionais, nacional e regionalmente. Cumpre ressaltar a pertinência de uma análise que investigue a vida social do ponto de vista das "atitudes" e "valores" que, de fato, constroem a realidade social, materializando as estruturas societárias e os organogramas estatais, e que pode contribuir para a desmistificação das reformas do Estado, sempre divididas entre a apreciação laudatória, auto legitimante e o repúdio preconceituoso.

1 Profa do departamento de educação da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, Brazil. E-mail: gloriabarbosa13@yahoo.com.br

Diante de tais mudanças, surgem os conselhos como espaço de democratização, participação e mobilização social, e, no caso particular, no âmbito escolar, o conselho de escola, criando um elo entre escola e comunidade.

A investigação limita-se a um estudo de caso etnográfico em uma instituição escolar pública, porquanto a democratização na escola não acontece somente em razão do remanejamento burocrático do poder, mas também, malgrado a mudança comportamental, de valores, conflitos e contradições dos respectivos atores escolares e locais no cotidiano.

II Evolução da municipalização no brasil

II.1 Centralização/ descentralização: o impasse histórico

Para uma compreensão mais detalhada da formação social, política e econômica brasileira, é necessária uma caracterização das nossas raízes portuguesas. A História do Brasil se desenvolveu sob a influência das instituições políticas e culturais lusitanas. Ao iniciar a colonização brasileira, o País foi dividido em capitanias hereditárias, sinalizando, assim, uma descentralização do processo administrativo português. Esta situação durou pouco, haja vista ter sido instituído o governo central a fim de manter o controle político pela autoridade real. A estrutura centralizada, burocrática e patrimonialista de governo foi transplantada para o Brasil no Governo Geral de 1548, em nome do desenvolvimento colonial. Com isso a homogeneidade do Território brasileiro engendrou-se em um cenário político inadequado em relação às diversidades socio econômicas do País. O poder central não era compatível com a extensão e diversificação social do Brasil .

A centralização política e administrativa se impôs como uma característica do Estado patrimonial, embora haja estados racionais, com alto nível de eficiência, regras impessoais, plano de cargos e salários, que não possuem características patrimoniais, havendo também estados descentralizados em que predominam as práticas patrimonialistas, de uso privado do Estado, e o corporativismo. Todavia, o Estado brasileiro foi patrimonialista, irracional, centralizador e autoritário, sem tradição de setores da sociedade autônomos e representantes do racionalismo privado (Scwartzmann, 1988).

Desde a época colonial, o município foi alijado de seu papel político-administrativo, tendo sua autonomia tolhida em favor do soberano. A estrutura político-jurídica -administrativa criava um poder local, mas não municipal. Na verdade o município obedecia no molde de outorga de Poder Público na monarquia centralizada do século XVI (Faoro,1966). Outro aspecto foi o desinteresse relativo da sociedade civil pela participação política, dada a índole autocrática do poder, em razão do pressuposto cultural da Contra-Reforma, que se enraizou na Península Ibérica, perpetuando a moral católica, medieval, que repreendia a atividade mundana, política e econômica (Paim,1994).Sem sombra de dúvida, estes fatores conjugados influenciaram em certo enfraquecimento da participação comunitária. Além do binômio patrimonialismo/patriarcalismo que influíram decididamente na coerção do poder municipal, que ensejava a política administrativa ante as necessidades locais. A organização municipal fica assim restrita de representação, sem classes médias e fundada no trabalho escravo. O municipalismo é sinônimo do domínio do potentado rural e não da comunidade. Portanto, centralismo e localismo repercutirão consideravelmente nas políticas sociais brasileiras.

Na trilha weberiana, Faoro analisa a história do Brasil a partir do enfoque em que privilegia o estamento burocrático como um simbolismo de poder, como um jogo de distribuição de benefícios, sendo o estamento responsável pela montagem e persistência de instituições anacrônicas que de certa forma emperram a emancipação política e social do país (Faoro, 1996).

O Estado patrimonial enfatizou o estamento burocrático onde se apurava a chefia única, na cúpula da hierarquia administrativa, e gerou o desencorajamento da participação social na resolução dos problemas coletivos, da direção do País por órgãos colegiados, da descentralização e do financiamento dos serviços públicos. Dada a predominância do estamento burocrático, e dos grupos de interesse a ele vinculados, a Nação e o Estado se colocavam em realidades diversas, que se desconheciam mutuamente.

O poder estamental burocrático concentrava no Estado toda a sua força e fez dele o falseamento da voz econômica e cultural do povo; não há, portanto, uma nação para o povo e sim para a perpetuação dessa forma de poder.

O Estado brasileiro, após a proclamação da Independência, buscou de todas as formas cristalizar o poder central, sob a égide de uma dominação carismática de D. Pedro II, um membro da realeza portuguesa, sem buscar a sustentação de influentes forças sociais. A continuidade administrativa permaneceu, fator pelo qual a institucionalização estável durante o período colonial e a segunda metade do século XIX foi possível.

Ressalta-se que as efêmeras experiências de municipalização caracterizaram-se pela pouca representatividade social, dado que se constituiu como uma projeção do poder das elites vinculadas à propriedade de terras e, em menor medida, ao comércio e às profissões liberais. A municipalização configurou-se sem o fomento da participação comunitária, cooptada e apequenada ante o domínio familista, pois a dependência administrativa esteve sempre presente entre o poder local e administração central e, na verdade, a descentralização administrativa, embora aparente, entronizou a província e não o município (Leal, 1976).

É fundamental dizer que não foi observada no Brasil a prática municipalista, como acontecia em países de tradição anglo-saxã. No Brasil, o município ficou a serviço dos poderes locais, e na Primeira República (1889-1930), a descentralização política aliou-se à centralização econômica. A República Velha açodara o pacto entre a União e os estados. A política dos governadores, e o pacto das oligarquias estaduais com o mandonismo local, que se manifestou como o coronelismo. O coronelismo como a manifestação republicana do Poder Patriarcal. São premissas do coronelismo: o latifúndio, com a dependência econômica de empregados, meeiros, agregados; a aliança com o governo estadual para o loteamento de cargos municipais e formação de currais eleitorais no município; a penúria financeira dos municípios, por motivos tributários, já que cabia aos estados a normalização da política tributária municipal

No pós-segunda guerra, após a derrocada da ditadura Vargas, a Constituição de 1946 assume certo municipalismo, quando defende a renda privativa, a administração municipal, a eletividade de prefeitos e vereadores, ampliando o leque tributário municipal, com o produto de 40% dos impostos da União e dos estados coletados no município, e 60% dos impostos federais sobre combustíveis e energia elétrica. O municipalismo político e tributário durou vinte anos, no entanto, submetido à centralização do Estado militar, após 1964, com certa planificação tecnocrática e concentração tributária. Há uma tendência centralizante na história política do País, visto que a União é fortalecida, sob a égide de uma racionalidade técnica, exaltando o poder dos tecnoburocratas em detrimento dos partidos e dos grupos de interesse. É o neopatrimonialismo modernizante que se configura como uma manifestação contemporânea do Estado luso-brasileiro, cujas origens remontam ao século XIV.

A conjuntura política na Nova República discorre com a emergência dos movimentos sociais. Apesar da pretensa autonomia, estes movimentos não se desvencilham do centralismo estatal e clientelista, e da ação de vanguardistas de esquerda com o corolário de cooptação. Já os partidos políticos são ainda mais eficazes do que os movimentos sociais nas mudanças para a redemocratização, pois estes são o principal canal para o acesso ao poder estatal no sistema democrático. Embora estes operem voltados para a consecução de vantagens ilícitas e jetons, os políticos se dividiam em oportunistas ou radicais. O resultado era a paralisia decisória em momento de crise fiscal e o processo inflacionário.

Constata-se que a Reforma do Estado, propugnada pela tecnocracia estatal, endossará o discurso participativo e descentralizante. Isto é próprio das reformas educacionais, como veremos adiante. Mas, os movimentos sociais não reverterão o verticalismo clientelista do Estado brasileiro, e as reformas dentro dos estados não lograram o impulso racionalizante e democratizante. A redemocratização pressiona a intervenção estatal em áreas como a educação.

O saldo final da Nova República será a paralisia decisória, a ativação dos lobbies dos segmentos envolvidos; a defesa da democracia e o caos econômico. A Nova República herdara uma dívida externa muito alta, em que haviam influído a recessão mundial e a elevação das taxas de juros, o declínio dos

termos de intercâmbio e a recusa de empréstimos. A moratória é firmada com subseqüente boicote de empréstimos e de investimentos estrangeiros. Eclodem das greves.

A crise fiscal e econômica põe em xeque a autonomia nacional e a organização do Estado brasileiro distribuidor de benesses a grupos e corporações, inclusive com a pressão de órgãos credores, que influenciam uma política recessiva calcada no corte dos gastos públicos e na retração de crédito e subsídios à iniciativa privada. A reforma do Estado avulta como panacéia do descalabro econômico, não só em países "emergentes" e de Terceiro Mundo, como também nas economias modelares da Europa ocidental, preocupados com a recessão e o desemprego. No dizer de Hobsbawn (1994), é a "década da crise" que aponta para um reformulação do Estado, na qual a terceirização, a descentralização, a participação social serão soluções alternativas e, por que não, até indispensáveis.

Mas isto não é fácil, pois, um dos sérios problemas dos Estados com tradição burocrática-patrimonialista no mundo contemporâneo é fazer a transição de uma estrutura pesada, ineficaz e conservadora para uma estrutura leve e modernizadora para que o Estado possa se desenvolver com mais justiça (Scwartzmann,1988).

Atualmente, é necessário um "pacto social" entre sociedade e Estado, pois não há mais espaço para interesses privados sobre os coletivos. O Estado precisa de atores sociais condutores de um Estado modernizador. Por outro lado, a sociedade necessita de um Estado que tenha uma política social séria e eficaz.

Com a alteração substancial no panorama mundial nos últimos anos, surge a afirmação de que o mercado, com uma intervenção mínima, tudo pode fazer para minorar até os desajustes sociais graves, que o Brasil enfrenta como país emergente no mercado internacionalizado. Contudo, não se pode eximir do país um dever imenso: reduzir as desigualdades sociais tão marcadas no decorrer da história sócio-política e econômica do Brasil (Fausto, 1996).

Darcy Ribeiro já propunha um "Estado necessário".

> Que seria a Reforma do Estado, a fim de recriar um Estado moderno, meritocrático, desburocratizado, ético, íntegro e eficaz. Enfim, um Estado inteligente, dinâmico, enxuto, operado por funcionários competentes e insubornáveis (Ribeiro, 1995).

Ainda sobre o papel do Estado, vale a pena transcrever:

> Em vez de se maximinizar o papel do estado (esquerda) ou do mercado (direita), o Estado seria reestruturado sob o princípio da subsidiaridade, corringindo-se através de maior transparência e delegação dos governos locais. O Estado do bem estar-social tido pela esquerda como instrumento de redistribuição e pela direita como gerador de desperdícios e dependência, passa a ser o Estado do investimento social por investimento no capital humano, visando a melhoria da empregabilidade (Ribeiro, 1996).

No mundo contemporâneo, não há mais espaço para um Estado provedor e patrimonialista, dependente do arbítrio burocrata e submisso ao arbítrio localista. O Estado não pode mais confluir-se no amálgama de uma cultura de submissão e cooptação. Emerge, na segunda metade do século XX, um Estado que responda à expansão das funções econômicas e sociais, ao desenvolvimento tecnológico e à globalização da economia mundial. Torna-se essencial que o Estado seja eficiente em sua administração pública. Hoje a administração pública pede uma participação dos agentes privados e/ou das organizações da sociedade civil.

III Descentralização do ensino

III.1 Descentralização do ensino no Brasil

A reforma da educação básica integra na agenda brasileira uma série de reformas institucionais, tendo por meta a sua universalização com eqüidade, o incremento da qualidade e a melhoria da eficácia. Entre os vetores de mudança, a descentralização do sistema e dos programas sociais ganhou centralidade

na pauta federal. As medidas de caráter nacional datam de 1995, quando o governo federal desencadeia um conjunto significativo de ações inovadoras, induzindo mudanças na sistemática de alocação de verbas, no plano de estudos dos estados e municípios, e radicalizando o processo da descentralização dos seus programas de apoio ao ensino fundamental. Com isto, o governo visa a fortalecer financeiramente a educação básica e as próprias escolas; melhorar as capacidades dos estados e municípios, bem como as unidades escolares para a qualificação do corpo docente; reforçar os programas da alimentação escolar e da distribuição de material e livros didáticos. Segundo o relatório do (Mec,1999), na descentralização dos sistemas educacionais federativos, a estadualização, a municipalização e a autonomização da unidade escolar constituem as opções seguidas de estratégias governamentais.

Outro fator das tendências mundiais descentralizadoras é o fenômeno da globalização, presente no panorama mundial. Na globalização, o palco das mudanças concentra-se em torno de uma nova ordem econômica, dos desafios da integração competitiva e das avançadas inovações tecnológicas de comunicações. Com a descentralização, os atores são a comunidade participativa, os excluídos do sistema, e a cidade como ponto de referência local.

A partir da década de 90, a descentralização entra em cena como um novo paradigma que veio fortalecer a democracia e a participação social. Todavia, ela deve ser entendida como uma aprendizagem para ambas as partes envolvidas: o governo e a sociedade. Decerto, a descentralização administrativa não resolve todos os problemas sociais, pois são muitas as resistências que a ela se antepõem como, por exemplo, as políticas de clientelismo, sendo importante mencionar que a descentralização acontece ainda com uma exígua participação social.

A municipalização como política descentralizante pode apresentar efeitos imprevisíveis que repercutem na cultura política multissecular que sufocara o município e a iniciativa comunitária. Por outro lado, ela pode se dar sem alterar a conduta de uso privado da coisa pública, descentralizando a corrupção e o desperdício. Nos dias atuais, a municipalização verificada é fruto de determinações de políticas locais. O desafio está em implementar uma política de descentralização que envolva cada setor das políticas sociais, levando em conta o grau de centralismo histórico na cultura política. Com a municipalização, transfere-se para mais perto do cidadão a maior quantidade possível de atribuições nas questões que lhe dizem respeito, sem que haja uma necessidade de participação ou interferência de outras esferas de poder. Na medida em que aumentam as possibilidades de maior participação do cidadão nas questões político-administrativas, provoca-se maior engajamento deste e, conseqüentemente, despertam-lhe o interesse e uma constante participação na vida do País, através de canais amplos de comunicação entre os cidadãos e as instituições públicas e privadas.

Cabe mencionar que o ritmo da descentralização é diferenciado de acordo com a política local, somada à mobilização de organizações não governamentais e das comunidades organizadas municipais. Mas é preciso dizer que o sucesso de uma descentralização não está associado à criação de programas, e sim à decisão de implantação de regras que sejam operacionalizadas com efetividade pelos governos. Pesquisas mostram que o desenho e o modo efetivo de implementação das estratégias de induzir a de gestão de políticas públicas são decisivas no percurso da descentralização.

Na realidade, a gestão democrática tem duas dimensões: a primeira diz respeito à função social da escola, que é democratizar o conhecimento socializado por ela, possibilitando condições universais de acesso, permanência e progressão do aluno, aliados à construção da qualidade pedagógica. A outra está ligada à organização interna da escola e abarca a administração com a participação da comunidade na organização da escola.

Embora dilemas ainda estejam presentes no contexto educacional contemporâneo-como quantidade versus qualidade; centralização versus descentralização; público versus privado e educação superior versus educação básica- o intuito de caracterizar uma gestão que possa reverter o quadro histórico de um completo alijamento dos entes locais é constante nas agendas políticas. Há, sem dúvida, uma crise de governança nas últimas duas décadas. A maioria dos estados perdeu a capacidade de

intervenção efetiva, instalando-se uma crise permanente de governança. Estas novas responsabilidades delineiam um árduo trabalho para os municípios, mas contemplam a possibilidade, há muito tempo demandada, de participação e de autonomia dos governos locais, que os farão co-responsáveis pelas políticas públicas sociais. O desempenho dos governos locais, embora não se trate de "pré-requisito" para a gestão das cidades, em virtude do ao seu caráter estratégico, pode determinar o sucesso ou fracasso de novas políticas de cunho participativo. Entretanto, para enfrentar as dificuldades, as administrações locais devem ampliar o conceito de público, superando a tradição histórica da maioria dos países em desenvolvimento. Muitas vezes, em nome dos "interesses públicos", mantêm-se estruturas e gestões estatais verticalizadas e autoritárias, focos de corrupção e malversação das verbas para a garantia de interesses corporativos. Ampliar o conceito de público, significa abrir espaços, incentivar e apoiar iniciativas da sociedade civil, que podem, em certas conjunturas, complementar ou substituir atividades tradicionalmente desempenhadas pelo poder público como escolas e creches comunitárias.

No entanto, é necessário asseverar que a descentralização legal parte das autoridades e não pode prescindir da descentralização real, que lhe deve anteceder ou concomitar, criando condições de viabilização da competência da comunidade local. Como a gestão descentralizada dos serviços públicos tem sido palco de grandes debates na educação, desde a promulgação da Carta Magna de 1988, vêm-se delineando formas de substituir o modelo burocrático de gerenciamento da educação por um modelo descentralizado e participativo, sob o qual as pessoas possam gerir a coisa pública com seriedade e competência. Sob a influência do modelo Welfare State (o estado do bem-estar social) existente em alguns países desenvolvidos da Europa e nos países escandinavos, a CF de 1988, no que concerne aos direitos sociais, interferiu no processo produtivo, evitando a acumulação irrestrita do lucro, sacramentou a proteção indenizadora sem justa causa, o salário mínimo, a liberdade sindical de greve e a participação nos lucros das empresas, fator este que ainda ocorre timidamente no Brasil.

IV Considerações finais

Um dos canais estratégicos para fortalecer a gestão escolar participativa e a construção da autonomia organizacional é o conselho. A proposta do Conselho Escolar surge do movimento de organização participativa da sociedade brasileira e de democratização dos órgãos públicos que passaram a se abrir às representações populares. O conselho como órgão representativo, é uma exigência na organização, do sistema de ensino. Este colegiado não deve ter a mesma fragilidade das associações de pais e mestres, simbolizadas em reuniões rotineiras da escola com os pais para assinatura de boletins e normas disciplinares. É considerado fundamental o envolvimento do conselho em toda a discussão e decisão sobre as prioridades na aplicação e utilização dos recursos financeiros, pois está na hora da escola gerir a coisa pública com os seus representantes locais. E para isto são necessárias autonomia e uma gestão educacional participativa reavaliadas para que se possa ter um sistema escolar equitativo e menos seletivo.

O conselho é um órgão colegiado de natureza jurídica, organização democrática, constituição paritária e participativa dos diversos segmentos da comunidade escolar. Sua função é de natureza consultiva, deliberativa, normativa e avaliativa. O conselho desenvolverá ações concretas, no sentido de garantir a realização de uma política municipal de educação, consubstanciada em três vertentes: universalidade, qualidade e equidade da educação básica.

Com a implantação do conselho, o discurso do exercício da democracia e da cidadania é visto nas cartilhas, mas a realidade do cotidiano escolar é muito diferente dos aspectos laudatórios e formais.

Os conselhos escolares exercem o papel do controle social da educação, que pressupõe a participação da sociedade no acompanhamento e verificação das ações da gestão pública, especialmente no planejamento das políticas de setor, avaliando objetivos, processos e resultados. A construção de uma cultura política, com base no princípio constitucional da gestão democrática do ensino público, implica a participação da sociedade na definição das políticas de governo. Portanto, a ampliação do controle social, por meio da criação de conselhos, é um direito fundamental da cidadania. Estes constituem instâncias

representativas da sociedade, com possibilidade de criar as condições sociais que garantam a cidadania a um grupo social historicamente excluído.

A autonomia dos conselhos pode ser assim assegurada pela capacidade, empenho e disposição deles se confrontarem, quando necessário, com o governo. Assim, o respaldo social para tal enfrentamento depende da exigência de uma maioria de entidades representativas de variados segmentos da sociedade civil interessados na defesa e promoção dos direitos da cidadania. Preenchido este requisito, que confere uma autonomia real aos Conselhos, sobretudo se as entidades da sociedade tiverem um compromisso prático e efetivo com a luta pelos direitos humanos, pouco importa se as entidades referidas sejam públicas ou privadas. Importa que elas sejam organizações governamentais no sentido amplo, pois exercem poderes próprios do Estado.

Urge uma despersonalização das decisões político administrativos. Que o conselho passe a ser instrumento capaz de garantir autonomia da escola e a continuidade de planos e projetos exeqüíveis e eficazes com poder de alternância. Ressalta-se, aqui, que na eleição do diretor nas escolas públicas, o Conselho tem um papel essencial na transparência das eleições. Daí, a importância dos conselhos como espaço determinante na democratização das relações internas e externas da escola, a partir de uma representação e participação da comunidade na qual a escola esteja inserida.

Não obstante as abordagens, reflitam-se que a crise social e econômica da sociedade contemporânea vê na escola o que Adler chamava de" the Paideia Proposal", ou seja, a crença salvadora do papel da escola de que um povo educado de forma adequada é capaz de unificar a política, o governo a economia e a cultura.

No mundo contemporâneo, nota-se uma mudança substancial nas relações do cidadão com o governo. No discurso político, é comum a retórica dando ênfase às parcerias empresarias, co-participação dos diversos segmentos da sociedade civil com as inúmeras organizações não governamentais. Sobre este assunto, Offe diz que o Estado do Bem Estar Social acabou e o que irá ocorrer é um país que garantam direitos a seus trabalhadores com educação, saúde e seguro social a fim de concorrer no mercado global (Revista Veja, 4 de abril de 1998).

Para (Offe, 1998) a democracia só funciona bem quando os cidadãos sentem que eles também decidem os destinos de sua cidade ou país.

Contudo, as políticas descentralizadoras levadas a cabo pelo governo federal e alguns governos estaduais buscam a co- participação das forças vivas da sociedade para encontrar soluções viáveis dos problemas sociais brasileiros. Mas a integração comunitária e, a descentralização das decisões políticas será capaz de contornar carências sociais graves no Brasil, como a violência nas escolas, falta de segurança, a ausência de um plano pedagógico, ineficiência das polícias e até mesmo o combate à pobreza?

Como o momento atual caracteriza-se pela busca da melhoria da qualidade da educação, a partir não apenas de projetos pedagógicos que enfoquem as metodologias de ensino, mas principalmente a partir da gestão escolar e da formulação descentralizada de políticas educacionais

Bibliografía

Faoro, Raymundo. *Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*. 10º ed. São Paulo: Globo, 1996, v.1

Holanda, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de janeiro: José Olympio, 1992

Fausto, Boris. *História do Brasil*, 1996.

Hobsbawn, Eric. *A era dos extremos. O breve século XX. 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Leal, Vitor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo*, 3ª edm São Paulo: Alfa ômega, 1976.

Offe, Claus. *Capitalismo desorganizado: transformações contemporâneas do trabalho e da política*. Trad. Wanda Caldeira Brant. SP: Brasiliense, 1985.

Paim, Antonio. *A querela do estatismo*. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1994.

Revista Veja (1998), arco edição especial Educação.

Ribeiro, Darcy. *O Brasil como problema*. Rio de Janeiro: Francisco Alves,1995.

Scwartzmann, Simon. *Bases do autoritarismo brasileiro*, Rio de Janeiro, 3ª ed, 1998.

La palabra como acción política

Martín Buceta[1]

Introducción

En la presente comunicación nos dedicaremos a elucidar el rol de la palabra, entendida como acción, en el discurso político. A lo largo de la exposición sostendremos que la palabra es parte esencial del discurso político y se perfila como acción política imprescindible. Pensar el discurso como acción política no es en absoluto una idea novedosa, no hace falta más que mirar hacia atrás en la historia y advertir que ya desde las primitivas épocas de la polis griega, la palabra es considerada como "La herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y dominación sobre los demás".[2] Sin embargo, creemos que lo necesario y enriquecedor es pensar el poder de la acción discursiva en la actualidad. Nadie puede poner en duda que, en el marco político actual de las democracias latinoamericanas, el discurso político ejerce un poder inconmensurable que se manifiesta, por ejemplo, en la creación de imaginarios colectivos, la manipulación de la opinión pública y el asentamiento de determinadas creencias en el discurso cotidiano de los individuos. ¿Dónde reside el poder de la palabra?, ¿Cuál es su alcance?, son preguntas a las que intentaremos responder, al menos brevemente, en la siguiente exposición.

¿Qué entendemos por discurso político?

Es preciso aclarar antes de comenzar nuestro análisis que el término "discurso político" debe ser comprendido en esta exposición en su sentido más amplio, es decir, aquel que hace referencia a la vida de toda la polis. La política no es, solamente, la palabra para designar la actividad de los representantes electos por el voto popular, sino de todo aquel que interviene en los asuntos públicos. Cuando aquí hablemos del rol de la palabra en el discurso político es importante entonces que no perdamos de vista que dicha palabra es la del militante, la del gobernador, etc. pero también es la palabra de todo actor político que tenga un impacto en la vida de la ciudad. Podemos afirmar entonces que nos referiremos con el término discurso político, a todo ejercicio de la palabra escrita u oral por parte de cualquier actor social, individual o colectivo, que influya en la vida, en las actividades y en las instituciones de una comunidad.

Merleau-Ponty y el poder de la palabra

El problema del lenguaje en la obra de Merleau-Ponty se torna cada vez más importante y central hacia el final de su vida. Lo que más inquieta al pensador francés es el poder oculto que reside en el lenguaje. Dicho poder misterioso,

> aparece cuando el lenguaje constituido, súbitamente descentrado y privado de su equilibrio, se ordena de nuevo para enseñar al lector -y hasta al autor-, lo que no sabía pensar ni decir. El lenguaje, nos lleva a las cosas mismas en la exacta medida en que, antes de tener una significación, es significación.[3]

Las palabras entrañan un sentido instituido por la comunidad hablante, sentido que nace de la experiencia común como gesto que quiere decir el mundo.[4] A su vez, reside en ellas la capacidad de, a partir de su disposición en el relato, segregar una nueva significación. Los juegos del lenguaje y la desconocida ley que los rige, lo fuerzan de tal manera que, mediante un descentramiento se dirige más allá. Es decir, las palabras según su ordenamiento en el discurso inician un comercio tal que deriva, muchas veces, en la creación una nueva significación.

---

1 UNSAM. E-mail: tinbuceta@hotmail.com

2 Vernant, J-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1995. p. 61

3 Merleau-Ponty, M., La prose du monde, Gallimard, Paris, 1969, p. 22.

4 Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, 214.

Según Merleau-Ponty existen dos regiones del lenguaje, el lenguaje hablado y el lenguaje hablante. El primero, es aquel que contiene las significaciones ya adquiridas, significaciones cerradas que manipulamos de manera constante y natural. El segundo, es aquel lenguaje que va a hacerme deslizar desde los signos al sentido, es el lenguaje que, mediante un arreglo o desviación de los signos y significaciones ya disponibles, viene a segregar una nueva significación. Lenguaje hablando y lenguaje hablante, palabra instituida y palabra instituyente, en este ir y venir, el fenómeno del lenguaje va diciendo el mundo, nombrando nuestras vivencias corporales.

Lo importante para nuestra exposición reside en los dos puntos arriba señalados sucintamente, a saber, *1.* Que las palabras entrañan un sentido instituido que es conocido por los sujetos hablantes y *2.* Que según el ordenamiento de las palabras en el discurso puede ser segregada una nueva significación que pasará posteriormente del lado de las significaciones adquiridas por la comunidad hablante y que será objeto de nuevos juegos que darán a luz otras significaciones.

Arendt y la acción humana

En su libro *¿Qué es la política?* H. Arendt comienza su reflexión con una pregunta incisiva y preocupante: "¿tiene la política todavía algún sentido?".[5] Esta pregunta surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ha ocasionado en el siglo XX y de la mucho mayor que todavía amenaza con ocasionar.

En la pregunta por el sentido de la política resuenan dos ecos estremecedores que son los que provocan tal interrogante: el primero, nos recuerda la experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada y, paradójicamente, tienen como consecuencia la ausencia de todo tipo de libertad.[6] En el segundo, se oye por lo bajo lo que todos saben acerca del desarrollo de modernas tecnologías que posibilitan una aniquilación del hombre por el hombre. De estos dos ecos que gestan la pregunta por el sentido de la política surgen dos nuevas preguntas, la primera haciendo referencia a los totalitarismos: ¿es posible la coexistencia de la política y la libertad? y, la segunda y más aterradora, en referencia a las armas de destrucción masiva: ¿es posible la política y la vida? Estos dos hechos cruciales son los que llaman la atención y radicalizan aún más la pregunta central y primigenia: ¿tiene, pues, la política todavía algún sentido?

Frente a este panorama de la situación actual de la política H. Arendt responde contundentemente a su pregunta: "el sentido de la política es la libertad".[7]

Decir que el sentido de la política es la libertad parece ser obvio, pero Arendt nos advierte que esta frase entra en contradicción con las definiciones que las ciencias políticas dan en la Edad Moderna a lo político, y tampoco coincide con la diversidad de teorías que los filósofos suelen aportar. Estas veían la libertad como el fin de la política, pero es claro que el sentido de una cosa, a diferencia de su fin, está incluido en ella. Por tanto la escritora explicita que si la libertad es el fin de la política, no puede ser su sentido.[8] A partir de esto podemos decir que la frase arriba citada: "el sentido de la política es la libertad" alude al hecho de que la libertad o el ser-libre (*Frei-sein*) está incluido en lo político y sus actividades. Es análogo al caso del amor y la felicidad, tal vez suene convincente decir que el fin del amor es la felicidad, pero considero que es más preciso decir que esta es su sentido, ya que no se ama en pos de buscar la felicidad sino que se es feliz amando.

Ahora bien, he aquí la pregunta y la respuesta. Sin embargo, Arendt continua perpleja frente a la situación actual de la política y los puertos terribles hacia donde esta ha llevado a la humanidad. Por esto es que la filósofa piensa que solo una especie de milagro podrá generar el cambio decisivo para nuestra salvación.[9] Es preciso aclarar aquí a qué se refiere Arendt al hablar de milagro, para ello tomaremos una cita textual.

5 Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Bs. As., Paidós, 2007. p. 61.

6 Cfr. *Ibid*. p. 62.

7 *Ibid*. pp. 61-62.

8 Cfr. *Ibid*. p. 61.

9 Cfr. *Ibid*. p. 64.

> Para librarnos del prejuicio de que el milagro es un fenómeno genuina y exclusivamente religioso, en el que algo ultraterrenal y sobrehumano irrumpe en la marcha de los asuntos humanos o de los cursos naturales, quizás convenga tener presente que el marco completo de nuestra existencia real: la existencia de la Tierra, de la vida orgánica sobre ella, del género humano, se basa en una especie de milagro. Pues desde el punto de vista de los procesos universales y de la probabilidad que los rige, la cual puede reflejarse estadísticamente, ya el sólo nacimiento de la Tierra es una "improbabilidad infinita". Lo mismo ocurre con el nacimiento de la vida orgánica a partir del desarrollo de la naturaleza inorgánica o con el nacimiento de la especie humana a partir de la evolución de la vida orgánica. En estos ejemplos se ve claramente que siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables. Con otras palabras, cada nuevo comienzo [*Anfang*] es por naturaleza un milagro -contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que necesariamente interrumpe.[10]

Entendiendo de esta manera el concepto de milagro es que podemos avanzar sobre la propuesta de Arendt y remarcar cuál es para ella el milagro por antonomasia. La autora nos explica que el hombre está dotado de la capacidad de realizar milagros, y ese don es el que habitualmente llamamos la acción. A esta le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, ella sienta un nuevo comienzo, empieza algo nuevo, comienza una nueva cadena de sucesos. Es así que se hace visible el verdadero milagro de la existencia humana: la libertad, que no es otra cosa que la capacidad de poder-comenzar.

La libertad es la capacidad de acción del hombre, acción que es siempre un nuevo comienzo. La libertad del hombre como capacidad de poder-comenzar nos permite iniciar por medio de la acción una nueva cadena de sucesos inesperados causalmente hablando. Este es el verdadero milagro de la existencia humana, milagro entendido en la manera que planteábamos más arriba.

La palabra como acción política

Habiendo llegado a este punto de la exposición no es difícil prever el próximo paso que la reflexión exige, este tiene como centro pensar la palabra y su poder como una acción política en los términos de Arendt. La palabra se perfila como aquella acción humana que puede poner en marcha procesos, comenzar nuevas series de sucesos. El poder de la palabra puede ser considerado como una acción política de peso considerable.

¿Cómo se manifiesta dicho poder en el marco político actual? Frente a este interrogante creemos que no hace falta más que detenerse a observar con un poco de atención las realidades de los países latinoamericanos. Tomemos por ejemplo el caso de Ecuador y veamos allí cómo la acción discursiva puede jugar un rol fundamental.

El 5 de febrero de 2011 el diario El Universo de Ecuador publicó una editorial titulada "No a las mentiras"[11] en la que el editorialista ataca fuertemente al presidente Rafael Correa acusándolo de mentir acerca de los hechos ocurridos el 30 de septiembre del 2010.[12] Más allá de la discusión sobre dicho suceso lo que aquí nos interesa señalar es el uso del lenguaje en dicha editorial para advertir, al menos en una ocasión, de que manera la palabra es utilizada como acción política de gran peso.

En la editorial antes señalada, que no supera las 60 líneas, el editorialista se refiere, a lo largo del texto, en numerosas ocasiones (para ser más precisos 9) al presidente Correa utilizando la palabra "Dictador", y, para hablar de su gobierno, utiliza la palabra "Dictadura". Además, en ese mismo escrito, el autor acusa al jefe de estado de haber cometido crímenes de lesa humanidad y de mentir.[13]

---

10 *Ibid*. p. 64.

11 http://www.eluniverso.com/2011/02/06/1/1363/mentiras.html

12 El 30 de septiembre de 2010 un sector de la policía ecuatoriana se sublevó y atentó contra la vida del presidente ecuatoriano. Actualmente algunos de los autores del hecho se encuentran acusados de magnicidio.

13 El relevamiento de esta publicación no tiene como objetivo hacer apología de la figura de Rafael Correa sino demostrar el rol de la palabra en el discurso político.

El diario El Universo es uno de los periódicos más leídos de Ecuador, esto implica que gran parte de la población está expuesta a la acción discursiva de dicho medio, es decir, gran parte de la población ha leído en las páginas de este diario cómo para referirse al presidente electo en comicios legítimos se utiliza la significación "Dictador". El recurso del editorialista no es azaroso, todos sabemos lo que implica una dictadura, y, los ecuatorianos, también han vivido tal experiencia. El comunicador va construyendo día a día, nota a nota, un relato del mundo, con significaciones cargadas de sentido, en que se describe una dinámica de perseguidos valientes, un sector de la población, librepensador, etc., que está a merced de un malvado y mentiroso dictador (el presidente Correa). Aunque esta propuesta parezca ingenua, tiene sus resultados. Lentamente, el individuo bombardeado por este tipo de opiniones asocia la figura de R. Correa, transportado por la significación instituida de dichas palabras, a la figura de un dictador temido. Este trabajo de hormiga busca transformar poco a poco la opinión pública erosionando la imagen del presidente. La acción de la palabra se manifiesta aquí como el poder-comenzar a construir una nueva imagen del presidente. Esta estrategia abreva en el poder significativo de las palabras, ellas, cómo lo señalamos con anterioridad, entrañan un sentido instituido por la comunidad que tiene determinadas direcciones, y que según cómo se las utilicen irán dando orígenes a nuevas significaciones. La tarea del editorialista no es otra que la de apelar a las significaciones ya adquiridas por la población para redirigirlas, mediante su discurso, hacia un nuevo horizonte, hacia la creación de una nueva significación. En este caso sería la de recrear la imagen del enemigo político, cargándola de un sentido negativo mediante palabras que tienen un sentido determinado en la conciencia colectiva.

Conclusión

Este mismo hecho puede darse de mil maneras, también podría hablarse de discursos de candidatos que buscan recrear en sus alocuciones la figura de su oponente asociando su imagen con hechos castigados socialmente, o con prácticas que tienen connotaciones negativas en el inconsciente colectivo. En fin, lo que se percibe en última instancia es que lo que existe detrás del conflicto de opiniones y la diversidad de relatos no es otra cosa que un conflicto de intereses. El lenguaje se erige como el instrumento político fundamental, como acción privilegiada, para que prevalezcan mis prioridades y no la de los otros actores. En conclusión podríamos afirmar que "el arte político es, en lo esencial, un ejercicio del lenguaje".[14]

Bibliografía

Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Bs. As., 2007. Traducido de: *Was ist Politik? Aus dem Nachlab*, Munich, R Piper GmbH & Co KG. 1995. Traductor: Rosa Sala Carbó.

Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969.

-----, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

Vernant, J-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1995.

14 Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Bs. As., Paidós, 2007 p. 62

Gestionando la diversidad. Los derechos indígenas en el proyecto de reforma del código civil y comercial argentino

Gina Paola Rodríguez[1]

Introducción

El 8 de junio de 2012 el Poder Ejecutivo Nacional envió al Senado el proyecto de Reforma del Código Civil y Comercial que busca actualizar el vigente (que data de 1871) de acuerdo a las necesidades requeridas tras catorce décadas de transformaciones. Dentro de los puntos a legislar se encuentran los derechos indígenas que, si bien habían sido reconocidos en la Reforma Constitucional de 1994, se hallaban sin definición plena hasta la fecha, salvo por algunas leyes federales y provinciales. Dentro de los temas que toca el nuevo código se encuentran el derecho indígena, el derecho colectivo, el derecho a la preexistencia, el carácter de la personalidad jurídica de los pueblos originarios, el territorio, la posesión y la propiedad comunitaria indígena, y la consulta y participación en la toma de decisiones.

Tras conocer el proyecto diversas organizaciones de Pueblos Originarios manifestaron su inconformidad con el carácter inconsulto, unilateral y negador de la cosmovisión indígena de la propuesta, al tiempo que denunciaron su inconstitucionalidad por contravenir el artículo 75, inciso 17 de la carta política. El debate desatado por el proyecto de reforma del código civil reedita un sinnúmero de tensiones y problemas irresueltos en torno a la "cuestión indígena" en tiempos de las llamadas políticas de la diversidad. En la presente ponencia nos interesa reflexionar en torno a cuestiones como las siguientes: ¿Quién es el sujeto cuyos derechos se pretende proteger? ¿Cómo ha modelado el derecho al sujeto indígena? ¿Qué ocurre con nociones como persona jurídica pública/privada, territorio/tierra y derechos colectivos/individuales a la luz del proyecto de reforma? ¿De qué manera estos binomios manifiestan las tensiones entre la visión occidental y la cosmovisión indígena? ¿Cuál es la coyuntura global y regional en la que se produce esta reforma del código?

En nuestra lectura, el proyecto de reforma pone de presente tres problemas estructurales que desafían el diálogo intercultural: el carácter inconmensurable de las visiones occidental e indígena bajo la grilla del derecho privado; la coincidencia, en el espacio y el tiempo, de las políticas de la diversidad cultural y el proyecto económico neoliberal en su fase etnodesarrolilista; y la conflictiva incorporación de las luchas indígenas en los ámbitos institucionales abiertos por la política pública neo-indigenista. Estos tres nudos, entre muchos otros, denotan la complejidad inherente a las políticas de la diversidad, los hiatos entre su promoción doctrinal y efectivización, y los límites que imponen a la luchas de los Pueblos originarios.

Derecho y sujeto indígena

El proyecto decimonónico de Estado- nación argentino se caracterizó por el apego a un ideal civilizatorio identificado con la matriz cultural europea y la consecuente eliminación de aquellos elementos considerados "bárbaros". Clasificados dentro de este último grupo, los indígenas fueron objeto de persecución y eliminación en las campañas militares, pero también de desplazamiento interno con miras al fomento del capitalismo agrario, y de invisibilización y silenciamiento en políticas de blanqueamiento. El indígena ocupó desde entonces una posición liminar en los relatos nacionales: excluido en su condición de salvaje e indomable, confinado a la pre-historia de la nación; pero incluido como "contraparte" de la nación civilizada floreciente.

Más allá de los relatos hegemónicos, el Estado argentino desplegó dispositivos jurídicos e institucionales para controlar a los indígenas que sobrevivieron a las campañas del desierto bajo modalidades asimilacionistas que incluyeron su vinculación a las economías locales como trabajadores rurales estacionales, su proletarización y envío forzoso a las zonas urbanas, y su promoción como

1 IIGG-UBA - CONICET. E-mail: paolarodriguez1789@yahoo.com

pequeños productores. La proclama de una "nación sin indios", implicó el disciplinamiento de los indios y su docilización por medio del trabajo.

El arreciamiento de las condiciones de explotación de los indígenas puso por primera vez en la mesa la discusión acerca de su reconocimiento como sujetos con plenos derechos a finales de la década del 20, un planteo que se dio con ocasión de su condición de trabajadores y no con su particularidad étnica. Esta será la clave en la que el peronismo entenderá la "cuestión indígena" cuando en 1946 transforme la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios en la Dirección de la Política Aborigen bajo la órbita del Ministerio de Trabajo y otorgue derechos de ciudadanía a los indígenas.

Con los gobiernos militares desaparece la Dirección de Protección del Aborigen y la política indígena deambula erráticamente entre distintas secretarias, direcciones y servicios nacionales hasta entrados los años 80. Como novedad, en 1968 se realizará el primer censo indígena cuyos resultados subestimarían la población, dados los criterios y mecanismos escogidos para la medición: la contabilización exclusiva de los indígenas que mantuvieran sus lenguas nativas y habitaran regiones rurales cercanas a los lugares tradicionales pre-hispánicos. Así los indígenas que habían migrado a zonas urbanas o residían en asentamientos pequeños, así como aquellos que habían perdido su lengua y costumbres por los procesos de asimilación quedarían por fuera de las mediciones estatales. Con todo y esto, el censo implicó un avance sustantivo en los dispositivos de gobierno, que discurriría en paralelo con el aumento del activismo indígena, ahora auspiciado por las organizaciones católicas y protestantes y por los sectores de izquierda y del peronismo que asumieron la causa indígena como parte de su crítica al establecimiento. A partir de 1975, las organizaciones indígenas serían fuertemente reprimidas, cuando no cooptadas por los gobiernos provinciales, y las reminiscencias del binomio civilización-barbarie reaparecerían en la visión militar que conmemoraba el centenario de las campañas del desierto en 1979. Así, los discursos de la dictadura pusieron al "indio" y al "subversivo" como parte de las fuerzas malignas que impedían el desarrollo de la nación.

Hubo que esperar al retorno de la democracia para que resurgiese la "cuestión indígena". Anticipándose a lo que vendría a ocurrir en el resto de América Latina, las provincias argentinas fueron pioneras en la promulgación de legislaciones indigenistas.[2] La movilización indígena urgió a las autoridades locales en la necesidad de decretar leyes provinciales que encauzaran las demandas y mecanismos de la protesta indígena. El espíritu general que animaba estas normas era "la protección de los aborígenes por medio de una legislación adecuada que condujera a su integración y progreso económico y social". No es casual la terminología empleada por los juristas.

A las leyes provinciales se sumarían más tarde las leyes nacionales 23.162 de "Nombres aborígenes o derivados de voces aborígenes autóctonas y latinoamericanas" y 23.302, "sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes" promulgada en noviembre de 1985. El mecanismo para el otorgamiento de derechos fue el reconocimiento de una personería jurídica a las comunidades indígenas radicadas en el país. Aquí se empezarían a revelar las tensiones entre el respeto a los derechos indígenas y a sus formas de organización, y la imposición de mecanismos legales como requisito para el goce de los derechos anunciados. El mismo derecho positivo se enfrentó a contradicciones al momento de legislar para un sujeto colectivo. En la mentada ley se optó por nuclear a los indígenas bajo la figura de la "comunidad", desconociendo que esta noción es ajena a su modo de organización política: los Pueblos. El legislador preformó al sujeto indígena según su propia visión:

> se entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad (Ley 23302, art. 2).

Así identificados, los indígenas fueron compelidos a insertarse por los caminos del derecho, mediante la inscripción en el Registro de Comunidades Indígenas. Un trámite que era todo, menos sencillo:

2 Formosa (1984), Salta (1986), Chaco (1987), Río Negro (1988), Misiones (1987 y 1989) y Chubut (1991).

> La inscripción será solicitada haciendo constar el nombre y domicilio de la comunidad, los miembros que la integran y su actividad principal, la pautas de su organización y los datos y antecedentes que puedan servir para acreditar su preexistencia o reagrupamiento y los demás elementos que requiera la autoridad de aplicación. En base a ello, ésta otorgará o rechazará la inscripción, la que podrá cancelarse cuando desaparezcan las condiciones que la determinaron (art. 3).

El criterio de identificación del sujeto indígena en la legislación de los ochentas fue de carácter legal- administrativo: serían indígenas quienes hubiesen sido identificados o definidos como tales por alguna autoridad. En este caso, se trataría del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) creado bajo la égida del Ministerio de Salud y Acción Social. A su vez, el marco legal en el que se desenvolverán las relaciones entre los indígenas debidamente reconocidos como personas jurídicas y el Estado argentino sería el de "las leyes de cooperativas, mutualidades u otras formas de asociación contempladas en la legislación vigente" (art. 4). Se trató de una ley asimilacionista e integracionista de la cultura indígena creada con miras a elaborar e implementar planes de adjudicación y explotación de las tierras, de educación y de salud hacia esta población.

El tránsito hacia un nuevo paradigma de gestión de la diversidad, se produjo con la reforma constitucional de 1994, con la que se aspiró a una ciudadanía indígena diferenciada a partir del otorgamiento de derechos especiales. La visibilización de la heterogeneidad cultural argentina en el artículo 75 de la nueva carta supuso una apertura de los relatos nacionales para incluir el componente originario. El reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural emancipó a los indígenas de su condición de (ab)orígenes, al tiempo que su identificación como Pueblos los situó dentro de sus propios cánones de organización. Se trató de un avance fundamental en la senda de resarcir la opresión histórica sufrida los indígenas y un primer paso hacia la igualdad de trato en el respeto de las diferencias. Este logro constitucional fue posible gracias a la incorporación directa y expresa de numerosos tratados internacionales,[3] algunas veces en correspondencia y otras en superposición y disidencia con los marcos jurídicos e institucionales preexistentes.

La apertura cultural de la constitución argentina, como la de otros países de la región, coincidió con la implementación del modelo neoliberal. El factor étnico, hasta entonces invisibilizado, se convirtió en las décadas del 80 y 90 en el principal factor de movilización de las luchas políticas. Paulatinamente asistimos a un proceso de reetnización, refuncionalización y reinvención de las identidades indígenas y afrodescendientes, en una coyuntura que hizo de su despliegue una cuestión estratégica, en tanto mejoraba la estructura de oportunidades políticas de los participantes en relación con otros modos de articulación de demandas (como la de los trabajadores o los campesinos). Las luchas por la identidad, en general, y por la etnicidad en particular, tendieron a desplazar las reivindicaciones en términos de clase o ideología, consideradas ahora caducas, ocultando las contradicciones del modelo capitalista y reconduciendo la energía de las luchas al ámbito de la cultura. Los cauces por los que discurrió este pasaje son tan complejos que merecen un espacio mayor al de esta ponencia para ser tratados. Me interesa retener en todo caso este cambio de énfasis: de una sociedad basada en la producción cuyos conflictos tienen que ver con la disputa por los bienes económicos, a una donde lo que se discute es la distribución de los bienes culturales y el respeto de la diversidad. Es en este proceso de transición que las reivindicaciones indígenas encuentran un terreno fértil para desplegarse. ¿Hasta qué punto las retóricas de la diferencia y las políticas de la diversidad cultural terminaron siendo funcionales al ocultamiento de la desigualdad económica social que no solo persistió sino que se profundizó hasta niveles inimaginables en tiempos neoliberales? ¿Por qué el Estado neoliberal ha sido tan receptivo al reconocimiento de la diversidad étnica/cultural y en qué medida lo ha funcionalizado como un mecanismo de gobierno? ¿De qué cariz son las políticas de la diferencia de este Estado y qué persigue con la promoción de la interculturalidad, la autonomía y el etnodesarrollo? Para nadie es un secreto que las nuevas exigencias del mercado de menos regulaciones y más fluidez a nivel global, forzaron a convertir las luchas por el reconocimiento en políticas capaces de reimaginar las relaciones entre Estado y mercado y poblaciones

3 Como el Convenio 169 de la OIT, la Declaración Universal de derechos humanos, la Carta de las Naciones Unidas y las normas internacionales de derechos humanos de la ONU.

indígenas, y con más énfasis en aquellos territorios ubicados en lugares estratégicos para la actividad económica de las transnacionales. Este es el contexto de emergencia del actual proyecto de reforma del código civil y comercial.

Los derechos indígenas en el nuevo código civil

Después de postergar su aprobación el año pasado, el Congreso retomó en marzo de 2013 la actividad en torno a la reforma de los Códigos Civil y Comercial. En respuesta, el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (Enotpo) presentó en el mes de abril sus propuestas para modificar el proyecto elaborado por la comisión de juristas encabezada por el titular de la Corte Suprema.

Los ejes de la presentación del Enotpo,[4] reeditan buena parte de las discusiones que hemos recontado en esta ponencia. La primera y principal es del orden de la pertinencia: ¿Es el código civil el ámbito llamado a regular las relaciones entre el Estado y los pueblos originarios? En la mayoría de países de América latina donde se regularon el derecho a la tierra y el territorio tras la integración constitucional de la diversidad cultural, se promulgaron leyes especiales que dotaron al derecho indígena de especificidad y regulación propias. Así ocurrió en Nicaragua, Colombia, Venezuela, Honduras y Panamá. ¿Cuáles son las razones por las que en la Argentina la diversidad quiera ser gestionada por la senda del derecho civil y comercial?

Por otra parte, ¿qué tipo de sujeto de derechos construye en el nuevo código? Volviendo a las legislaciones asimilacionistas de los 80, el proyecto de reforma insiste en referirse a los indígenas como comunidades y no como Pueblos. Al ser reconocidos como pueblos preexistentes al Estado nacional, la Constitución de 1994 les había otorgado una personería jurídica de carácter público no estatal, como estructura institucional propia, de carácter político económico, cultural y social, en el entendido de que sólo una personería tal podría garantizar su libertad de estos pueblos en relación con su cultura y territorios por la Constitución. Pero el proyecto de Código Civil regula la relación entre particulares, esto es, de los ciudadanos contemporáneos a la República. Ahí viene la contradicción: al considerar a las comunidades indígenas como personas del derecho privado, el código civil desconoce su pre-existencia y abre la puerta para que sus territorios y derechos sean regulados como los de cualquier entidad del mismo orden: un club de futbol, un consorcio, una sociedad anónima.. Curiosamente, la única institución reconocida como persona jurídica de carácter público no estatal en el nuevo código es la Iglesia Católica.

Otra arista se abre con la definición del territorio. Las organizaciones indígenas plantean que el territorio sea contemplado en el Código como parte de la vida indígena, abarcando tanto la tierra como el agua y los recursos naturales, además de todo su contenido ancestral y simbólico en una cosmovisión mucho más amplia que la actual, que habla en términos de tierras y bienes inmuebles rurales. En efecto, la posesión y la propiedad indígena tienen una naturaleza y forma muy diferentes a la posesión y propiedad del derecho occidental, lo cual obliga a sancionar un régimen jurídico distinto. El derecho indígena a la tierra indígena remite a una relación jurídica entre el Estado y los particulares (en este caso, entre el Estado y las comunidades indígenas) y no a una relación que tenga por objeto exclusivo al individuo, en su facultad de servirse de una cosa o que establezca relaciones de igualdad entre sujetos privados. Por otro lado, la norma habla de propiedad de la tierra, pero no de la posesión, que está reconocida por la Constitución.[5]

El Consejo Plurinacional Indígena,[6] argumentó en su ponencia dirigida al Legislativo que el proyecto de código "relaciona y reduce la existencia cultural indígena a la ruralidad o campesinado"

4 ENOTPO. Posicionamiento y propuestas de las Organizaciones Territoriales de los Pueblos Originarios frente a la Reforma, Actualización y Unificación de los Códigos Civil y Comercial de la Nación. Inclusión de la Propiedad Comunitaria Indígena. En línea: http://odhpi.org/wp-content/uploads/.../Propuestas-del-enotpo-codigo-civil.pdf. Fecha de consulta: Mayo 8 de 2013

5 CELS, Odhpi, Grupo de Apoyo Jurídico por el Acceso a la Tierra y AADI. Posición de los organismos de derechos humanos y organizaciones firmantes en relación a la incorporación de los derechos indígenas al código civil en los términos proyectados. Ponencia presentada a la Comisión Bicameral de reforma del Código civil el 21 de agosto de 2012. En línea: www.cels.org.ar/common/documentos/EPU-Derechos%20Indigenas.pdf. Consultado: 17 de mayo de 2013

6 Consejo Plurinacional Indígena. Aportes del consejo plurinacional al tratamiento de la propiedad comunitaria indígena en el código civil. Exponentes: Amta Quiroga, David Sarapura, Ignacio Prafil y Nilo Cayuqueo. En línea: http://ccycn.congreso.gov.ar/ Consultado: 6 agosto de 2012.

Dado que se determina el derecho a la propiedad comunitaria únicamente sobre los inmuebles rurales quedando excluidos los espacios urbanos o periurbanos que en muchos casos son ocupados por grupos indígenas que han sido forzados a migrar a las ciudades y/o generaciones enteras que han nacido en la urbe, que en procesos de recuperación de la identidad se han constituido como Comunidades. Por otro lado -afirman- "obliga a que el inmueble tenga como destino la preservación cultural y el hábitat comunitario, no como una forma de reconocer esos conceptos como integrantes de espacios indígenas, sino utilizándolos como limitante del derecho, inmiscuyéndose en la autonomía indígena".[7]

Las fisuras del diálogo intercultural devienen brechas irreconciliables cuando las organizaciones indígenas acusan de unilateral e ilegítimo el procedimiento institucional de audiencias públicas realizado hasta ahora y reclaman una consulta a todas las comunidades cuyos intereses pueden ser afectados por la nueva legislación. Sobre el derecho a consulta, incorporado en el artículo 2038, para los casos de explotación de recursos naturales, las organizaciones críticas del proyecto afirman que lo que parece un derecho puede resultar en un mero trámite administrativo de información y consulta muy distinto del libre consentimiento fundamentado previo reconocido en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas. Por esas razones, entre otras, el Consejo Plurinacional Indígena reclama la exclusión del tema en el nuevo Código.

Conclusión

Las dificultades para incluir los derechos indígenas en el código civil provienen de su novedad y naturaleza específica: emergen de una visión holista, tradicional y colectivista del mundo que difícilmente puede encuadrarse en las tendencias romanistas. Al reducir al código civil toda la cuestión indígena, en el afán por reglamentar de una vez por todas aquello prometido en la Constitución, el estado argentino termina imponiendo su verdad jurídica, lo cual dista enormemente del diálogo intercultural invocado en la Carta Magna. El proyecto de rechaza aquello que contradice el sistema o los valores a los que responde el derecho civil y comercial: el individuo, la propiedad privada y la competencia, y en esta medida, es incompatible con el espíritu de las políticas de respecto de la diversidad que suponen los derechos colectivos de los Pueblos indígenas. De aprobarse, el código dejará ser un instrumento regulador de realidades sociales para convertirse en un instrumento de dominación del más fuerte. De lo visto hasta aquí, podemos concluir, al menos preliminarmente, que el actual proyecto de reforma se rige por un criterio privatista, que no solo desconoce la cosmovisión indígena sino que atenta contra sus posibilidades de existencia. Más aún, lo que muestra el código en cuestión, es la forma que adopta la lógica de neoliberalización de la cultura en la Argentina en el contexto de la reglamentación de los derechos de los Pueblos originarios.

7 Ibíd.

Charles Taylor: sobre democracia. Entre liberalismo procedimental y republicanismo

Sonia E. Rodríguez García[1]

"[…] tal vez habría que excluir por completo del discurso filosófico los términos que tienden a transformarse en epítetos de condena en la batalla entre diferentes concepciones".

Charles Taylor

Introducción

En el 2012 se publicó el último libro de Taylor, *Democracia Republicana / Republican Democracy*. Bajo este asombroso título se esconde en realidad un viejo artículo de Taylor. El texto fue escrito en 1986 para un ciclo de conferencias denominado "Democracia y Participación" llevado a cabo por el Centro de Estudios de Realidad Contemporánea de Chile. La conferencia fue traducida por Rafael Hernández y publicada en un libro colectivo de homónimo nombre en 1988. El texto en inglés, sin embargo, permaneció inédito. *Democracia Republicana / Republican Democracy* es en realidad la edición bilingüe de dicho texto acompañado de un apéndice escrito por Renato Cristi y J. Ricardo Tranjan. Y, aunque el artículo de Taylor mantiene su título original, "Algunas condiciones para una democracia viable", la presentación del texto por parte de Cristi junto con tan imponente título resultan, cuando menos, equívocos.

1 ¿Democracia Republicana?

Siguiendo la presentación de Cristi, Taylor pretende definir lo esencial de la democracia y con este fin presenta tres grupos de teorías encaminadas a explicarla: 1) las teorías económicas de la democracia, 2) el humanismo-cívico de inspiración rousseauniana y 3) el humanismo-cívico de inspiración tocquevilleana. Según Cristi, "Taylor busca asimilar la democracia al republicanismo tocquevilleano"[2] y a partir de él examina cuatro condiciones para una democracia viable: 1) la soberanía del pueblo, 2) la participación directa, 3) el respeto y no discriminación y 4) el reconocimiento de la necesidad del mercado.

Esta presentación se desvía ligeramente del texto de Taylor y realiza una determinada interpretación, muy concreta, del mismo, por lo que parece prudente realizar un par de matizaciones al respecto. Atenderemos, en primer lugar, a la condición declaradamente explicativa de las teorías enunciadas por Taylor y, en segundo lugar, a las condiciones expuestas por Taylor para la satisfactoria puesta en marcha de una democracia.

Según Taylor, la democracia se puede definir por medio de ciertas características institucionales pero éstas no darían cuenta de la naturaleza esencial de un gobierno democrático, a saber, "la naturaleza exacta de las relaciones que se establecen entre los miembros de un régimen democrático"[3]. Con este objetivo Taylor presenta dos teorías de familias muy extendidas que aspiran a explicar la naturaleza de tales relaciones.

La primera familia tiene su origen en las teorías contractuales de Locke y Hobbes. Estas teorías entienden la sociedad política como un instrumento encaminado a promover los objetivos de los individuos que la constituyen. Aciertan en las exigencias de eficiencia, imparcialidad y universalidad, pero fallan al considerar que los fines y objetivos de la sociedad son en última instancia individuales y al ignorar el papel activo que deben desempeñar los individuos en su autogobierno.

La segunda familia de teorías se remonta a Rousseau y a una lectura concreta de *El Contrato Social* que ha inspirado un humanismo-cívico. El acierto de estas teorías está en la noción de autogobierno

1 UNED. E-mail: soniaerodriguez@fsof.uned.es

2 Taylor, Ch. *Democracia Republicana /Republican Democracy*. Santiago de Chile, LOM, 2012, p. 9.

3 *Ibid*., 15.

concebida en términos de "voluntad común". Sin embargo, esta familia de teorías también es deficiente en la medida en que no explica cómo hombres con intereses contrapuestos e incluso incompatibles se relacionan y asocian a pesar de las diferencias.

Dadas las carencias de estas dos familias de teorías, Taylor propone una tercera cuyas fuentes se remontan a Tocqueville. Esta nueva familia de teorías acepta y reconoce la diferencia en el seno de la sociedad democrática, pero considera que de la capacidad de participar en las luchas por el reconocimiento deriva una cierta dignidad ciudadana. Esta teoría, a juicio de Taylor, explicaría la complejidad de las relaciones interpersonales que se dan entre los miembros de un gobierno democrático, unidos en la identidad a través de la diferencia. Estamos, pues, ante una teoría explicativa de la democracia y de las relaciones de sus miembros, y no ante un modelo puramente formal que determina y establece rigurosamente los componentes de un régimen democrático. Éste parece ser el equívoco en el que incurre Cristi, al afirmar que Taylor busca asimilar la democracia al republicanismo tocquevilleano. Mucho más apropiado sería decir que, gracias al análisis de ambas teorías, se puede reconocer los aspectos esenciales para la configuración de un gobierno democrático: diferencia e identidad (política) común. Dos aspectos de difícil conjugación, que parecen encontrar su *locus* común en la noción de "dignidad", situada en el corazón de la democracia por un humanismo cívico-inspirado en Tocqueville. Para ser justos es preciso decir que Taylor no utiliza en ningún momento la expresión "democracia republicana", ni existe en todo el texto referencia alguna a la república como forma deseable de gobierno. Lo que ponen de manifiesto las múltiples referencias a Tocqueville es la posibilidad de identificación de los individuos en torno a unas instituciones, prácticas y leyes que son apreciadas como depósito y baluarte de la "dignidad" de todos los ciudadanos.

Taylor satisface de este modo su primer objetivo, explicar qué entendemos por democracia. La explicitación de las condiciones para una democracia viable será sólo una derivación lógica de este modo de comprender la democracia: I) condición de unidad, II) condición de participación y III) condición de igual respeto; frente a las cuatro condiciones fijadas por Cristi en la introducción: 1) soberanía del pueblo, 2) participación directa, 3) respeto y no discriminación y 4) reconocimiento del mercado.

II La "tesis republicana"

Llegados a este punto cabría preguntarse cuál es la justificación para que esta nueva edición gane el título "Democracia Republicana". La respuesta la encontramos en el apéndice, "Charles Taylor y la Democracia Republicana", escrito por Renato Cristi y J. Ricardo Tranjan. Este artículo, que consta de cinco apartados, dedica el primero de ellos a la crítica de la teoría económica de la democracia. El cuarto apartado explora la operatividad de la postulada "democracia republicana tayloriana" dentro de las sociedades brasileña y chilena, mientras que el quinto punto es una breve observación final derivada del epígrafe anterior. Son el segundo y el tercer apartado -"Democracia Republicana" y "El compromiso tocquevilleano"-, los que sustentan tanto el título del apéndice como el del libro.

Cristi y Tranjan toman en consideración la "tesis republicana" de Taylor, "un argumento trascendental que obtiene de Hegel, tanto para orientar su crítica del modelo económico que adopta el neoliberalismo, como para elaborar su propia alternativa republicana (cf. Smith, 2002:147-8)".[4] En el seno de esta argumentación parece existir más de un malentendido.

La "tesis republicana" se encuentra en el artículo publicado en un texto que Taylor publica por primera vez en 1989: "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo".[5] En este artículo, Taylor pretende aclarar algunos de los malentendidos que dificultan y paralizan el debate al entremezclar dos cuestiones diferentes: las cuestiones ontológicas y las cuestiones de defensa. Mientras que las primeras refieren a las teorías que explican la vida en sociedad (teorías atomistas vs. teorías holistas), las segundas

4 Taylor, Ch. *Democracia Republicana /Republican Democracy*, op. cit., p. 40.

5 Taylor, Ch. "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", en N. L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, 159-182. Recogido en Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 181-203.

tienen que ver con la postura moral o los principios que se adoptan (posturas individualistas vs. posturas colectivistas). Para Taylor no existe una relación directa y unidireccional entre ambas cuestiones, lo que permitirá que cualquier postura del debate atomista-holista pueda ser combinada con cualquier postura en la cuestión individualista-colectivista. En última instancia, la crítica de Taylor va dirigida exclusivamente a la cuestión ontológica sostenida por el liberalismo procedimental, que coincide con el atomismo. En este sentido, este texto mantiene absoluta coherencia con el artículo de 1979, "Atomismo",[6] pudiéndose considerar una continuación del mismo. Frente a las teorías atomistas que terminan en un individualismo extremo, Taylor trae a la luz -para ilustrar su crítica y como contraejemplo fáctico- el sentimiento patriótico de las repúblicas reales; pues la defensa del atomismo hasta sus últimas consecuencias "no deja espacio para las repúblicas en funcionamiento, sociedades ligadas por el patriotismo".[7]

La crítica al atomismo es radical y la importancia de la república como contraejemplo es uno de sus puntos clave. No obstante, Taylor matiza que "quizás desde el punto de vista práctico no importe demasiado si este tipo de régimen tiene o no relevancia en el mundo moderno",[8] lo que sí tiene importancia es la tesis básica de la tradición cívico-humanista, según la cual la condición esencial de un régimen libre es que los ciudadanos tengan una profunda identificación patriótica. Este régimen, además, debe garantizar la libertad de sus miembros, pero no únicamente la libertad negativa, entendida como ausencia de restricción, sino también la libertad positiva de los ciudadanos, la libertad de participar activamente en el gobierno y autogobierno de sí mismos. Éste es el verdadero significado de la expresión "tesis republicana", la proposición que aúna patriotismo y libertad positiva y que servirá de piedra de toque donde probar la fortaleza y consistencia del liberalismo procedimental.

Cabría preguntarse si, efectivamente, puede considerarse esta "tesis republicana" como un "argumento trascendental" a través del cual Taylor elabora su "alternativa republicana" tal y como postulan Cristi y Tranjan. Estos autores parecen apoyar su tesis en el libro de N. H. Smith,[9] no obstante la referencia no resulta totalmente adecuada. Smith explica la necesidad de diferenciar dos niveles de investigación: 1) la reflexión trascendental que busca las condiciones de posibilidad de la práctica social y 2) la cuestión empírica de cómo los agentes juzgan dichas prácticas y deciden qué opciones vitales merecen la pena. Smith habla del "argumento trascendental" de Taylor, pero no referido a la tesis republicana, sino referido a la condición del sujeto humano como ser social que desarrolla sus capacidades humanas en el seno de una sociedad. Nuevamente nos movemos en el campo de la crítica a la ontología atomista y no en la postulación de un régimen republicano fáctico como condición de posibilidad de una democracia.

III Identidad política: de la *vertu* al nacionalismo

Lo expuesto hasta aquí muestra la necesaria prudencia con la que debemos acercarnos a un texto que tan enérgicamente caracteriza de "republicana" la reflexión de Taylor en torno a la democracia. Esto no significa que el texto, "Algunas condiciones para una democracia viable", no tenga relevancia en la actualidad ni que los análisis de Cristi y Trajan sean totalmente desacertados. El aviso, la cautela, el recelo e, incluso, la misma crítica a esta nueva edición sólo estriban en el equívoco que puede surgir si entendemos por la expresión "democracia republicana" la propuesta explícita, clara, sistemática y unívoca de un modelo republicano por parte del filósofo canadiense.

A pesar de ello sí podemos hablar de una "democracia republicana" en Taylor pero en un sentido muy genérico,[10] igual que podemos hablar de su orientación comunitarista, sin por ello tener que afirmar que Taylor es republicano y/o comunitarista.

---

6 Taylor, Ch. "Atomism", en A. Kontos (Ed.), *Powers, Possessions and Freedom*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, 39-61. Recogido en Taylor, Ch. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 187-210, y en Taylor, Ch. *La liberté des moderns*, edicion de Philippe de Lara, París, Presses Universitaries de France, Paris, 1997, pp. 225-256.

7 Taylor, Ch. "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", *op.cit.*, p. 188.

8 *Ibid.*, 192.

9 Smith, N. H. Charles Taylor. *Meaning, Morals and Modernity*, Oxford, Polity Press, 2002.

10 La expresión exacta empleada por Taylor en la postulación y combinación de varias teorías será "régimen liberal patriótico" o "sociedad liberal procedimentalista patriótica".

El "compromiso tocquevilleano" que Cristi y Tranjan exponen en el tercer apartado y que tiene su punto central en la noción de *vertu* es lo que nos permite hablar de un cierto trasfondo republicano en Taylor. La noción de *vertu* (virtud patriótica) se revela en estos escritos tempranos de Taylor como el mejor engranaje para la construcción de la identidad moderna en su doble dimensión individual (moral) y colectiva (política).

Ahora bien, la dificultad de articular y compaginar esta identidad individualizada con la identidad colectiva no será explícitamente formulada hasta 1992 cuando Taylor escribe "La política del reconocimiento".[11] La política del reconocimiento conlleva dos políticas en principio contrapuestas: por un lado, la política de la igual dignidad que exige que tratemos a todas las personas por igual ignorando las diferencias, introduciendo un principio homogeneizador que aplana las diferencias y favorece la conformación de una identidad colectiva; y, por otro lado, la política de la diferencia, que favorecerá y fomentará la particularidad, promoviendo la construcción de las identidades individualizadas.

La *vertu* que Tocqueville toma prestada de Montesquieu y que tanto encandila al joven Taylor cobra su plena importancia y significación en este contexto, pero también se agota en él. El patriotismo republicano fomentaba la identificación de todos los ciudadanos a través de un sentimiento general, que les une y los mueve en la búsqueda y consecución de bienes comunes, sin por ello deslegitimar o ensombrecer el colorido de la diversidad humana y de las múltiples identidades. El problema permanecerá como una cuestión perenne en toda la trayectoria intelectual de Taylor; sin embargo, las soluciones, los intentos de explicación y justificación, así como las nociones implicadas han cambiado a lo largo de los años.

El patriotismo republicano irá perdiendo vigencia poco a poco, transformándose y evolucionando en otras nociones. La *vertu* adquiere una nueva dimensión ante la postulación de una sociedad civil que se estructura y coordina a través de asociaciones libres de ciudadanos susceptibles de determinar significativamente el curso de la política pública.[12] Y, finalmente, el último eco de su voz aparecerá en algunos (pocos) artículos en los que Taylor sitúa la solidaridad como elemento esencial de las sociedades democráticas.[13]

Si en 1989 Taylor afirmaba que el patriotismo republicano es y seguirá siendo una importante fuerza en la modernidad,[14] una década después reconoce que el sentimiento republicano ha perdido su vigor original y que en la actualidad el nacionalismo tiene mucha más fuerza como movimiento de identificación. Sin embargo, en el seno de la democracia, el nacionalismo constituirá una nueva fuente de exclusión social, por cuanto que tiende a la homogeneización y uniformidad. Ya en el siglo XXI, la solución aportada por Taylor para evitar las amenazas del nacionalismo y enfrentarnos al problema de la exclusión y la redefinición de las identidades políticas es compartir el espacio de identidad.

Como podemos comprobar el discurso de Taylor en torno a la democracia se ha visto modificado notablemente, el lenguaje ha evolucionado y el foco de atención así como la esperanza en una democracia viable se ha desplazado a un proceso de decisión basado en el consenso y la deliberación.

A modo de conclusión

El objetivo final era mostrar la evolución del pensamiento de Taylor y el cambio de lenguaje y orientación, desde los primeros escritos a los que Cristi y Tranjan prestan atención, hasta la actualidad. Una evolución que comienza siendo muy próxima a Montesquieu y Tocqueville y termina con posturas mucho más cercanas a Habermas y Rawls. La tendencia republicana, la influencia de la tradición del humanismo-cívico desde Aristóteles a Arendt, la conexión con las tesis básicas del comunitarismo, así como la común

11 Taylor, Ch. "The Politics of Recognition", Working Paper, Chicago, Center for Pyschosocial Studies, 1992. Recogido en Ch. Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, edición e introducción de Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 2003 y en Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 181-203.

12 Taylor, Ch. "Invoking Civil Society", *op. cit.*, p. 215

13 Taylor, Ch. "Democratic Exclusion (and Its Remedies?). The John Ambrose Stack Memorial Lecture", en A. C. Caims et al. (eds.), *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999, 265-287. Recogido en Ch. Taylor, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, pp. 124-145

14 Taylor, Ch. "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", *op.cit.*, p. 197.

crítica al atomismo y al liberalismo procedimental persisten en los escritos actuales pero sólo como telón de fondo sobre el que salen a escena nuevas aproximaciones, preocupaciones e inquietudes; en definitiva, nuevas formas de comprender el liberalismo, para la construcción de una democracia liberal-pluralista o, si lo preferimos, de un régimen democrático apoyado en un liberalismo sustantivo.

Actos de memoria: re-enmarcando la historia nicaragüense. Comentarios a una intervención artística

SENDA SFERCO[1]

Producir un acto memoria implica intervenir en la historia para marcar los quiebres de su pretendida linealidad. No es sino una operación de selección la que decide qué aspectos cobrarán visibilidad y cuáles, por lo contrario, permanecerán solapados o destinados a la erosión del olvido.

La práctica política de esta selectividad va creando un recorrido singular trazado por las remanencias y las diferencias de las distintas discursividades que van produciendo las particularidades y especificidades de su contexto. De este modo se va conformando una suerte de "cartografía" -si nos permitimos el uso del vocabulario foucaultiano (Foucault: 1979)-, cuyo espesor no podría asimilarse en el plano de una superficie sin relieves. Al contrario, su trama se conforma de tensiones problemáticas insoldables, aporéticas, que hacen a la productividad -a la fuerza política- de cada una de las decisiones de visibilidad/ocultamiento de toda operación de memoria.

Con un gesto similar al del trabajo de campo del arqueólogo en la cuadrícula de un sitio histórico, donde tiene la tarea de producir decibilidades posibles a partir de la lectura de los restos que va encontrando a medida que excava, la escritura -esta escritura-, permite grabar y dar visibilidad a las discontinuidades de una historia marcada por sus fracturas, sus pérdidas, su deuda, basculando entre la voluntad de olvido y la decisión renovada de actualizar, una y otra vez, una memoria.

I "Re-enmarcando la historia"

"Vivir el presente, conocer el pasado, para pensar el futuro", lleva como leyenda el trabajo de montaje fotográfico de Susan Meiselas, intitulado "Imágenes de la insurrección". La propuesta plantea "re-enmarcar la historia" produciendo un tratamiento de las aporías implicadas al interior de las unidades con las que se nos ha dado pensar la temporalidad -pasado, presente, futuro-, teniendo como recurso principal el uso de fotografías tomadas por la artista en el año 1979, en medio del fuego de la revolución sandinista.

Actualizar un nuevo "marco" para la historia nicaragüense deviene entonces el móvil de una dinámica que lleva a Susan Meiselas a retornar al escenario de sus fotografías, veinte y cinco años más tarde, en el mes de julio del 2004. "*Reframing history*", es, concretamente, la intervención que realiza emplazando las fotografías tomadas en 1979 en el paisaje actual, exactamente en el mismo *locus*, dónde, hace veinte y cinco años acontecía un proceso revolucionario de luchas que llevaron al enfrentamiento de sectores la población civil en un contexto de terrorismo de estado sostenido a nivel internacional.

Buscando discontinuar la linealidad somnolienta del paisaje actual de los pueblos rurales nicaragüenses, la artista cuelga, abrocha, "expone" diecinueve reproducciones gigantes de sus fotografías interpelando la cotidianeidad de los transeúntes (ver anexo). Explícitamente, el gesto de esta intervención expone las discontinuidades insoldables propias de toda vivencia del tiempo: tal es el propósito enunciado por la autora, "vivir el presente, conocer el pasado, para pensar el futuro". Contra la pretendida linealidad de una memoria inerte que sueña recuperar alguna naturaleza originaria perdida en los confines de las discursividades olvidadas, aquí se trata mejor de producir un "trabajo" de memoria: esto es, hacer evidente la arbitrariedad implicada en toda operación de recuerdo, donde el tratamiento del tiempo y del discurso producen una visibilidad/decibilidad que no es otra sino una práctica política.

Política, entonces, de una decisión que, lejos de ser "necesaria", genera una escisión siempre arbitraria e intencional dentro de las condiciones que pautan su ritmo. Política, de un juego del tiempo que vuelve a traer elementos del pasado para interpelar las modalidades en las que se valida la mirada

1 CONICET - Paris VIII. E-mail: senda_1978@yahoo.com.ar

de la cartografía presente. Política que replica el gesto de creación de discursos con el que se topa el arqueólogo frente a los restos que va hallando en su cuadrícula… Política de captura de un "momento decisivo" a través del clic de la cámara fotográfica (Cartier Bresson).

En coherencia, tampoco la toma de fotografías ni su intervención posterior en el paisaje buscan sostener el recuerdo heroico de la revolución sandinista. Al contrario, el trabajo de memoria de Meiselas se valdrá del "recorte", del "fragmento" como imagen dentro de la escena de un contexto que ha cambiado. Palimpsestos de tiempos, presente, pasado, futuro, todos atravesando un mismo lugar, produciendo el montaje de una imagen que exhibe las fantasmagorías de su composición.

Estos "recortes" de escenas diarias en plena guerra, hoy, colgadas en el mismo escenario pero con un contexto otro, producen una incomodidad, una interferencia: son la denuncia viva de aquello que la historia nicaragüense aún no ha podido tramitar. Las gigantografías, lejos de "componer" un paisaje al unísono dejan abierta la hendija donde se inmiscuyen las discursividades de un pasado que hoy no coinciden con el presente y de un presente que tal vez a través de estas fotos despierte -o renueva- la necesidad de re-elaborar las herramientas de su lectura y escritura en el espesor de su historia.

(Como si tomaran parte de los juegos renacentistas del "*trompe-oeil*", las fotos gigantes se funden en el paisaje a la vez que lo re-enmarcan, balancean al tiempo entre un pasado que ya fue y un futuro que no llega, afirmando la tensión irresoluble de una única posibilidad de lectura: la del presente de quien las mira, transita, piensa, llora, niega, destruye, vanagloria, extraña, testimonia.)

Los pobladores testimonian de una vivencia de continuidades y fracturas: continuidad, en algunos elementos contextuales de la escena, -donde lamentablemente la pobreza de los edificios, de las colinas y de los campos, de los ranchos *nicas*, sigue siendo casi igual, o al menos muy parecida-. Al lado (casi sintagmáticamente) acontece, la fractura, el re-cuadro dentro del marco mayor, porque luego de la revolución ni Nicaragua ni el barrio son los mismos… las fotos muestran personas que no están, gestos que ya no son parte de la gramática diaria de un pueblo en lucha: un joven arrojando una granada, una mujer llevando un bebé a cuestas en medio de un bombardeo, una pila cuerpos jóvenes fusilados, una reunión de guerrilleros tomando mate con brasero…

"Yo lo viví en carne propia", dice Nubia Salgado, mujer "*nica*" de Masaya entrevistada en el documental. Todas escenas pertenecientes a "otro tiempo" que, fundidas en el paisaje del "hoy" interpelan el presente como si siguieran susurrando por lo bajo todavía, bifurcan el reposo de una cotidianeidad que se ve -incómoda u orgullosamente- instada a realizar un trabajo de creación: producir discursividades a partir de la presencia ineludible de estas fantasmagorías, re-enmarcando las configuraciones con las cuales la historia nicaragüense ha podido/sabido escribirse, evidenciando las tensiones que un registro político del presente siempre supone.

Si, como dice Susan Sontag, la fotografía registra un *memento mori*, que se diluye luego del instante de su captura, la tarea de Meiselas se obstina en revivir estos instantes e interpelar su discontinuidad en términos de memoria.

"*I like competing the circle*", comenta satisfecha Susan Meiselas al dar cuenta de los efectos dinamizados por su tarea: una tarea de creación se puso marcha, no hay círculo cerrado, menos completo, mejor aún, un bucle que se arraiga en la actualidad nicaragüense para volver a diagnosticar lo que nos sigue convocando a pensar.

Anexo. Fotografías seleccionadas

Susan Meiselas. Estelí, Nicaragua, 1979.

Susan Meiselas. Estelí, Nicaragua, 1979.

Susan Meiselas. Matagalpa, Nicaragua, 1979.

Susan Meiselas. Masaya, Nicaragua, 1979.

Bibliografía

"Re-framing history". http://www.susanmeiselas.com/nicaragua/index.html

"Imágenes de la insurrección", en: "XXV-19 Revolución Sandinista". Documental producido por el Centro de Investigaciones de la Comunicación (CINCO) y Productora de Medios Asociados (PROMEDIA), Carlos Mantica Producciones de Video Arte, José Manuel Martínez y Julio Sánchez.

Agamben, G. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Homo Sacer III, Valencia, Pre-textos, 2000.

Bataillon, Gilles. *Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983)*, FCE, México, 2008.

Benjamin, Walter. *Tesis de Filosofía de la Historia*, Madrid, Taurus, 1973.

Cartier-Bresson, Henri. *The Decisive Moment, Simon & Schuster*, New York, 1954.

Colussi, M. "Revolución sandinista: la utopía sigue siendo necesaria". *Rev. Rebelión*, 26 Aniversario. 17 de julio 2005.

Foucault, Michel. *L'arquéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

-----. *Microfísica del Poder*, Madrid, La Piqueta, 1979.

Rancière, J. *El viraje ético de la estética y la política*, Palinodia, Chile, 2005.

Vauday, P. *La matière des images. Poétique et esthétique, L'Harmattan*, Paris, 2001.

Ziluaga, T. y M. Roitman. "Elecciones democráticas en Nicaragua (1979-1990)", en Rev. *Política y Sociedad*, 6/7 (1990), Madrid. Pp.25 -38.

Bloque 3.
Democracia, ciudadanía y populismo en la era global

Crítica a la concepción instrumentalista de la democracia: del capitalismo globalizado al caso colombiano

Harold Valencia López[1]

Introducción

Luego de la caída del Muro de Berlín, las denominadas "democracias occidentales," con los Estados Unidos a la cabeza, salieron a cantar victoria como el mejor de los mundos posibles, pues desde tal perspectiva quedaba la disyunción entre los regímenes occidentales o el totalitarismo izquierdista encarnado en la extinta Unión Soviética, pero: ¿cuál democracia quedó?, ¿puede ser democrático un régimen en donde el poder económico y político se concentra en unos pocos y no se distribuye?, ¿ en qué país ejerce el poder el pueblo?, ¿quiénes toman las decisiones fundamentales que afectan las vidas de los ciudadanos?

Es precisamente a partir de la crítica a la tendencia política que simplifica la democracia a un conjunto de procedimientos, reglas, o instrumentos para elegir representantes y gobernantes que nos proponemos tematizar los interrogantes planteados, al tiempo que sostener la tesis de que en la sociedad del capitalismo globalizado las significaciones imaginarias del proyecto democrático moderno, que buscaban una mayor autonomía individual y social, son descompuestas por el imaginario capitalista. Exponemos algunas razones de por qué el proyecto de "racionalización" capitalista se ha vuelto el proyecto hegemónico y sostenemos la tesis de que la sociedad del capitalismo globalizado ha generado una crisis en los procesos de identificación de los individuos y de las comunidades, produciendo, entre otras consecuencias, despolitización, fragmentación de la sociedad, así como erosión de las posibilidades de constitución de tipos antropológicos democráticos.

En la parte final, esbozamos lo que pensamos sobre la democracia en Colombia.

I Dos significaciones imaginarias que han estructurado a Occidente

Estamos de acuerdo con Cornelius Castoriadis, en la idea de que en Occidente la historia de estos últimos cinco siglos -que coinciden con el surgimiento del capitalismo- puede entenderse como la historia de la lucha entre dos significaciones imaginarias sociales.[2]

De una parte tenemos: la significación imaginaria del proyecto de autonomía. Esto es, aquella significación referida a la búsqueda de una sociedad de iguales, centrada en la interrogación de sus instituciones, y que se reconoce creadora de sus propias leyes.

Proyecto de autonomía que tiene su génesis en la democracia griega del siglo V A.C. Democracia que se debe pensar como un germen pero no como un modelo, pues ahí están las semillas del proyecto de

1 Universidad Nacional de Colombia. E-mail: hvalencial@unicartagena.edu.co

2 En una aproximación al concepto de significación imaginaria social podemos connotarlas como creaciones libres de la colectividad anónima (aunque existen sobre ellas constricciones internas, externas, históricas e intrínsecas), son sociales, porque las comparten los miembros de una colectividad, son también imaginarias, porque no se pueden reducir, ni se pueden deducir de referentes "reales" o "racionales" (la "realidad" y la "racionalidad" son sus productos, instituidos de modo diferente en cada época), no son "racionales" (no son lógicas, no dependen de una deducción), ni son "reales" (no son sacadas, "abstraídas" del mundo físico), sino que son creaciones de la imaginación colectiva y anónima que mantienen cohesionada y unida la sociedad. Y son significaciones, esto es, no exactamente "ideas" o "representaciones" sino el cemento de la vida social que mantiene unidas las ideas, las representaciones, los actos, etc. Ejemplos de significaciones imaginarias sociales son: los dioses, los espíritus, los mitos, los tótem, los tabúes, la familia, la soberanía, la ley, el ciudadano, la justicia, el Estado, la mercancía, el capital, el interés, la realidad, etc. Las significaciones imaginarias sociales cumplen una triple función dentro de una sociedad: 1. Constituyen el conjunto de representaciones mediante los cuales un grupo constituye un mundo, se sitúa en él, se autorepresenta. 2. Definen las funciones de los miembros de un grupo, el qué hacer, adorar a dios, incrementar el desarrollo de las fuerzas productivas, buscar la fama, etc. 3. Determinan el tipo de afectos predominantes en una sociedad. Por ejemplo, la fe cristiana en la sociedad católica, el ansia de consumir, la novedad por lo nuevo en el capitalismo contemporáneo. Desarrollaremos *in extenso* lo pertinente a las significaciones imaginarias sociales (SIS) en el capítulo IV de nuestra tesis. Sin embargo, véase: Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. Vol II. El imaginario social y la sociedad*. Barcelona: Tusquets Editores, 1989, p. 283 y ss. Y, Castoriadis, Cornelius. *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 187 y ss.

autonomía de Occidente, pero no es un modelo porque la democracia griega es restringida, entre iguales, para quienes están incluidos en la categoría de ciudadanos.

Con el decaimiento de la democracia griega, con los hechos históricos que marcan la antigüedad romana y la edad media en Occidente, el proyecto de autonomía, de autoinstitución lúcida y explicita de la sociedad sufre un eclipse del siglo III A.C. al siglo XII.

En la modernidad con la génesis de las ciudades, el ascenso de la burguesía, las Revoluciones burguesas (Americana, Francesa, Rusa), los movimientos emancipatorios latinoamericanos, vuelve a haber un nuevo impulso al proyecto de autonomía. Las teorías del contrato social (Hobbes, Locke, Rousseau) con el cuestionamiento de los principios tradicionales de legitimación del poder político, forman parte de dicho proyecto de autonomía. También forman parte de dicho proyecto emancipatorio, las luchas obreras, la lucha de las mujeres en el siglo XX, de los jóvenes, Mayo del 68, la lucha de los negros, los movimientos de África y Latinoamérica contra el racismo, contra los neocolonialismos, los movimientos ecologistas, los movimientos que luchan por el reconocimiento de la diversidad sexual.

En la modernidad, al tiempo del surgimiento del proyecto de autonomía, surge el otro proyecto, una significación imaginaria paralela: el proyecto de dominio total de la actividad humana y natural, de "racionalización" de todas las esferas: el capitalismo.

Pero, ¿cuáles son las significaciones imaginarias del capitalismo? El capitalismo es la idea del desarrollo irrefrenado, ininterrumpido, ilimitado de las fuerzas de producción, de la generación y acumulación ilimitada de riqueza, hacia un mundo de satisfacción plena de las necesidades; la idea de que existe un mercado que equilibra la distribución de la riqueza y fomenta, a través de la competencia, la iniciativa de los individuos.

El mundo de significaciones del capitalismo arrasó con el anterior, tal como el mundo feudal arrasó con la sociedad esclavista. Hay una ruptura con el mundo feudal, caen sus significaciones, entre otras cae su significación central, que es la religiosa, caen sus modelos identificatorios, dejan de tener sentido sus tipos antropológicos (el señor feudal, el siervo, el caballero, el noble, etc.). Se sitúa a la economía en el centro del funcionamiento de los colectivos sociales como algo natural.

Pero, el capitalismo además de revolucionar el modo de producir, revoluciona la relación entre los sujetos y de estos con la sociedad, crea un mundo totalmente distinto. Crea la significación de que acumular-consumir-dominar, ir por lo nuevo, por lo nuevo mismo, es lo que hay que hacer. Es lo que debe ser. Es la significación que empuja a representar al tiempo como dinero y el dinero es poder para todo o casi todo.

El proyecto de dominio total y sus significaciones imaginarias si no han llegado a un control total, hasta ahora, es porque se le opuso activamente el proyecto democrático que consiguió moderarlo a través de las conquistas de los obreros, las mujeres, los jóvenes, las minorías étnicas, los movimientos pacifistas, ecológicos, etc.

II Capitalismo globalizado y crisis del proceso de identificación

Toda sociedad crea su propio mundo creando el conjunto de significaciones que le dan sentido: Dios hebreo, democracia griega, cultura egipcia, azteca, etc.

La madre, el padre, las instituciones van introyectando en el sujeto las significaciones imaginarias propias de su constelación social. Cuando se asoman a la cuna del niño la madre y el padre, no se asoman simplemente Pedro o María, sino miles de años de hominización y el magma de significaciones imaginarias en las cuales se encuentran insertos. La socialización de la psique es el sentido que la sociedad ofrece al infante a cambio de su primer sentido perdido. Es una exigencia de sentido que la sociedad debe satisfacer, y muestra la enorme plasticidad de la psique, que en sus etapas iniciales aceptará cualquier sentido que le sea provisto. Se podrá producir un budista, un Talibán, un mexicano, un reducidor de cabezas, un marxista, etc. El sujeto hablará cualquiera sea la lengua en la que haya nacido. Y

esa lengua transmite, como institución central primera de la sociedad, todo su magma[3] de significaciones imaginarias sociales.

De las significaciones imaginarias sociales la más importante de una sociedad es la que corresponde a su propia auto-representación. A nivel social la representación es el equivalente de la identificación en el individuo. Una colectividad es imperecedera idealmente si el sentido, las significaciones que ella instituye son *cactetizadas*[4] como imperecederas por los miembros de la sociedad. Pero, y aquí está el problema de una sociedad donde los referentes de identificación son muy volátiles, donde los referentes que se ofrecen no tienen tiempo de osificarse, donde las significaciones ofrecidas no significan y dejan sin apoyo, en el vacío, a los individuos y grupos que se "cohesionan" a partir de referentes que carecen de un proyecto de sociedad, de futuro: pertenecer a un equipo de fútbol, seguir una determinada música o moda, consumir determinados productos o espectáculos, cambiar de apariencia, etc. En la actualidad, consideramos, hay una crisis de los referentes de identificación que permitían la constitución de un sujeto, de tipos antropológicos con una identidad "estable", importante. Hay una descomposición, desarticulación de los pilares de identificación tales como la familia, el hábitat, el lugar de trabajo, y la desarticulación del proyecto identificatorio de los sujetos es también la desarticulación del espacio social cuando alcanza a un número importante de los integrantes de una sociedad.

El capitalismo globalizado rompe las identidades al volverlo todo valor de cambio, al descomponer las significaciones imaginarias que permiten una cohesión de la sociedad, unos referentes estables. Como lo expresaban Marx y Engels en *El Manifiesto*: en la sociedad capitalista "todo lo estamental y estable se evapora",[5] todo tipo de relaciones son disueltas, todo pierde su aureola. Hay una depredación del campo de sentido, una crisis de los tipos antropológicos que una sociedad necesita para existir y reproducirse.

El proyecto de control total no promueve ciudadanos autónomos, reflexivos, deliberantes, sino individuos "sin brújula" y "sociedades a la deriva". Sostenía Teodoro Adorno, que algo debería saber del asunto, que la sociedad, en la medida en que globaliza y elimina la particularidad, en la medida en que uniformiza, favorece la rebelión regresiva. Precisamente el fascismo hizo de la regresión, de la infantilización de las masas, un recurso para movilizarlas, para manipularlas.

El proyecto capitalista no abre la sociedad sino que la homogeniza, no distribuye poder sino que concentra, no promueve autonomía sino conformismo. Hoy la disyunción no es socialismo o barbarie, sino democracia o capitalismo. Pero, claro, pensamos en una democracia sustantiva no simplificada y desconceptuada al reducirla a procedimiento, porque reducirla a solo procedimiento es reducirla a

3 Magma: concepto fundamental del pensamiento de Castoriadis, mediante el cual propone una nueva forma de pensar el ser de lo psíquico, de lo histórico-social, que rebase las categorías de la lógica del principio de identidad y de no contradicción, pues como el magma de un volcán, lo psíquico es un flujo permanente de representaciones, deseos, intenciones, afectos (RADS). El ser de lo histórico social es un magma de significaciones imaginarias sociales (SIS). El modo de ser de la psique como el de lo histórico-social es a la manera de un magma. La teoría de la relatividad, la física cuántica, el modo de ser del inconsciente, son tesis que apoyan la idea castoridiana del Ser como indeterminado, que permiten pensar en la creación, que remiten al caos. Esto permite, en la dilucidación castoridiana de la sociedad y la historia, sustentar -que lejos de haber leyes, como la del desarrollo de las fuerzas productivas como motor de la historia(marxismo), o entender a la misma como estadíos o despliegues del ser, o del Espíritu (Hegel)- que la historia es la creación y destrucción de Magmas de significaciones imaginarias sociales. Véase: Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. Vol II. El imaginario social y la sociedad*. Barcelona: Tusquets Editores, 1989. pp. 288 y ss. Y, Castoriadis, Cornelius. *El mundo fragmentado. (Encrucijadas del laberinto III)* Buenos Aires, Argentina. Editorial Altamira, 1993. Franco, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

4 *Catexis*: se hace referencia a que cierta cantidad de energía psíquica, de manera consciente o inconsciente, se halla unida a una representación o grupo de representaciones, una parte del cuerpo, un objeto, una persona, etcétera. Según Freud, el sujeto puede dirigir su energía pulsional hacia un objeto o una representación e impregnarlo, cargarlo o cubrirlo de parte de ella. Se llaman *catexias* a estas descargas de energía psíquica. A partir de la experiencia de *catetización*, el objeto cargado ya no le resulta indiferente al sujeto, más bien tendrá para él un halo o colorido peculiar. Si los objetos y personas nos resultan atractivas no es, para esta descripción, porque ellos mismos posean de forma objetiva el carácter de "deseable" o "atractivo", se trata más bien de una figuración consecuencia de nuestras proyecciones de energía libidinosa sobre ellos. La expresión más clara de las *catexias* es el enamoramiento. En la segunda tópica, Freud considera que el Ello es el origen de las *catexias*. De una representación puede decirse que está cargada y que su destino depende de las variaciones de esta carga. Freud la asimila a la idea de una carga positiva atribuida a un objeto o a una representación. Si se considera que esta *catexis* es de origen libidinal, se tiende a concebirla como empujando incesantemente a las representaciones *catectizadas* hacia la conciencia y la motilidad. Véase: Freud, Sigmund. "Estudios sobre la histeria". En: *Obras completas*. Madrid: Biblioteca nueva, 1996, Vol. 1.

5 Véase: Marx Carlos y Engels Federico. *Manifiesto comunista*. Barcelona: Editorial crítica, 1998, p 43.

un instrumento para lograr objetivos pre-establecidos por el "experto político" de los cuales y en los cuales los ciudadanos no tendrían injerencia. En síntesis, democracia como régimen en el cual "todas las preguntas pueden ser planteadas", donde hay una articulación equilibrada y dinámica entre lo privado, lo privado-público y lo público-público.

A manera de conclusión

En el país del cual procedemos, Colombia, consideramos, existen algunas prácticas, algunos procedimientos democráticos, pero en general es un régimen oligárquico, donde la democracia está simplificada a hacer elecciones periódicas en unas condiciones de competición generalmente determinadas por una marcada desigualdad, el clientelismo, la intimidación armada, y en donde en la cultura política se le enseña al ciudadano a tener una autocomprensiòn de sí, en la que el propio sentido de su auto-valía está dado en la medida en que este cerca a un poder, que la vía más expedita para acceder a bienes y derechos es enajenar su autonomía política en un gamonal, varón electoral, o jefe político. No siendo educados y no haciendo conciencia los sectores mayoritarios y más excluidos, desde nuestro punto de vista, de que dicha autocomprensión resulta autodestructiva para su propia construcción como ciudadanos y para la constitución de una sociedad democrática. En Colombia la participación política real del "ciudadano de a pie", su incidencia en las decisiones fundamentales y vinculantes, se ha limitado a depositar periódicamente un voto por candidatos que en la mayoría de los casos, tal ciudadano, no ha incidido en su escogencia y en donde por los crecientes costos económicos de una "campaña política" es el dinero el que determina las posibilidades de salir elegido, de participar, cumpliéndose en gran parte aquello de que "el dinero determina la política". Y aunque las élites colombianas se precian de tener la democracia más sólida de Latinoamérica, porque se han realizado elecciones ininterrumpidas desde la década de los sesenta, la verdad es que es un régimen oligárquico que ha respondido fielmente a las exigencias de los organismos financieros de la banca neoliberal y a un modelo de desarrollo centrado en el crecimiento económico, Crecimiento que se concentra en las élites financieras, empresariales y políticas, pero que ha profundizado las desigualdades y exclusión de las grandes mayorías.

Las élites colombianas son de las más reaccionarias del continente para abrir espacios de participación política a nuevos sectores sociales que reclaman inclusión. En el siglo XX desde el período denominado como la "Violencia", que generó más de 300.000 muertos del pueblo llano, en el cual la violencia bipartidista (conservadora-liberal) fue arreciada con el asesinato del caudillo liberal Jorge Eliecer Gaitán, a finales de los años cuarenta del siglo XX. Las masas azuzadas a la violencia por las élites conservadoras y liberales que se disputaban el poder, élites que cuando vieron que se los desbordaba y los comenzaba a tocar dicha violencia, favorecieron el golpe militar(13 de junio de 1953) de Gustavo Rojas Pinilla, pero una vez el dictador por medidas populistas ganaba el favor del pueblo, dichas élites promovieron su caída y como salida los dirigentes Laureano Gómez (partido conservador) y Alberto Lleras Camargo (partido liberal), realizaron el acuerdo denominado "Frente Nacional" (1958-1974), que no era más que una repartija del poder, por 16 años, entre los dirigentes de ambos partidos. Cerrando, con dicho acuerdo, la posibilidad a otras fuerzas políticas y a otros sectores sociales. Naciendo en dicho período la mayoría de grupos guerrilleros (FARC; ELN; EPL; M-19, etc.).

Como resultado de unos acuerdos de paz con el grupo insurgente de las FARC, en la presidencia del Conservador Belisario Betancourt Cuartas (1982-1986), surgió el partido de izquierda "Unión Patriótica", pero cuando este partido se convirtió en alternativa real de poder, sobre todo en lo regional, fue sistemáticamente exterminado, por fuerzas paraestatales en contubernio con sectores del poder económico, político y militar colombiano, llegándose al asesinato sistemático de más de 3000 de sus militantes incluyéndose a concejales, alcaldes y a dos candidato presidenciales. De ahí en adelante el proyecto paramilitar se afianzo hasta contar con el 35% de "representación" en el Congreso colombiano y colocando en gran parte de las alcaldías y gobernaciones del país, sobre todo en las elecciones de 2002 y 2006 (que convergen con la llegada a la presidencia de Álvaro Uribe en el 2002 y su reelección en el 2006), a una gran cantidad de candidatos a poyados por dichas fuerzas. Intensificándose en este período el conflicto armado y volviéndose casi imposible una salida política-negociada al mismo.

Resultaría muy extenso entrar a analizar los distintos factores del conflicto armado colombiano, entre ellos el papel que ha jugado el narcotráfico como combustible financiero para la guerra en los distintos actores armados, la degradación y crisis humanitaria que ha generado el conflicto(más de 4.000.000 millones de desplazados de sus tierras), no obstante lo que si podemos decir es que la violencia en Colombia no se reduce a la violencia política, sino que tiene varias caras y entre la más dramática es la producida por la exclusión en todos los sentidos por un modelo económico como el capitalismo neoliberal globalizado que lo que ha hecho es profundizar las desigualdades, profundizar el abismo entre ricos y pobres y minar las posibilidades de una sociedad democrática y en paz.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. "La teoría freudiana y el patrón de la propaganda fascista". Bogotá: *Revista Argumentos*, No.18-20, abril 1988, pp. 59-96.

Castoriadis, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Editorial Cátedra, 1998.

-----. "La crisis del proceso de identificación". En: *El ascenso de la insignificancia*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1998, pp. 124-138.

-----. "La democracia como procedimiento y como régimen". En: *Revista Iniciativa socialista*, febrero de 1996, pp. 479-500.

Freud, Sigmund. "Algunas lecciones elementales de psicoanálisis". En: *Obras completas*. Madrid, Biblioteca nueva, 1996, Vol.3, pp.3419-3423.

Franco, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel, 1990.

Pécaut, Daniel. *Violencia y política en Colombia*. Medellín: Hombre nuevo editores, 2003.

Marx, Carlos y Federico Engels. *Manifiesto comunista*. Barcelona, Editorial crítica, 1998.

Teoría crítica y filosofía social y política: pensamientos complementarios para pensar en una nueva democracia

Luis Alfonso Zuñiga Herazo[1]

Un pensamiento radical como el desarrollado por la primera generación de la escuela de Frankfurt pareciera que no pudiera aportar mucho a la democracia, sobre todo cuando algunos han establecido vínculos inevitables entre democracia y sistema capitalista, y democracia y procedimientos formales para la toma de decisiones, considerando de menor importancia la existencia de aspectos sustantivos como la existencia real de una ciudadanía con valores e imaginarios democráticos, y la igualdad real y efectiva para la participación política. Nos proponemos en este trabajo mostrar que la teoría crítica de la sociedad bien puede considerarse como un pensamiento que permite pensar la democracia desde el punto de vista del desarrollo de la conciencia crítica y actitud reflexiva, necesaria para la existencia de una autentica cultura política democrática, muy dèbil en nuestras sociedades contemporáneas. Y segundo, que esa teoría crítica tiene que ser complementada si pretende superar el carácter abstracto y puramente negativo, con los aportes provenientes de autores más recientes de la filosofía política, preocupados por temas como la lucha por el reconocimiento y la justicia.

Nuestra tesis es que esto se logra si al objetivo de construir una cultura democrática dentro de la teoría crítica se complementa con los problemas que conciernen a filosofía social y política, esto es, los problemas de la justicia, de la igualdad y la libertad. Es decir, que es importante para pensar una democracia alternativa, tener en cuenta esa labor de la primera teoría crítica de desenmascarar ideologías, de mostrar las irracionalidades del sistema, de hacer visibles las formas ocultas de dominio político, a través de la cual la teoría nos muestra las posibilidades de una autentica emancipación frente a la cultura hegemónica de la sociedad capitalista. Pero si queremos pensar en un modelo de democracia alternativa tenemos que complementar a esa labor junto a los análisis de la filosofía social y política de autores marxistas y no marxistas como G. Cohen, Van Parijs y Nancy Fraser.

Tenemos que decir que con la excepción de Marcuse, los otros miembros de la escuela de Frankfurt, mostraron poco interés por desarrollar una filosofía política que fuera más allá de denunciar los mecanismos de dominación y control sobre los individuos por parte de la sociedades de masas, por lo que escasamente tuvieron acogida las reflexiones en torno a temas como la pobreza, la desigualdad, la exclusión y el desarraigo. Estos temas no cabían en el marco de categorías más generales como la reificación, cosificación y alineación. El asunto es que estos problemas fueron parte más de la preocupación del llamado liberalismo social,[2] que de la tradición marxista, (Althusser, por ejemplo) quien subvaloraba o consideraba estos temas como un subproducto más de lo que ocurría a nivel de la base material.

La conclusión de nuestro trabajo es, que hoy no podemos pensar en una democracia alternativa, si no atendemos a estos dos problemáticas. En cierta forma la escuela de Frankfurt nos llama la atención sobre uno de ellos, como son los límites y alcances reales de la libertades políticas que tienen los individuos dentro de la democracias de masas contemporáneas, al hacer esto casi que retroceden a mostrar como los llamados derechos de primera generación, derechos por demás de tradición liberal, son letra muerte ante los innegables mecanismos de control, manipulación realizado por los llamados mas- medias en favor de los poderes establecidos, que desvirtúan los mínimos que el propio liberalismo considera se necesitan para que haya democracia, como las libertades de conciencia, de pensamiento, libertad de expresión y de prensa.

Esto significa que la teoría crítica tiene que mantenerse como un todo coherente desde el reconocimiento de la importancia de la crítica negativa en su labor de desenmascarar ideologías,

1 Universidad de Cartagena y Universidad de los Andes, Colombia. E-mail: zlha1973@hotmail.com

2 Nos referimos a la filosofía política desarrolladas por pensadores liberales como John Rawls y Ronald Dworkin.

irracionalidades, formas de poder que impide el desarrollo pleno de una ciudadanía con pensamiento crítico, labor que realiza muy bien la primera generación de la escuela de Frankfurt hasta la labor más propositiva de la importancia de la teoría de reconocimiento de Axel Honneth.[3] Por esos reconociendo los diversos momentos de las generaciones de la escuela de Frankfurt, y aceptando que hay aspectos irreconciliables dentro del pensamiento de un miembro de la escuela clásica como Horkheimer y un miembro actual de la escuela como Honneth, consideramos que desde la perspectiva de la democracia y la emancipación hay un hilo conductor que une a los diferentes miembros de la escuela.

En general la democracia y la emancipación fue el criterio a partir del cual los miembros de la primera teoría crítica analizaron los fenómenos de dominación, control y manipulación de la conducta y personalidad de los ciudadanos durante los regímenes nazi-fascista. En su ensayo el Estado autoritario Horkheimer sostiene: El principio de dominación se manifiesta en cuestiones exteriores como el de la movilización permanente. La circunstancia continua siendo absurda. Pero el encadenamiento de las fuerzas productivas es comprendido a partir de este momento y se ejerce concientemente como condición de dominio. Que entre las capas de los dominado, sea entre comunidades y trabajadores especializados o entre las razas se debe diferenciar económicamente, que el aislamiento de los individuos unos de otros se lleve a cabo sistemáticamente por medio de todos los medios masivos de comunicación como el periódico, el cine, la radio, esto pertenece al catecismo de arte de gobernar autoritario. Ellos, desde el jefe hasta el portero, deben oírlo todo, pero sí no deben oírse: deben estar orientados sobre todo, sobre la política nacional de paz como sobre la lámpara de oscurecimiento, pero sobre ellos mismos no deben orientarse; deben echar mano de todo pero no tocar el poder.[4]

El ensayo de Horkheimer mostraba que el sistema democrático podía quedar en situación de excepción si una ruptura del marco jurídico, púes como es sabido hoy no sólo a través del uso de la violencia se pueden destruir instancias democráticas como el parlamento, sino que las puede integrar y cooptar por la manipulación al ejercicio del poder ejecutivo. Marcuse en la misma línea de Horkheimer analizó también la forma como la integración y anulación de las fuerzas de oposición por parte de la ideología de la sociedad capitalistas avanzadas hacía que en está pareciera una nueva forma de expresión del totalitarismo: Porque no es sólo totalitaria una coordinación técnico-económica no terrorista que opera a través de la manipulación de la necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo. No sólo una forma específica de gobierno o gobierno partido hace posible el totalitarismo, sino también un sistema especifico de producción y distribución que puede ser muy bien ser compatible con un pluralismo de partidos, periódicos, poderes compensatorios, etc.[5]

En ese sentido las democracias liberales de los países capitalistas ciertamente son preferibles porque rechazan la violencia y el uso del terror utilizado durante los regímenes totalitarios, pero conservan de éstos las diversas formas de control, manipulación del comportamiento y la conducta de los individuos. Y el problema es que desde sus principios el liberalismo no puede superar esa limitación y carencia de su concepción de ciudadanía, pues para su concepción puramente procedimental de la toma de decisiones políticas no se exige una ciudadanía activa y preocupada por los asuntos públicos, que se empodere de las decisiones que los afectan. El liberalismo propende más bien por un concepto pobre de ciudadanía muy propio de sociedades de masas, donde los individuos sólo participan coyunturalmente de la vida pública (los procesos de elecciones legislativa y ejecutiva principalmente) y están sólo preocupados por dar solución a los problemas que afectan su vida privada. En una sociedad así los poderes

3 Honnet apoyándose en Hegel, divide la sociedad en tres esferas: la familia, el Estado y la sociedad civil. En cada una de ellas se presentan tres tipos de praxis ligadas a tres esferas de reconocimiento. A la familia corresponde la esfera del amor, entendida en un sentido amplio del cuidado y atención; la esfera del derecho al Estado y la esfera del reconocimiento social o solidaridad a la sociedad civil. A cada una de estas esferas corresponde un tipo de daño: maltrato, violación, tortura y muerte en la esfera del amor; desposesión de derechos, estafa y discriminación en la esfera del derecho; e injuria y estigmatización en la esfera de la solidaridad social. Estos daños quebrantan alguna forma de autorrelación del individuo consigo mismo. En Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997.

4 Horkheimer, Max. *El estado Autoritario. Argumentos*. Bogotá. 1983. Pp 27-28

5 Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p33.

de manipulación y control aparecen incluso desapercibidos para el conjunto amplio de la población. Se podría decir que esto hace válido el concepto de desublimación represiva de Marcuse, según la cual la ampliación de las libertades en la satisfacción de los instintos humanos constituyen paradójicamente un medio de represión de la sociedad sobre la personas, en tanto que dichas libertades, por ejemplo, las diversas formas de liberación de la sexualidad en la sociedad contemporánea promueve la cohesión y la integración antes que la resistencia a la sociedad.

La pregunta es sobre cuáles serían los alcances hoy de la imagen de sociedad herméticamente cerrada esbozada por ejemplo por Marcuse en su texto *El hombre unidimensional*, una vez que no sólo ha desaparecido el fascismo y el socialismo realmente existente en la Europa oriental, sino también se agudizado la crisis del Estado de bienestar[6] y sus políticas de distribución simétrica del poder entre los intereses del capital y los intereses del trabajo asalariado, condición fundamental para la disminución notoria de los potenciales conflictos de clases.

Aparentemente esa imagen de la sociedad se corrobora hoy con los actuales procesos de globalización neoliberal que se desarrollan en un contexto donde no sólo ha desaparecido la antigua lucha entre el este y el oeste, entre el capitalismo y comunismo internacional, sino también se ha debilitado el poder de los Estados-nación a través de la entrega de su soberanía a instituciones y organizaciones trasnacionales. Así mismo, la hegemonía es ejercida a nivel internacional por los Estados Unidos, en virtud de su poder económico, político y militar, acentúa la idea de un mundo unipolar, en el cual sólo es posible el pensamiento único, unidimensional del capital financiero. La debilidad del movimiento obrero, su mutación en las nuevas formas de acumulación de capital: trabajo de maquilas, comercio, telecomunicaciones y sector servicios, su separación del control de la producción, así como la disminución de su composición numérica, generaran la idea de que no existe una fuerza humana con poder suficiente para ser capaz de desafiar los intereses del sistema económico.

Aunado a lo anterior, el mercado mundial no sólo busca nuevas materias primas en los países subdesarrollados, mano de obra barata y nuevos consumidores para sus productos, sino también penetra a escala mundial sobre todas las fuentes posibles de vida, agua, recursos naturales y humanos para convertirlos en simples mercancías. Pero con todo, la sociedad contemporánea no es una sociedad unidimensional. Y no lo es, porque la propia globalización es un proceso en si mismo contradictorio, por ejemplo, el retroceso permanente en la distribución del ingreso, el incremento del desempleo y la desigualdad en el mundo se realiza al tiempo que se fortalecen las instituciones que promueven y defienden los derechos humanos y se adquiere mayor conciencia a nivel internacional de la importancia de éstos. La voracidad del capital trasnacional por explotar hasta las últimas reservas de los recursos naturales, de flora y de fauna, se presenta simultáneamente en una sociedad donde hay cada vez mayor conciencia de la necesidad de proteger el medio ambiente y los ecosistemas existentes.

Así mismo, la desconfianza hacía las instituciones democráticas ocurre en un momento en el cual la ciudadanía goza de una mayor libertad a través de los mas-media para cuestionar públicamente las malas decisiones de sus gobernantes, paradójicamente la masificación de los mas-medias y el mayor acceso de las personas a todo tipo medios de comunicación, facilitan el control y la manipulación de la sociedad del tiempo libre de las personas. Esta nueva realidad exige de la teoría crítica asumir una nueva labor, en la cual no se excluya como algunos creen la posibilidad del pensamiento negativo, condición fundamental para conservar el carácter crítico de la teoría.

La teoría crítica actual en la versión de pensadores como Honnnet y Dubiel ha optado por la labor modesta de debatir en forma específica los factores que se interponen entre la promesa de una vida democrática y la realización efectiva de tal proyecto emancipatorio. En ese giro se ha renunciado a la concepción de lucha de clases y del proletariado como sujeto principal de la acción política, por una

6 Más allá de que no hay una defensa de los miembros de la escuela de Frankfurt del llamado Estado de bienestar, lo cierto es que Marcuse consideraba inválida las críticas contra el mismo si ellas provenía de enfoque neoliberales y neoconservadores, precisamente porque la existencia del estado de bienestar descansaba sobre la capacidad de una distribución de la riqueza social que el Estado mínimo de neoliberal no poseía.

valoración bastante optimista sobre el potencial emancipador de las luchas por el reconocimiento de los llamados nuevos movimientos sociales, y la propuesta de radicalización de la democracia a través de la desobediencia civil. Si nos atenemos a la teoría del reconocimiento de Honneth, tenemos que anotar que ella exige en contra la visión de la teoría crítica clásica cierta conciencia no dominada ni reificada, vinculada a la formación de cierta voluntad que exige el afecto, la aceptación y el respeto de los otros miembros de la sociedad.[7] Pues, si el reconocimiento es algo constante y dinámico, entonces la armonía entre el individuo y la sociedad si bien se alcanza parcialmente nunca puede ser una armonía plena y absoluta.

Como el mayor rechazo a esa armonía es el no reconocimiento en el amor, en el derecho y en la solidaridad de otros, que se manifiesta como menosprecio a la persona, la sociedad de Honneth ya no sería la sociedad de control, la manipulación y la pérdida de la autonomía de la persona, sino la sociedad del desprecio. Y en esa sociedad más que los mecanismos ideológicos de control y manipulación de la personalidad, lo que se presenta es un proceso de exclusión, marginamiento, desarraigo, indiferencia y olvido contra la persona, en especial contra determinados grupos de la población.

Es claro que ese elemento crítico ya no pretende la transformación de la sociedad como un todo, sus pretensiones son por así decir de un alcance realizable para un tipo de sociedad cuyas condiciones materiales e instituciones democráticas le permitan incorporar elementos de reivindicación social hacia grupos poblacionales tradicionalmente excluidos y marginado de la vida social.

Por último, anoto que comparto con Nancy Fraser[8] de que no debemos reducir las luchas de los nuevos movimiento sociales a luchas sólo por el reconocimiento, al menos es necesario entender que en las demandas de igualdad de género y derechos de grupos étnicos también se plantean aspiraciones que no son claramente definibles como parte del reconocimiento cultural de su identidad. Por ejemplo, ciertas labores como el trabajo domestico realizadas tradicionalmente por las mujeres tienen tanto una dimensión de violencia simbólica que afecta su autoestima y confianza, como también expresa una grada de carencia material de recursos, bienes y falta de oportunidades, en ese caso no se trataría sólo de reconocimiento sino también de un problema de distribución material. Considero que incorporar una concepción de justicia distributiva junto al reconocimiento puede servir también de criterio normativo cuando pensamos una teoría crítica que además de tener en cuenta el análisis de la ideología, los procesos de reificación y crítica cultural del actual sistema, intenta ir hacia un planteamiento propositivo. De alguna forma la teoría crítica tiene que retomar las concepciones liberales de justicia social de Rawls, Amartya Sen y Dworkin[9] e ir más allá de ellas, mostrando las dificultades mismas de su aplicación en el marco del funcionamiento mismo de los mercados capitalistas.

Bibliografía

Dorwkin, Ronald. *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984.

Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997.

7 Honneth tematiza también la forma como el yo, centro de la autonomía de la voluntad individual prácticamente es anulado a través del estado patológico de la reificación, a partir de ese fenómeno el individuo prácticamente carecería de identidad propia como para poder aspirar hacer reconocido por lo demás, la reificación sería entonces una forma de olvido del reconocimiento, para un desarrollo más amplia de esta idea ver: Honneth, Axel. *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires. Katz, 2007.

8 Fraser, N. y Honneth, A. *Redistribución o reconocimiento*. Madrid, Morata, 2006.

9 Las teorías liberales de la justicia a mi modo de ver, nos permiten pensar lo que serían las condiciones materiales que impiden en sociedades como la latinoamericana, pensar en una autentica emancipación, que es la base para un ciudadano que pueda empadronarse de sus derechos y deberes dentro de una sociedad democrática. El clientelismo, la corrupción, la dependencia, la carencia de autonomía en la toma de sus decisiones se alimenta no sólo de la manipulación, la ausencia del conocimiento, sino también de la pobreza y el estado de necesidad. En ese sentido la idea de Rawls de que las instituciones han de estar organizadas de tal forma que propendan por el beneficio de los menos aventajados, asegurando unos bienes primarios, o la igualdad de recursos que promueve Dorwkin, o la igualdad de capacidades de Sen, están fundadas a resolver las inequidades que impiden una atentica formación de la voluntad para la aparición de sujetos que hagan efectivo la existencia de la democracia. Rawls, John, Fried, Ch., Sen, Amartya, Schelling, Tc. *Libertad, igualdad y derecho*. Barcelona. Ariel, 1988. Dorwkin, Ronald. *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984, Sen, Amartya. *La idea de la justicia*.Taurus,2009

-----. *Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires. Katz, 2007.

Fraser, N. y Honneth, A. *Redistribución o reconocimiento*. Madrid, Morata, 2006.

Horkheimer, Max. E*l estado Autoritario. Argumentos*. Bogotá. 1983.

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta Agostini, 1993.

Rawls, John, Fried, Ch., Sen, Amartya, Schelling, Tc. *Libertad, igualdad y derecho*. Barcelona. Ariel, 1988.

Sen, Amartya. *La idea de la justicia*.Taurus, 2009.

Democracia y dominación: Entre el populismo y el elitismo penal

Romina Frontalini Rekers[1]

Este trabajo se inserta en un proyecto mayor consistente en la evaluación moral de las políticas de seguridad a la luz del ideal político republicano de libertad como no dominación. Los razonamientos en torno al poder punitivo desde la Ilustración hasta nuestros días han tomado mayoritariamente como punto de partida la concepción de libertad hobbesiana. Según esta concepción un individuo es libre sí y sólo sí no padece interferencias provocadas por otros individuos. La interferencia es entendida aquí como una intervención más o menos intencional. El Estado aparece como una institución que causa la libertad y, en particular, el derecho penal es una interferencia tan mala en sí misma como la coerción procedente de otras direcciones, pero justificada en la medida que disminuye el nivel general de coerción.[2] Si el nivel de interferencia producido por el derecho es menor que el nivel de interferencia privada que el aparato estatal evita que se produzca, entonces los individuos son más libres. La concepción hobbesiana de libertad se presenta así, utilizando la distinción introducida por Isaiah Berlin[3] como un tipo de libertad negativa. A diferencia de la concepción clásica de libertad, presente por ejemplo en Aristóteles, no requiere de la existencia de autodominio o control -ya sea personal o político- por parte del individuo.

Mientras la concepción clásica de libertad requiere la presencia de una potestad positiva que permita alcanzar el auto-dominio personal o el auto-gobierno colectivo, la concepción hobbesiana de libertad sólo requiere la ausencia de interferencia. A partir de la aparición de la concepción de libertad negativa propuesta por Hobbes, ha prosperado en la filosofía la idea de que sólo hay dos modos de entender la libertad. En tiempos premodernos se hablaba de libertad en sentido positivo como participación democrática o autodominio personal, preocupación que reaparece con la contrailustración. Los modernos, comenzando por Hobbes, se preocuparon por la libertad negativa desde que el individualismo opta a favor del ideal de una esfera privada de libertad. Berlin ha sido quien ha expresado esta bipartición de modo explícito vinculando la concepción positiva de libertad con románticos como Herder y Rosseau; y la concepción negativa con los filósofos políticos clásicos como Hobbes, Bentham y Mill, optando por defender la postura de estos últimos. El concepto de libertad de los antiguos y de los pensadores románticos sería positiva, mientras que la libertad de los modernos sería negativa.

Philip Pettit ha sido uno de quienes con más énfasis ha criticado la clasificación introducida por Berlin. Según Pettit la bipartición berliniana excluye una tercera concepción de libertad en la cual esta es concebida como no-dominación. Observa que sufrir una interferencia y estar dominado no son estados de cosas equivalentes, intuitivamente son males diferentes. Si esto es así entonces es posible pensar en una clase de libertad que a semejanza de la defendida por Hobbes sea negativa pero no referida a la interferencia sino a la dominación. Según esta concepción un individuo sería libre si se encuentra protegido de la dominación de otros. La distinción entre libertad como no interferencia y libertad como no dominación se vuelve patente cuando se advierte que es posible la dominación sin interferencia, como en el caso del amo benevolente que aunque tiene poder sobre su esclavo no lo ejercita, y a la inversa, es posible la interferencia sin dominación, como sucede en el caso de la interferencia jurídica no arbitraria. La interferencia producida por el derecho no es arbitraria -y no implica dominación- cuando está controlada por los intereses y las opiniones de los afectados y es requerida para servir a esos intereses de manera conforme a esas opiniones.[4]

Las leyes penales han sido evaluadas y diseñadas utilizando un paradigma o concepción de libertad. El ideal republicano de libertad como no dominación ofrece una visión atractiva para el diseño

1 UNC - CONICET. E-mail: rominarekers@hotmail.com

2 Pettit, P., *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Edit. Paídos Bs. As. 1997.

3 Berlin, I., *Dos conceptos de libertad*, Oxford, Oxford, 1958.

4 Habermas, J., *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, 2003.

de las instituciones penales como la justificación de la pena y el diseño del proceso penal.[5] Un asunto importante que precede a los anteriores es el referido a cómo deben ser sancionadas las leyes penales. Aquí surgen tres asuntos relevantes, a saber, qué diseño democrático para la sanción de las leyes penales promueve la libertad como no dominación, cuando el legislador adopta como medida para el cálculo la libertad como no dominación que debe considerar en concreto, si el miedo de las potenciales víctimas cuenta y en qué medida, cuál es la mejor forma de la ley que reduce la delegación de discrecionalidad en los funcionarios. Aquí, sin embargo, sólo me ocuparé de analizar cuál es el diseño democrático adecuado para la promoción de la libertad como no dominación.

La buena ley es la que promueve la libertad como no dominación sin introducir la dominación proveniente del Estado, a saber, el imperium. Un estado dominador compromete más la libertad de los ciudadanos que la dominación proveniente de particulares. A ello se debe la importancia que deberíamos otorgarle al proceso de sanción de las leyes penales. Hemos asistido a procesos sociales en los que un caso penal alimenta la indignación de los grupos que se identifican como potenciales víctimas y demandan políticas de mano dura. En este contexto, cuando un caso con repercusión pública da lugar a un proceso de indignación, cabe preguntarse qué diseño institucional resulta más adecuado para promover la libertad como no dominación. En materia de creación de leyes penales el discurso se ha dirigido en dos direcciones opuestas. Una postula la sensibilidad del diseño institucional a la voluntad de las mayorías. La otra propugna por un diseño institucional insensible frente a los procesos de indignación de la mayoría con el objetivo de proteger las garantías penales. El primer diseño institucional nombrado generalmente como populismo penal mientras que el segundo elitismo penal.

I Populismo punitivo

Ambos modelos se justifican así mismo como garantes la libertad. El populismo penal postula que la mejor forma de promover la libertad es adoptando un sistema institucional sensible a las demandas de la mayorías. Las mayorías pueden comportarse de distinta manera. Lo cierto es que en el último tiempo la resonancia de un caso penal a llevado a que apoyen políticas de mano dura. Estás políticas surgen con la pretensión de promover la libertad ya que intentan prevenir las interferencias arbitrarias provenientes del delito. Por otro lado, según postulan sus defensores, este diseño institucional garantiza la libertad de los ciudadanos en cuanto ejercicio de la autonomía que se expresa en las leyes aprobadas por las mayorías en el congreso. Sin embargo para ello, generalmente, renuncian a los límites consagrados por las garantías penales. A la hora de ponderar las consecuencias de una política de seguridad en términos de libertad estas mayorías prescinden de considerar los intereses de los afectados.

La ciencia política definiría al populismo punitivo como un conjunto de medidas legislativas de corte penal que privilegian las demandas mayoritarias expresadas por la opinión pública, las víctimas y los sectores sociales que se identifican como potenciales víctimas, por sobre los límites normativos consagrados en las constituciones liberales. Se distingue de otras formas de uso del poder punitivo por adoptar como meta el apoyo electoral que se deriva de privilegiar los intereses y opiniones de algunos grupos en detrimento de las garantías de quienes resultan destinatarios de la aplicación de las penas. Estas medidas pueden consistir en la creación de nuevas figuras delictivas (vr. Femincidio, asociación ilícita terrorista 2007), en el agravamiento de las penas en el caso de figuras delictivas ya existentes (vr. La pena para el secuestro extorsivo en nuestro CP desde la reforma Blumberg de 2003, segunda ley antiterrorista 2011), o la eliminación o flexibilización de determinadas garantías o beneficios del imputado (derogación del advenimiento 2012).

Comprende los casos en que las mayorías impulsan la sanción de leyes penales represivas alimentadas por la demagogia de la inseguridad y el miedo. El miedo al otro ha sido siempre un recurso del poder político: puede producirlo él mismo, como en los regímenes abiertamente autoritarios, o servirse de él, secundándolo o alimentándolo con objeto de obtener consenso y legitimación.[6]

5 Pettit, P. y Braithwaite, J., *Not Just Deserts*. Oxford University Press, 1990.

6 Ferrajoli, Luigi, *Poderes Salvajes: La crisis de la democracia constitucional*, Ed. Minina Trotta, Madrid 2011, p.67.

II Garantismo y elitismo penal

Algunos defensores de las garantías penales esgrimen preocupación por la libertad frente a la irracionalidad de las mayorías conmovidas por el miedo al delito. Este sector sostiene que el miedo impulsa a las mayorías a la sanción de leyes penales más punitivas. En la toma de decisión colectiva prima la preocupación por la libertad de las potenciales víctimas del delito por sobre la libertad de los potenciales infractores de la norma. Así las mayorías se convierten en agentes dominadores.

Autores neorepublicanos como Philip Pettit proponen el elitismo penal como diseño institucional que mejor promueve la libertad como no dominación en estos casos. Sostiene que cuando las iniciativas penales aparecen como consecuencia de un proceso de indignación que puede escalar niveles insospechados el diseño institucional adecuado debe ser insensible frente a las demandas de la mayoría. Para ello propone "quitar de las manos del parlamento" la determinación de las penas y colocarla en manos de un organismo técnico autónomo. Este organismo profesionalizado funcionaría como un banco central. De esta manera este modelo se garantiza retirar esta políticas del "las presiones inmediatas de la indignación popular". Este organismo técnico será el encargado ahora de realizar la ponderación en términos de libertad como no dominación teniendo en cuenta los intereses de los afectados. Es por ello que esta propuesta se presenta más atractiva para los sectores defensores de las garantías penales.

Debe tenerse en cuenta que el republicanismo se encuentra comprometido con un modelo de democracia deliberativa. En su modelo Pettit establece que para que una democracia deliberativa funcione como una institución que promueve la libertad como no dominación tiene que dar cuenta de tres precondiciones. Estas exigencias aportan a la promoción de la libertad como no dominación desde que evitan que las mayorías o bien las minorías con intereses banderizos adopten políticas que restringen la libertad de algún grupo. Las exigencias son tres. En primer lugar una base de disputa que fomenta la argumentación contra las decisiones públicas sin requerir algún grado de poder en el disputante. En segundo lugar la inclusión de todos los sectores. Para que los diferentes sectores sean escuchados las voces tienen que venir del sector representado. En tercer lugar un foro adecuado para la disputa, es decir, canales institucionales adecuados para la recepción de las quejas y disputas.

Al referirse al foro de disputa adecuado Pettit afirma que en muchos casos el debate popular arrojaría el peor resultado.[7] En estos casos, lo que exige la democracia con disputabilidad es que las quejas sean despolitizadas, y su audiencia, apartada del tumulto de la discusión popular, apartada incluso, del foro de debate parlamentario.[8] Este diseño institucional nos resguardaría frente a la dominación de las mayorías que privilegias las quejas irrazonables por sobre los intereses de los afectados por la norma en cuestión.

III ¿La única alternativa para el garantismo?

Pareciera configurarse un dilema. Por un lado nos parece que el diseño institucional debería ser sensible a las demandas de no dominación de las potenciales víctimas del delito. Pero dejar la respuesta en manos de la mayoría parece incompatible con la libertad de los afectados por la norma en cuestión. Entonces nos parece que el mejor diseño institucional debería no ser sensible a las demandas de las potenciales víctimas del delito.

Pero hay razones para pensar que se trata de un caso en el cual el dilema es construido argumentativamente por los interesados a fin de privilegiar una respuesta.[9] Algunos autores advierten esto y proponen alternativas. Ambas direcciones parecen erradas para la tesis de Gargarella. Para este autor la respuesta que Pettit ofrece es incompatible con los ideales republicanos, en particular, con un modelo de democracia deliberativa robusto. Así sostiene que coincide con en la descripción que realiza Pettit pero no en la solución propuesta. En sentido contrario cree que resulta más compatible con los ideales republicanos políticos tendientes a fomentar el debate público, crear nuevos foros de debates,

7 Pettit, P., *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Edit. Paidos Bs. As 1997, p. 255.

8 Idem.

9 Gargarella, R., *Mano dura sobre el gobierno. Autogobierno y comunidad (II)*.

limitar la influencia del dinero en el acceso a los medios de comunicación. Estas propuestas resultarían más adecuadas con el ideal republicano que la propuesta por Pettit.

Sin embargo la diferencia entre la propuesta de Pettit y la propuesta de Gargarella no suponen sólo un desacuerdo relativo a la solución institucional específica frente al crecimiento del populismo penal. Es claro que ambos autores favorecen la democracia deliberativa y las políticas que menciona Gargarella son políticas con las que Pettit acordaría. Pero hay un desacuerdo más importante entre ambos autores, un desacuerdo sobre los valores que debe promover el ideal republicano. Mientras que Pettit defiende la promoción de la libertad como no dominación, es decir, un ideal negativo de libertad, Gargarella defiende un la promoción del autogobierno, es decir, un ideal positivo de libertad. Ambos consideran que el mejor diseño institucional es el que aporta la democracia deliberativa pero por razones diferentes. Claro que ambos ideales de libertad surgen de la tradición republicana pero es bueno aclarar la diferencia porque supondrá medidas institucionales distintas.

Sin embargo existen razones desde el ideal político de libertad como no dominación para oponerse al elitismo penal. Esta razón es mencionada al pasar por Pettit. Su modelo de democracia deliberativa exige que las voces, titulares de una queja o de una disputa, tengan que venir del sector representado y no ser simplemente ecos de la simpatía del sector representado.[10] De lo contrario la posibilidad de disputa se convertiría en una opción dominada y los afectados, tanto las potenciales víctimas como los potenciales afectados por la ley penal, se encontrarían sujetos a la voluntad de los técnicos que tienen ahora capacidad de interferir arbitrariamente.

IV Una posible alternativa desde el ideal político republicano como no dominación

Desde el ideal político republicano de libertad como no dominación existe razones para oponerse a la dominación de las mayorías a que da lugar el populismo penal y razones para oponerse a la dominación a que da lugar el elitismo penal, desde que las opciones de los afectados quedarían sujetas a la buena voluntad de los técnicos.

Un diseño institucional que pretenda eludir estas dificultades debe partir de las siguientes consideraciones:

- No renunciar a la idea de libertad negativa, entendida como no dominación. En este sentido el punto de partida es uno distinto al propuesto por Gargarella.
- Tener presente que la libertad no se ve menoscabada cuando la interferencia resulta no arbitraria, es decir, tiene en cuenta el interés de los afectados. A diferencia del ideal de libertad positivo donde una interferencia que limite el autogobierno siempre menoscaba la libertad.

Cualquier límite al autogobierno debe ser justificado mostrando que ha tenido en cuenta los intereses de los afectados. Los intereses siempre pueden ser traducidos en cuotas de libertad como no dominación. La democracia deliberativa limita las opciones de los representantes desde que no podrán sancionar una ley no dominadora a menos que cumplan con las tres precondiciones. Este modelo supone una interferencia, pero se trata de una interferencia no arbitraría desde que responde a los intereses de los afectados. En este caso el interés puede traducirse en una ventaja epistémica.[11]

Algo que caracteriza al proceso de sanción de leyes penales populista es su inmediatez temporal en relación a un caso concreto que ha generado un proceso de indignación. Suspender el debate en la sede del parlamento hasta que el sentimiento de indignación baje de niveles supondría una interferencia no arbitraria. Y es no arbitraria, de la clase de interferencia que promueve la libertad como no dominación, desde que responde a los intereses de los afectados:

10 Pettit, P., *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Edit. Paidos Bs. As. 1997, p. 249.

11 Nino, C., *La relevancia moral epistémica de la democracia en "los escritos de Carlos Nino, Derecho, Moral y Política"*, T. II, Ed. Gedisa, Buenos Aires 2007, p.229.

1. no aparta la discusión del congreso. Sólo la suspende para garantizar que estén dadas las mejores condiciones para la deliberación. La propuesta debería resultar aceptable para los interesados en el autogobierno desde que conserva discusión en el pueblo pero garantiza que no esté afectada por la irracionalidad del proceso de indignación.
2. no pone en riesgo la libertad de los destinatarios de la norma. La razón por la que los sectores garantistas se inclinaban por el elitismo penal se verá satisfecha aquí. Ello es así desde que suspender el debate por un tiempo prudencial dará tiempo retome la racionalidad y en consecuencia no corran riesgo de ser interferidos arbitrariamente.
3. los afectados luego tendrán voz propia en el congreso sin necesidad de depender de las buenas interpretaciones de los técnicos.

Esta propuesta es sólo un intento de pensar nuevas alternativas que rompan con el discurso que oscila entre el elitismo tecnocrático y la nueva cultura del control populismo penal[12] sin renunciar al ideal negativo de libertad como no dominación.

Bibliografía

Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad*, Oxford, Oxford, 1958.

Braithwaite, J., "On speaking Softly and Carrying Big Sticks", 4, Toronto.

Constant, B., *Acerca de la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, discurso de 1819.

Garland, D., *La cultura del control: crimen y orden social en la sociedad contemporánea*, Gedisa, Barcelona 2005.

Hart, H.L.A. *Punishment and Responsability: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford, 1968.

Habermas, J., *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidos, 2003.

Hobbes, Thomas, *Leviatán* (1651) ed. Libertador. 1° ed. Bs. As. 2004.

Martí, J.L., Ovejero, F., Gargarella, R. (Compiladores), *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, 2005.

Nino, Carlos Santiago, *Los límites de la responsabilidad penal: Una teoría liberal del delito*, Astrea, 1980.

-----, *La relevancia moral epistémica de la democracia en "los escritos de Carlos Nino, Derecho, Moral y Política"*, T. II, Ed. Gedisa, Buenos Aires, 2007.

Pettit, Philip y Braithwaite, John, *Not Just Deserts*. Oxford University Press, 1990.

Pettit, Philip, *Republican Theory and Criminal Punishmet.* Edimburg University Press, 1997. Utilitas Vol.9.

-----, *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Edit. Paidos Bs. As., 1997.

Skinner, Q., *Maquiavelo*, Alianza, Madrid, 1981.

-----, *La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?*, exposición en la Academia Británica en noviembre de 2001.

Sunstein, C., *Leyes de miedo: más allá del principio de precaución*, Katz, Buenos Aires, 2009.

Taylor, C., *La libertad de los modernos*, Amorrortu, 2005.

Von Hirsch, A., *Censurar y Castigar*; Trad. Elena Larrauri, Madrid, Trotta, 1998.

12 Garland, D, *The culture of control*, Chicago 2002, P.145-146.

Hegemonía y Populismo: un dualismo para pensar la estrategia política de la Unión Cívica Radical en la provincia de Río Negro

Julieta Sartino[1]

1 Una aproximación a la genealogía de la Unión Cívica Radical y posible paralelismo entre la UCR nacional y la UCR rionegrina

La Unión Cívica Radical nace como partido en 1891 de la mano de Leandro N. Alem, quien dirigió al partido hasta su muerte en 1896. Esta fuerza política se consolidó en clara oposición al gobierno de Juarez Celman, y logró apoyo urbano de antiguos grupos criollos (Rock, 2001).

Sobre principios de siglo Yrigoyen, sobrino de Alem, que ya había dado sus primeros pasos en la política sobre mediados del siglo XIX, postulándose como candidato a diputado por la provincia de Buenos Aires, asume la dirigencia partidaria.

En 1916, Hipólito Yrigoyen, alcanza la presidencia de la nación, y gobierna con un estilo de liderazgo verticalista.

El advenimiento de Yrigoyen al poder marcó un cambio rotundo respecto al estilo de gobernar de la dirigencia política argentina. Muchas de sus decisiones fueron inconsultas con un marcado carácter personalista. El fervor popular que acompaño los primeros años de su presidencia marcaría un antes y un después en la historia argentina dado que son los inicios de la incorporación de las masas al escenario político.

Es así que, con Yrigoyen en el poder, la UCR se postuló como un agente de integración política, tal como lo plantea David Rock:

> los radicales apuntaban a lograr una integración política y una situación de armonía de clases, manteniendo la estructura socioeconómica existente, pero promoviendo la participación política institucionalizada fuera de los marcos de la clase gobernante tradicional (Rock, 2001).

A la UCR le interesaba la incorporación de amplios sectores excluidos de las decisiones políticas, de alguna manera ésta ha sido la imagen del partido que la historiografía menos crítica ha destacado. La universalización del sufragio es un claro ejemplo de esto y quizá sea la marca distintiva del partido. Pero en un doble juego este cometido la UCR -bajo el liderazgo y comando de Yrigoyen- lo persiguió obstinadamente en paralelo a la aplicación de la práctica del intervencionismo federal sin respetar la autonomía de las provincias. Decimos que esto es parte de un doble juego porque por un lado la UCR levantaba la bandera del sufragio universal y por otro lado restringía las posibles diferencias que las provincias pudieran presentar, con lo cual la presencia del gobierno nacional en las mismas fue constante, sobre todo durante la primer presidencia de Yrigoyen, entre 1916 y 1922. En relación a esto Gerardo Aboy Carlés, estudioso del fenómeno radical plantea que:

> Cierto es que todo avance del poder federal sobre las competencias provinciales creaba una suerte de equivalencia negativa entre las provincias afectadas (Aboy Carlés, 2013).

Adherimos a lo que plantea Aboy Carlés y agregamos, el intervencionismo federal fue un recurso utilizado por Yrigoyen como una manera de sumar correligionarios a su partido, para finalmente, neutralizar a sus opositores, esto es, las diferencias que las provincias pudieran presentar con el gobierno nacional debían ser "contenidas" y ocultadas en un todo aparente e integrador. Sólo en la primera presidencia de Yrigoyen se advierten diecinueve intervenciones del gobierno federal en las provincias. Así, era imperioso para la UCR homogeneizar el espacio nacional e intentar en una lógica equivalencial, contrarrestar las diferencias que pudieran existir entre las provincias y el gobierno nacional (Laclau, 2005).

1 Universidad Nacional de Río Negro - Universidad Nacional del Comahue - CONICET. E-mail: sartino84@hotmail.com

La UCR desde sus orígenes se ha presentado como un partido que brega por el federalismo, y que "aplasta" autonomías provinciales. Un Estado nacional fuerte y centralizado persiguiendo la integración nacional son rasgos que nos permiten trazar un paralelismo con el comportamiento del partido a nivel nacional y lo ocurrido en la región norpatagónica. En este sentido, podríamos considerar que muchas de las marcas impresas en el estilo de la UCR desde sus inicios se advierten en el desempeño a nivel subnacional de esta fuerza política.

En el caso de Río Negro, la UCR se ha postulado como partido hegemónico, entendiendo por hegemonía, en términos de Antonio Gramsci, a la composición de dominación y dirección. La UCR rionegrina se propuso constituirse comprendiendo e incluyendo a aquellas fuerzas que se le oponían, fueran sujetos individuales o formaciones partidarias no afines al radicalismo en la región, ocultando con un gesto populista las diferencias reales de una provincia desunida y profundamente desintegrada. La desunión entre las distintas regiones que componen la provincia y las reales desigualdades en su idiosincrasia hacen de Río Negro una provincia absolutamente dividida.

Por lo dicho, la UCR en la región se ha hecho fuerte manteniendo un compromiso que jamás se materializó en los hechos reales referido a la promesa de interconectar, unir, entrelazar estas distintas zonas, atendiendo a las necesidades y padecimientos de cada una de ellas. Ha instalado en el imaginario de los rionegrinos el deseo de generar un sentimiento de filiación entre sus habitantes. La UCR en Río Negro logró visualizar la gran falencia regional y así entonces cimentar en el pueblo la idea de que era necesaria la unión en términos de un todo armónico de todos los rionegrinos. Apelando a la unidad de los habitantes de la provincia, el partido ha generado la ficción de que era posible cohesionar un pueblo disgregado siendo que lo que interesaba era dominar, y supo posicionarse como la mejor opción partidaria que le vendría a asegurar a los rionegrinos una posible interconexión.

Ahora bien, centrándonos en las distintas dirigencias, interesa resaltar que los gobernadores de la provincia, desde el regreso a la democracia en 1983 hasta el 2011, en la que la UCR rionegrina es desplazada por el justicialismo, son bien distintos entre sí, Osvaldo Álvarez Guerrero, Horacio Masaccessi, Pablo Verani y Miguel Saiz, cada uno de ellos ha mantenido durante sus gestiones administrativas en el gobierno provincial un estilo propio y ha logrado el apoyo de distintos sectores. Aun manteniendo esas diferencias han erigido la fuerza partidaria, que es lo que nos interesa analizar, sobre la necesidad de conectar la provincia y poder de este modo homogeneizar a la desunida Río Negro.

En su discurso de apertura a la primera magistratura, Álvarez Guerrero ya dejaba explicito su deseo de articular y rearticular los particularismos regionales, planteaba entonces:

> La cuestión es instaurar un Estado fuerte, orgánico, profundamente democrático, que incite a la participación, que no aniquile los particularismos regionales y que en cambio los articule y los movilice (Álvarez Guerrero, 1983).

Aquí, entonces, se advierte que del intervencionismo federal para la homogeneización de la nación, objetivo claro de la UCR a nivel nacional bajo el liderazgo de Yrigoyen, pasamos a la integración regional para la homogeneización de la provincia, con lo cual el paralelismo resultaría claro respecto a los objetivos que el partido se ha propuesto para asegurarse la perdurabilidad en el poder. Seguía Álvarez Guerrero:

> En función de esos objetivos propios de una gran reforma política, es que nos hemos propuesto reestructurar al Estado provincial sobre la base de una reformulación de las áreas del gabinete gubernamental, del mandato constitucional sobre la descentralización funcional del Estado provincial y de la integración territorial de la provincia (Álvarez Guerrero, 1983).

De nuevo en estas líneas la promesa de interconectar, de integrar territorialmente a Río Negro, estas palabras sean quizás las que marquen el comienzo del objetivo homogeneizador y hegemonizante de la UCR en Río Negro, posible de rastrear en las cuatro dirigencias provinciales hasta el 2011.

II Hegemonía y populismo: dos categorías para analizar la UCR en Río Negro

Los mecanismos articuladores del poder del partido y las relaciones de fuerza que alrededor de esos mecanismos se han tejido son las que nos permitirán entender cómo una fuerza política se puede perpetuar en el poder durante tantos años. El liderazgo de esta fuerza subnacional y la permanente construcción de hegemonía que consolidó a lo largo de sus dirigencias provinciales, en términos de Álvaro García Linera sabiendo que "la construcción de hegemonía, es una construcción diaria, es un arte de conquista, seducción y consolidación; no hay reglas, normas, es un trabajo político, de hecho la política es construcción de hegemonía" (García Linera, 2011), logró cautivar a un pueblo disgregado y profundamente heterogéneo respecto a su idiosincrasia.

No es posible afirmar si el deseo de entrelazar las regiones ha sido una demanda genuina del pueblo rionegrino, o una estrategia generada desde la cúpula dirigencial. Nos acercamos a la idea de pensar que esta demanda la ha instalado el partido, utilizándola como una herramienta política estratégica. Sí afirmamos que las distintas porciones de la provincia han demandado que se atienda a sus propias necesidades, no por desinterés o egoísmo frente a otras realidades que aquejaban a sus coprovincianos, sino porque la urgencia y emergencia de su propia realidad pesaba mucho más.

Aparece aquí uno de los elementos más característicos de los populismos, la homogeneización de la comunidad política. El fenómeno populista contiene una lógica que tiende a borrar las diferencias, y decimos borrar y no eliminar, intenta contenerlas haciéndolas parte de un todo homogeneizador e inclusivo. No intenta eliminarlas porque son esas diferencias las que en última instancia lo definen en un proceso articulador de redefinición de las identidades. En términos de Ernesto Laclau y Chantall Mouffe, podría sostenerse que toda formación hegemónica se presenta como una totalidad articulada de diferencias (Laclau y Mouffe, 2010). Es así que la UCR se consolidó bajo la propuesta homogeneizar la región y se redefinió durante sus cuatro dirigencias desde 1983 hasta el 2011 en oposición a otro que nunca fue el mismo.

III La relevancia explicativa de la categoría analítica de populismo para analizar realidades locales

Sobrados análisis hay sobre el populismo, o los populismos, como elegimos referirnos nosotros al fenómeno, son innumerables los trabajos y las disciplinas que convergen en las distintas investigaciones al respecto. También ya se ha hablado sobre el resurgimiento de los populismos en América Latina, Bolivia bajo el liderazgo de Evo Morales, Ecuador con Rafael Correa, ni que hablar de Venezuela bajo la dirección de Hugo Chávez, y, claro está también son diversas las posturas respecto a si son o no, si reúnen o no las características de populismos. No nos detendremos en esta discusión ya que no es el objetivo en esta oportunidad. Lo que interesa resaltar es que cuando se analizan los populismos, en general se hace pensando en espacios nacionales y pocas son las investigaciones que analizan realidades subnacionales con las herramientas que per se nos brinda la categoría de populismo.

En este sentido estas líneas pretenden ser el inicio de una investigación más amplia que tiene como objetivo analizar una realidad local, la provincia de Río Negro entre 1983 y 2011, con los elementos que nos brindan los populismos.

Bibliografía

Álvarez Guerrero, Osvaldo, 1984, Versión taquigráfica de la Reunión II, 1° Sesión Ordinaria del 1° de Mayo de 1984, 13° período legislativo.

Aboy Carlés, Gerardo, 2001, *Repensando el populismo,* en: http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2001/AboyCarlesGerardo.pdf

Barros, Sebastián, 2006, *Espectralidad e inestabilidad institucional. Acerca de la ruptura populista,* en: http://www.saap.org.ar/esp/docs-congresos/congresos-saap/VII/programa/paneles/a/a2/barros.pdf

Favaro, Orietta; Bucciarelli, Mario Arias, 2001, "A propósito del populismo. Estrategias de acumulación y cultura política en un espacio periférico. Neuquén, 1960-1990", en *Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral* (Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral) año XI, Nº 21, pp. 129-149.

Favaro, Orietta; Iuorno, Graciela, 2007, "Neuquinos y rionegrinos ¿cautivos o cautivados por los sistemas políticos locales?", *Revista Periferias*, Buenos Aires, Ediciones Fisyp, Año 11, Nº15.

García Linera, Álvaro, 2011, Intervención del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Álvaro García Linera, en la inauguración del VI Foro Internacional de Filosofía de Venezuela (Bolivia, Adital).

Gramsci, Antonio, 1999, *Cuadernos de la cárcel*, México, Ed. Era S.A.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal ,2004, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE.

Laclau, Ernesto, "Deconstrucción, Pragmatismo y Hegemonía", en Mouffe, Chantal (Comp.) 1998 *Deconstrucción y Pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós.

-----, 2005, *La Razón Populista*, Buenos Aires, FCE.

Pose, Hernán, 2009, "El derrotero radical en 25 años de gobierno provincial: la territorialización del partido en Río Negro (1983-2008)", en *Revista Pilquen Sección Ciencias Sociales*. Centro Universitario Regional Zona Atlántica, Universidad Nacional del Comahue, Año XI, N° 11, pp. 1-14.

Rock, David, 2001, *El radicalismo Argentino 1890-1930,* Buenos Aires, Amorrortu.

Ruso, Juan, 2003, "La alternancia imperfecta", *Estudios Sociales. (Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina) Revista Universitaria Semestral*, Año XIII, N° 25, pp. 9-30.

Vilas, Carlos, 2004, "¿Populismos reciclados o neoliberalismo a secas? El mito del 'neopopulismo' latinoamericano", en *Revista de sociología e política* (Curitiba) Nº 22.

Vilas, Carlos, 1995 (compilador), "La democratización fundamental. El populismo en América Latina" México, Conaculta.

Democracia e igualdad impositiva: ¿de cada quién según sus capacidades contributivas?

Cristián Augusto Fatauros[1]

I Introducción

La democracia genera altos costos financieros y esto no debería sorprendernos. El establecimiento y manutención de instituciones democráticas genera altísimos costos económicos. Es costoso movilizar la maquinaria burocrática necesaria para llevar adelante el aparato estatal pero también por las particulares instituciones exige la democracia.[2] Sobre todo si pensamos en versiones como la democracia participativa o democracia deliberativa.[3]

Aunque en dichas concepciones democráticas la prioridad está puesta en la garantía de las libertades básicas,[4] que los ciudadanos disfruten igualdad equitativa de oportunidades es primordial para asegurar las condiciones de la deliberación.[5] Es decir, hace falta satisfacer requerimientos particulares para asegurar ciudadanos informados, elecciones periódicas, publicidad de los actos oficiales, órganos de control, etc. Además, asegurar la garantía efectiva del ejercicio de las libertades básicas también coloca presión sobre las demandas democráticas. Los ciudadanos deben tener sus necesidades básicas satisfechas, contar con instituciones que permitan la participación amplia, y oportunidades de participar no meramente formales.

¿La distribución de los costos financieros para mantener en funcionamiento tan complejo aparato institucional debería ser el resultado de una decisión democrática? Después de todo, la democracia se considera el mejor mecanismo decidir entre todos los asuntos que a todos conciernen. decidir democráticamente cuál es, por ej., el sistema de propiedad privada adecuado, es un asunto que hace a la distribución de las cargas y beneficios sociales. La doctrina tributaria, sin embargo, tiene una idea diferente. Así, la doctrina jurídica tributaria toma a la exigencia de respetar la capacidad contributiva de cada ciudadano como un fundamento y como un límite de la obligación tributaria. El sistema constitucional coloca a la igualdad como valor supremo en el ejercicio del poder coactivo tributario.[6]

Me propongo determinar si la noción de capacidad contributiva puede encontrar apoyo en una concepción igualitaria de la justicia y en particular si puede concebirse como una garantía que deriva de la protección de ciertas libertades básicas consideradas prioritarias dentro de los principios de justicia. Si no lo hace, la imposición de tributos no debería respetar esta restricción ya que no existe libertad básica que deba ser protegida por la noción de capacidad contributiva.

II Desarrollo

Que la capacidad contributiva sea el parámetro correcto para evaluar la medida en que cada ciudadano debe contribuir al sostenimiento del Estado es algo controvertido. La idea de que existe algo así como una adecuada distribución de las cargas tributarias, independiente de la distribución de beneficios

1 UNC, CIJS - CONICET. E-mail: fatauros.cristian@gmail.com

2 Held, 2006, p. 145 y ss.

3 Held, 2006, p. 243 y ss.

4 Así también lo considera la teoría rawlsiana de la justicia (John Rawls, 1971-1999, p. 214 y ss).

5 Guttman & Thompson, 1996, p. 273 y ss

6 El sistema tributario constitucional lo conforman los arts. 4, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 75 inc. 1 de la CN. Véase Sagüés, 1997, p. 167 y ss. No existe unanimidad respecto a cuál sea la concepción correcta de la igualdad, ni si esta igualdad se refiere a que a mayor riqueza corresponde mayor contribución o a si existe igualdad en la riqueza debería existir igualdad en la contribución (igualdad vertical e igualdad horizontal, respectivamente). En el caso de la igualdad vertical se afirma que es una exigencia de distribución de la carga tributaria que toma en cuenta las diferencias entre los que más tienen y los que menos tienen, pero no es claro ni cuál es el parámetro adecuado para medir quien tiene más que otros. Véase Slemrod & Bakija, 2008, pp. 64-66.

sociales, ha sido fuertemente criticada.[7] Se afirma que quienes pretenden encontrar algo así como una concepción autónoma de la equidad tributaria tienen una visión sesgada de los resultados producidos por las instituciones.

Para evaluar correctamente la justicia o injusticia de un esquema distributivo es necesario considerar como se organiza el sistema institucional en general. Aunque la imposición desigual de contribuciones adicionales a ciertos individuos violaría el principio de igualdad en la distribución de cargas públicas, esta injusticia produce que otras injusticias sean disminuidas y de esta manera, el resultado es menos injusto de lo que de otra manera sería.

La idea de capacidad económica podría ser relevante como un límite a la imposición de tributos por parte del estado. Este límite funcionaría como una garantía de que los impuestos deberían aplicarse: a) siempre que exista capacidad económica y b) impactando de igual manera sobre los que tienen igual capacidad contributiva. Sólo bajo estas condiciones sería legítima la imposición de una obligación jurídica de contribuir.

La idea de capacidad económica tiene una faz positiva. Si alguien carece de capacidad económica, alguien podría argumentar que es una exigencia de la justicia, dotar a esta persona de lo necesario para que alcance un cierto nivel de capacidad económica.[8] En adelante, sólo haremos referencia al aspecto negativo y contributivo de las instituciones fiscales y no al aspecto positivo.

La imposición de tributos define parcialmente los límites del sistema legal de propiedad privada. Así por ejemplo, parte de la problemática vinculada a los tributos es ¿están justificados los tributos sobre las ganancias personales sin distinción entre las fuentes de origen? ¿Está justificado pagar tributos por las riquezas acumuladas o esto es desalentar a las personas que ahorran? En el proceso de definir esas cuestiones, la noción de capacidad contributiva no representa ninguna función normativamente relevante. Aunque podría tener algún atractivo si se la piensa como una libertad que no debe ser restringida.

Tanto si se la entiende como un mínimo de recursos que debe ser respetado o como un derecho moralmente justificado a tener cierta propiedad, se entiende la capacidad económica como una garantía frente al poder coercitivo del Estado.[9] ¿Esta exigencia de no traspasar un cierto nivel de carga tributaria deriva del principio que en la teoría de la justicia rawlsiana protege libertades básicas? En esta línea argumentativa, el Estado debería respetar una cierta libertad para que su ejercicio coactivo de imposición de tributos sea legítimo. Esta línea argumentativa podría ser defendida desde una concepción de justicia libertaria según la cual los tributos no están moralmente justificados a menos que tuviesen como finalidad el mantenimiento de servicios estatales mínimos.[10] Si algunas instituciones regulan o imponen condiciones al ejercicio de los derechos que los individuos disfrutan con anterioridad a estas instituciones, entonces esa libertad y esos derechos se constituyen como restricciones al accionar estatal.[11]

¿Qué condiciones deberían satisfacerse para que esto sea así? Servirá indagar en las condiciones que deben cumplir las libertades básicas protegidas por el principio de la igual libertad en la teoría de la justicia rawlsiana. En la *Justicia como Equidad* las libertades básicas están concebidas como caminos institucionales que deben garantizarse para respetar a los ciudadanos en tanto sujetos libres e iguales.[12]

---

7 Murphy & Nagel, 2004, p. 14.

8 Detrás de esta idea encontramos una concepción suficientista de la justicia, véase Casal, P., 2007. y para una defensa del suficientismo como complemento del liberalismo igualitario, véase Casal, P., 2007, p. 323. Para una defensa general del suficientismo Frankfurt, H., 1987, p. 197, también Frankfurt, H., 1997.

9 Mordeglia, 1986; Villegas, 2002. "En definitiva, el principio de no confiscatoriedad tributaria actúa en torno a la capacidad económica y puede ser una garantía complementaria de la misma, pero además, tiene autonomía propia" (Dorado, 2003, p. Ap. v). Según algunos, la noción de capacidad contributiva o capacidad económica incorporada como principio o garantía, a diferencia de principios como el de generalidad se proyecta exclusivamente al campo de la justicia tributaria.

10 Ver Nozick (1974), pero también para libertarios de izquierda Vallentyne (2007 y 2012).

11 Los libertarios están preocupados de manera fundamental por definir cuáles son las restricciones deontológicas que se derivan de estos derechos "naturales" y rechazan cualquier tipo de argumento consecuencialista. Véase Nozick, 1974, p. 26 y ss. Pero una teoría deontologista puede incorporar elementos consecuencialistas sin convertirse en absolutamente consecuencialista. Véase Pogge, 1989, pp. 44-45.

12 John Rawls, 1971-1999; J Rawls, 1982.

En tanto se conciban como ciudadanos libres e iguales, es valioso suponer que tienen dos capacidades fundamentales que ejercen y que respetan en sus relaciones sociales. Estas dos capacidades son: la capacidad de tener una concepción del bien, y la capacidad de tener un sentido de la justicia. A menos que supongamos que los ciudadanos tienen estas capacidades, carece de sentido exigir que las instituciones nos traten como libres e iguales. Esto es así, porque dado que las personas tienen una capacidad de tener una concepción del bien y tienen una concepción específica del bien que libremente persiguen, estas concepciones deben ser consideradas igualmente importantes y los sujetos que las sostienen deben ser concebidos como libres. Además, dado que los ciudadanos tienen una capacidad para tener un sentido de la justicia y desean tratar a los demás en términos equitativos, cada uno de ellos es igualmente importante para los demás y libre para comportarse como lo exigen las instituciones de una sociedad justa.

Una vez que destacamos cuales son los fundamentos de las libertades protegidas, se muestra que garantizar un ámbito de indemnidad sobre ciertos bienes económicos no está moralmente justificado. Sería necesario instrumentalmente garantizar a cada ciudadano un mínimo de recursos económicos sólo si fuese necesario para que puedan desarrollar en forma autónoma un plan de vida propio. Esta garantía exigiría la provisión de bienes en aquellos casos en que la persona no tuviese bienes suficientes, pero tal como hemos anticipado, esta cuestión no será tratada aquí. Si una persona tiene suficientemente satisfechos por igual sus intereses en educación, en salud, en alimentación y en vivienda, en tanto ciudadano es respetado como sujeto libre e igual. Por ello que alguien no pueda llevar adelante su particular concepción del bien, y aún cuando esto no sea posible ni siquiera en un nivel mínimo, no es responsabilidad de la sociedad garantizarle el éxito. Es decir, si las instituciones establecen un esquema de libertades iguales para todos, las libertades específicamente vinculadas con la igualdad política están garantizadas de manera suficiente, y no existen desigualdades en el acceso o disfrute de las demás libertades básicas, entonces no hay ningún tipo de capacidad económica que deba respetarse.

En particular, el foco debe estar puesto sobre aquellas instituciones que distribuyen bienes valiosos para la democracia, tales como como las libertades políticas y las oportunidades de acceder a los diferentes cargos y posiciones sociales. Su distribución y la satisfacción de garantías de igual libertad e igualdad equitativa de oportunidades (Rawls, 1971-1999) tienen prioridad frente a la distribución de bienes como ingresos y riquezas. Por eso, la evaluación de la distribución de cargas sociales, entre las que están incluidos los tributos, no puede ser abstraída de la evaluación de la distribución general de los beneficios sociales que lleva adelante el esquema institucional en su conjunto.

III Principios adecuados de contribución tributaria

Para finalizar podríamos considerar si la idea de capacidad contributiva tiene algún lugar en la distribución de los costos por la provisión de otros bienes públicos. Aquellos bienes que serán provistos por el Estado. En este ámbito, uno podría incorporar el principio de que la contribución debe ser distribuida de acuerdo al beneficio obtenido.[13] ¿Qué lugar tiene este principio de distribución de las cargas tributarias en la estructura de *A Theory of Justice*? ¿Bajo qué condiciones es correcto requerir contribuciones que se correlacionen con los específicos beneficios que obtiene una persona de los arreglos institucionales? En esta pregunta es útil remarcar que así como la concepción de justicia como equidad aplica diferentes criterios de evaluación a la distribución de los diferentes bienes: libertades, oportunidades e ingresos y riquezas; también en la distribución de las cargas contributivas, existen diferentes criterios de evaluación. Por un lado encontramos un principio de contribución proporcional en el caso de actividades de consumo. Las personas deberían contribuir de acuerdo a los bienes que son consumidos del pozo común de recursos sociales.[14] Por otro lado, la contribución que deben hacer las personas por sus riquezas y por la transferencia que hacen de éstas (regalos y legados) Rawls propone

13 Ver John Rawls, 1971-1999, pp. 249-251. En la doctrina tributaria, a este tipo de servicios comúnmente se los denomina "tasas" o "contribuciones especiales". (Mordeglia, R., 1986, pp. 205-233; Villegas, 2002, pp. 169-197). Sin embargo, dado que todos estos requerimientos implican el ejercicio de un poder coercitivo por parte del Estado que implica una prestación de parte de los ciudadanos, podrían asimilarse. Véase Vallentyne, 2012, Ap. 1.

14 John Rawls, 1971-1999, p. 246.

un principio basado en la promoción de un objetivo social: la dispersión del capital y la preservación de las garantías de las libertades básicas.[15] También las libertades políticas y la equidad en el valor de las oportunidades sociales tienen una especial importancia en la aplicación de este principio contributivo.[16] Finalmente, el principio de contribución según el beneficio recibido por cada ciudadano sólo tiene aplicación en los recursos que sean producidos por el gobierno en casos en que los remanentes de la producción social, sean dispuestos para lograr otros objetivos económicos.[17]

IV Conclusión

¿Cómo queda definido entonces el principio de capacidad contributiva, dado los diferentes criterios de evaluación de las instituciones que distribuyen cargas sociales? La respuesta que parece surgir es que el concepto de "capacidad contributiva" no tiene contenido y no cumple ninguna función. Dicho concepto no colabora a esclarecer el fundamento de legitimidad en la imposición coactiva de tributos, ni a comprender como debe garantizarse la igualdad en la aplicación de las instituciones tributarias. Si por otra parte, se entiende que el principio de capacidad contributiva está basado sólo en la noción de igualdad formal, esta noción no es útil para determinar cuando la capacidad contributiva de una persona ha sido vulnerada y por lo tanto, inútil para determinar cuando el tributo se convierte en una confiscación. Por todo ello, es que sostengo que el concepto de capacidad contributiva debe abandonarse ya que carece de relevancia.

En una concepción liberal de la justicia como la representada en *Justicia como Equidad* el único límite en la imposición de una carga social o el requerimiento de una contribución tributaria se encuentra en la idea de libertades básicas. En la especificación de estas libertades, no existe algo así como la libertad de tener propiedad privada de los medios de producción, no existe algo como la libertad de realizar intercambios de cualquier especie sin interferencia estatal, ni tampoco la idea de recompensa por la contribución individual que incrementa el producto social. Cada libertad es un camino institucional que las personas pueden elegir y que está protegido de la interferencia de los demás, pero su definición y justificación depende de la justicia del esquema institucional en su totalidad y no de ciertas instituciones consideradas de manera aislada.

15 John Rawls, 1971-1999, pp. 245-247.

16 John Rawls, 1971-1999, p. 245-247.

17 John Rawls, 1971-1999, 249-251.

SEGUNDA PARTE: LIBERALISMO Y ETNOCENTRISMO

El neuroliberalismo y su ética gladiatoria

Primera parte

Hugo E. Biagini[1]

Junto al Dr. Fernández Peychaux, pretendemos introducir un neologismo de nuestra propia cosecha: el de neuroliberalismo, término que requiere una aclaración previa. Comencé a hablar de neuroliberalismo en mi libro *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*, publicado hacia 2009 por esta universidad que nos alberga. En esa obra mencioné "los clamores colectivos" para que se le pusieran "cascabeles al gato feroz del neuroliberalismo", haciendo referencia con ello a una "expresión que alude al carácter o a la mentalidad enfermizas de quienes entronizan la creencia del egoísmo sano como pasaporte al bienestar común".

Con un sentido análogo, retomé la misma noción en el trabajo "Democracia e indianismo" que apareció en la publicación periódica digital, *Demos participativa*, donde se recogieron las ponencias presentadas en las VIII Jornadas sobre Democracia participativa (septiembre 2009):

> Tras los efectos deshumanizadores de la llamada Revolución Conservadora, acaecida durante el último tercio del siglo XX, en el panorama mundial y muy especialmente en buena parte de nuestra América se ha ido poniendo en tela de juicio -fáctica o teóricamente- la posibilidad de asociar la democracia -con su ética de la equidad y la solidaridad- a una ideología lobbista del provecho y el interés como la del neoliberalismo, hasta alcanzar a generarse la palmaria certidumbre de la incompatibilidad constitutiva existente entre ambas modalidades: democracia y neoliberalismo, el cual ha sido recalificado como neuroliberalismo -por su elevación de del afán individualista al máximo valor comunitario (http://es.scribd.com/doc/32745504/Revista-Demos-Participativa-Ano-3-Vol-2-N%C2%BA-4-Mayo-2010).

Me valí del mismo concepto cuando tuve ocasión de salirle al ruedo a la tan sonada inauguración por Vargas Llosa de la Feria Internacional del Libro, celebrada en Buenos Aires un par de años atrás. Allí, el frustrado candidato a la presidencia de su país, no sólo argumentó banalmente contra el populismo y el peronismo, como manifestaciones autoritarias, sino que también procuró eximir de ese cargo a la problemática tradición liberal en términos muy falaces: "el liberalismo -sostuvo- no tiene nada que ver con las dictaduras" y asociarlo con esas fórmulas absolutas de poder, sus antagonistas declaradas, constituye toda "una obscenidad". Frente a esa forma descarada de referirse al liberalismo, evoqué un tópico de Perogrullo: el modo como esa ideología acompañó íntimamente a "gobiernos tutelares" y a "proyectos elitistas de expansión colonial" con una concepción posesiva y depredadora que ha sido retomada por el neoliberalismo (bien reapodado como 'neuroliberalismo' por creer convencernos de que el egoísmo privado conduce al mejor estilo de vida comunitaria)". Tales apreciaciones fueron difundidas por la revista venezolana Americas XXI (26/04/11) y por otras versiones on line (www.americaxxi.com.ve/foros/ver/p-strong-la-obscenidad-varguista-br-strong-por-hugo-biagini-p#).

Con el correr del tiempo y dialogando con este joven investigador del CONICET, resolvimos aunar esfuerzos para desarrollar un plan de mayor aliento sobre la ya mentada categoría de neuroliberalismo, la cual expusimos hasta ahora, con sumo empeño por parte de Diego, en dos espacios diferentes: el *workshop* internacional sobre Darwinismo Social y Eugenesia junto a la revista *Utopía y praxis latinoamericana* (para no desmentirlo participan en este coloquio los responsables de ambos espacios). Cumplido el protocolo de poner la nueva carta de filiación sobre el tapete académico, pasamos al tratamiento en sí.

Como un punto de partida, más allá de las limitaciones epistémicas y metodológicas que pueden contener las aproximaciones organicistas o biopsíquicas para explicar fuera del nivel metafórico la sociedad humana en toda su complejidad, no faltan fundamentos para abordar al neoliberalismo como

1 Academia Nacional de Ciencias. E-mail: hbiagini@speedy.com.ar

neuroliberalismo, de manera similar a quienes -al margen de la validez de sus planteos de fondo- no trepidan en calificar al populismo como una enfermedad de la política, como la antipolítica e incluso como patología de la democracia, al estilo de lo que llega a proponer un autor de la envergadura de Pierre Rossanvallon en su libro *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza.*

Si bien abundaremos teóricamente en esa hipotética formulación, ahora queremos apelar a la caracterización que trazó un lúcido estudioso del tema, David Harvey, al señalar que el neoliberalismo, además de ser un proyecto clasista que consolida y refuerza la dominación, posee su primordial arma de combate en el campo del lenguaje; campo dentro del cual tomamos por nuestra cuenta un discurso subordinado pero altamente gravitante como es el de la autoayuda dentro del espectro liberal; discurso que nos permite acceder al trasfondo alienante en cuestión.

Para ello nos remontamos primero a uno de los más conocidos divulgadores del género *Ayúdate a ti* (*vos*, en argentino básico) *mismo*, Samuel Smiles, quien trasunta una posición propia de la más cruda ascesis capitalista: según él, los gobiernos y las leyes resultan inoperantes para resolver los grandes males sociales, que sólo son subsanables mediante el autodominio y el recurso a los hombres superiores, excluyéndose a los pobres y a los obreros por considerarlos viciosos e imprevisores. Según Smiles, el avance de la sociedad está dado por el instinto competitivo y la lucha gladiatoria por la vida. Algo que muy pocos se han enterado, el propio Smiles fue el autor predilecto de nuestra generación ultraliberal de 1880 y sus inspiradores; una generación que exaltaba las obras de Smiles -*La Ayuda propia (Self-Help)*, *El Carácter* y otras- como nutrientes para gestar una nueva raza, apta para el comercio y la industria, exenta de taras indígenas.

Recordemos que durante el predominio de dicha generación primaba en la Argentina, como en los Estados Unidos, el más rudo individualismo, elevado tanto en palanca del bienestar como en fuente del derecho y la ética. Se tenía por ideal el gobierno de los notables, muy por encima de la masa -nativa o extranjera- inculta y marginada del sufragio. Enjuiciábase a la democracia -como enfermedad moral de la humanidad- y a la actitud caprichosa de las mayorías, mientras se identificaba la soberanía numérica con la prepotencia.

Una idea-fuerza recorría entonces el orbe: la creencia sobre el progreso universal cósmico y antrópico, aunque esa irreversible evolución terminaba siendo restringida al norte y al sur del continente americano, donde a la República Argentina le tocaba jugar un papel protagónico decisivo: de máxima perfección y felicidad por más resistencias que se le opusieran a esa fuerza magnética del progreso, similar en su potencialidad a la de mano invisible de Adam Smith, por cuya acción cada uno "persiguiendo su propio interés fomenta frecuentemente el de la sociedad con mayor eficacia que cuando se lo propone realmente" (*Inquiry into the Wealth of Nations*).

Tanto el presunto principio axiomático del *laissez faire* como el supuesto equilibrio armónico de un mercado regido por leyes científico-naturales y por la misma providencia divina -y en el cual confluyen el beneficio colectivo y los propósitos egoístas-, serían sepultados por la Gran Depresión capitalista de los años 30 y rebatidos por las baterías keynesianas: una renovación mucho más auténtica del liberalismo que aquella que, con equívoco semántico, invoca para sí el neoliberalismo, más cercano en definitiva a la inveterada versión del liberalismo económico decimonónico.

Sin embargo, con la insospechada restauración del liberalismo de mercado -inicialmente impulsada por Pinochet, Thatcher y Reagan-, el recurso a la mano invisible ha seguido operando con el auxilio de uno de sus pivotes básicos: la autoayuda -el persevera y triunfarás de Kipling presidiendo las casas respetables- y su versión más sofisticada: el llamado pensamiento positivo junto a un pedestre sentido común, todo ello implementando los afanes neoconservadores para lograr grandes respaldos masivos. Según lo han rastreado investigadoras como la española Clara Valverde, ese consenso mayoritario se procura alcanzar mediante la internalización del lenguaje y valores de los más pudientes en la mentalidad de los sectores populares, o sea, mediante lo que nos hemos permitido rotular con Diego como neuroliberalismo.

Por ende, un objetivo clave del neuroliberalismo consiste en inculcarle a la población una identidad postiza: la idea o el sentimiento de que la desregulación y las privatizaciones sean vistas como lo mejor para todos (estamos hablando de la Doña Rosa de Neustadt exigiendo la entrega del petróleo o los ferrocarriles vs. lo que será el FSM y su campaña contra el desguace de la economía brasileña). Con tales planes de ajuste se incentiva la concentración del capital y se engendra un genuino Estado de Malestar, con sus consabidos montos de desempleo y merma salarial. Termina por fin resquebrajándose la conciencia social, pues son así las propias clases subalternas quienes pasan a refrendar las mismas políticas de recortes del gasto público y de las conquistas sociales que no sólo aumentarán sus propias carencias sino que también contribuirán a pulverizar su condición de ciudadanos para reducirla a la de simples súbditos.

Aún en medio de la profunda crisis sistémica que existe en Europa por aplicación del recetario neuroliberal, aparecen libros, cátedras y organizaciones que, operando como nuevas usinas del Evangelio de la fortuna y los buenos emprendedores, predican la necesidad de abandonar los pensamientos negativos. A quienes sufren de una monstruosa desocupación se les asegura que quedarse sin empleo no constituye un mal en sí mismo sino que ello permite abrirse hacia otros "horizontes", que los empresarios resultan dignos de respeto o que aquél que no trabaja es un vago empedernido, mientras se machaca continuamente que la salud y la enseñanza deben juzgarse como servicios lucrativos sin más.

Todo ello viene a sumarse a los ya empalidecidos reflejos de una óptica narcisista que "apuesta por el egoísmo virtuoso, que entroniza el yo como pasaporte al bienestar, mientras se estima que la palabra nosotros -equivalente a servidumbre, miseria y falsedad- designa la raíz de todos los males" -según apuntara yo mismo durante el auge del neocon y la posmodernidad.

Por ventura, el nosotros se está reconstituyendo en Nuestramérica con el advenimiento de estas primaveras populares que procuran alejarse de un liberalismo que, tanto en sus orígenes como en la actualidad, se ha mostrado reñido con la democracia; primaveras que pueden hacernos creer, a diferencia de lo que postuló Churchill, que la democracia no es la peor forma de gobierno y que ella puede llegar a converger con la autoafirmación, hasta abandonar de una vez por toda esta etapa siniestra en la historia del individualismo occidental.

Segunda parte

Diego A. Fernández Peychaux[2]

Los devastadores resultados que se constataron durante la década de los '90 parecían haber neutralizado discursiva y políticamente al neoliberalismo. No obstante, el proyecto político emanado de esa ideología mantiene su posición hegemónica. Basta expropiar momentáneamente el mito del Rapto de Europa para hacernos la imagen actual del envejecido continente, donde un toro germánico rapta a la doncella europea de los países 'cerdos' -o PIIGS-[3], no ya para iniciar la historia, sino para impedir su avance. Incluso en nuestra América, donde se han iniciado vigorosas marchas hacia una etapa post-neoliberal, las opciones políticas que propugnan la vuelta hacia la acomodaticia calma del mercado siguen obteniendo resultados electorales contundentes. Esta aparente juventud de las posiciones mercadófilas nos llevó a preguntarnos cuáles son sus bases operacionales.

Para responder a dicho interrogante recurrimos a la nomenclatura alternativa de 'neuroliberalismo' para explicitar el basamento de las políticas atomizadoras del neoliberalismo en la producción insidiosa de una subjetividad a la que se le oculta tanto el otro, como el propio deseo. Dicho de otro modo, el

2 Instituto de Investigaciones "Gino Germani" - CONICET. E-mail: dfernandezpeychaux@gmail.com

3 Acrónimo desdeñoso con el que medios financieros anglosajones se refieren a un grupo de países que por sus "desarregladas" cuentas públicas estarían sufriendo una crisis aumentada en relación con el resto de la Unión Europea. Estos son: Portugal, Italia, Irlanda, Grecia y España.

sistema de ideas de lo que llamamos "neuroliberalismo" tiene por objeto impedir toda reacción a las demandas de una cultura represiva y antihumanitaria. Esta nueva nomenclatura no soluciona todos los problemas que conlleva el rearme de la actividad crítica que proponemos, pero se atreve a alterar las categorías heredadas para cuestionarlas. Neuroliberalismo es, de hecho, un término de combate que busca impulsar la impugnación de muchas de las ideas comúnmente aceptadas que sustentan la producción de subjetividad referida.

Es esta exposición me voy a detener de forma breve en este punto, aún a riesgo de ser exageradamente esquemático.

La realidad fantástica en la que se vitorea al gladiador victorioso presenta una ilusión encubridora del núcleo traumático que no puede ser incorporado al sistema. Ese residuo no integrado, ese remanente no alcanzable por la lógica del mandato, lejos de obstaculizar la sujeción, se constituye en insumo básico para su funcionamiento. Los sujetos del neuroliberalismo huimos hacia la realidad estructurada fantásticamente, porque no soportamos seguir soñando, es decir, presentarnos frente a nuestro real deseo no incorporado al sistema del mercado. Esa imposibilidad traumática nos requiere suspender el sueño y buscar refugio en una fantasía de resultado igualmente insoportable, pero significada a través de los vítores al exitoso.

Lo fantasmático se ubica, por tanto, en la "relación con" y no en la realidad misma. Es decir, que los sujetos del neuroliberalismo brindamos realidad a la ficción que conocemos, evitando construir un drama de la represión en cual la vivimos. Al focalizar el análisis en dicha relación con la realidad, se aprecia el ambivalente proceso de sujeción en el que "aceptamos" las premisas fundacionales del neoliberalismo: la virtud del egoísmo y la fetichización del exitoso. Esta yuxtaposición entre cultura de la dominación y ética gladiatoria confiere el sostén para que el sistema neoliberal se adapte a las crisis y rejuvenezca.

Con este diagnóstico no se desconoce que el neoliberalismo constituye un aparato que se despliega para pergeñar un abuso de la necesidad de vinculación social, explotando en nosotros el deseo por el reconocimiento -incluso por el injurioso. Sin embargo, dicha ambivalencia conlleva asumir que somos vulnerables ante unas condiciones que no hemos establecido, pero a las que recurrimos para persistir en la existencia. Entrampados entre una necesidad primaria de reconocimiento y la prescripción de actos que nos garantizan la existencia individual e irreemplazable, culminamos por "aceptar" como evidente un mundo construido para reproducir las condiciones de explotación (Althusser, 2011, pp. 131-144).

El término neuroliberalismo, por tanto, señala el modo en que la ética neoliberal restringe a los sujetos a buscar su propia existencia en categorías y nombres que circunscriben la sociabilidad vivible a la confrontación. A su vez, al sistema de normas empleado por los sujetos en ese mundo neuroliberal donde los derechos humanos son considerados una patraña inventada por aquellos fracasados con profundos complejos de inferioridad le damos el nombre de ética gladiatoria. Si el objetivismo ético que pregonan los gurúes neoliberales -Hayek, Mises, Friedman, Rand, Nozick, Bork y muchos otros-, solo nos concede el derecho a una acción, pero no a un resultado, la ética gladiatoria es el modo de estructurar la vida en sociedad bajo la ley del primer ocupante o la ley del más fuerte. Para decirlo de la forma más clara posible, la ética gladiatoria resume las normas de juego objetivas de un escenario donde no existe un derecho a la vida, sino a pugnar por adquirir los medios para preservarla. En conclusión, descender en el escalafón de los exitosos del mercado supone, concomitantemente, decrecer por propia responsabilidad en la cadena trófica de la naturaleza.

Esta negación de los derechos humanos y del pluralismo democrático básico evapora cualquier contenido del significante "libertad". Por ello, arriesgamos dando este paso adicional de crítica y señalamos cómo el neuroliberalismo elabora esa 'fantasía ideológica' que, apoyada en lo que denominamos ética gladiatoria, resignifica los conceptos clásicos del liberalismo. La fetichización del exitoso no solo oculta el antagonismo con un otro que bloquea el camino hacia la supervivencia, sino que también busca activar la relación ilusoria que desarrollamos con nuestra propia satisfacción y bienestar. Por lo tanto, ya no la libertad, sino las categorías sociales de éxito/fracaso son las que determinan el horizonte global de su campo ideológico.

Sin embargo, no ha de entenderse esta ilusión inconsciente como un repliegue hacia la inmaterialidad de una psiquis separada del cuerpo. En la era del neuroliberalismo la conciencia de las relaciones sociales no está oculta, sino mediada por una serie de saberes prácticos que articulan materialmente la coordinación de las ideas del individuo con los requerimientos del sistema. Así, sin la dirección de un director de orquesta, quedamos auto restringidos por las coerciones y las restricciones presupuestas al mercado en tanto que Coliseo perfecto.

Nótese que el neuroliberalismo no busca ocultar nada. Por el contrario, recurre a una razón cínica para explicar, por ejemplo, que el deterioro de los términos de intercambio entre los países pobres y ricos ha de leerse como el resultado necesario de la racional búsqueda incesante del aumento del bienestar humano. El cinismo de esa máscara ideológica quita sentido al zarandeo de pruebas empíricas sobre su incongruencia fáctica. En un mundo capturado por el neuroliberalismo la realidad objetiva que plantean los argumentos humanitarios se vuelve invisible porque los significantes de los que depende esa realidad se han vuelto ilusiones vacías. Por ello, la crítica ha de explicar cómo los excluidos no representan un fallo, sino que delatan la incapacidad originaria de la sociedad para incluir a todas las partes implicadas en la vida social. Al emplear esa crítica se debe evidenciar que incluso el sujeto exitoso culmina ocupando una posición apenas distinta en la misma cadena de sometimiento y dominio que los individuos fracasados.

Para concluir, recordemos un famoso pasaje de Rayuela de Julio Cortázar donde el protagonista rememora la teoría de Chestov sobre las peceras con tabiques móviles. En ella los peces, aun habiéndoseles removido los límites sólidos de su pequeño universo, jamás se decidirían a pasar al otro lado. Sin arrogarnos una originalidad no pretendida, buscamos señalar cómo el neuroliberalismo redobla esfuerzos para controlar al sujeto y que este continúe nadando neuróticamente en círculos. En consecuencia, de poco serviría la eliminación de los obstáculos impuestos por el Consenso de Washington si los peces se mantuviesen voluntariamente adoctrinados a nadar en círculos intentando solo limpiar el agua de una pecera que ya no existe. En la proliferación de una ética alternativa a la "rapacidad del mercado" estriba la clave para trascender la formal remoción de esos obstáculos que, de otro modo, el individuo del neuroliberalismo no rebasaría.

Bloque 4.
Neoliberalismo

La génesis de la "vuelta a la democracia" de 1983 en Argentina o el prólogo político-cultural para el neoliberalismo

Héctor Muzzopappa[1]

Introducción

I

En el año 1983 la Argentina asiste a la asunción de un gobierno civil después de siete años de dictadura militar. Con él se reiniciaría el camino, periódicamente interrumpido, de la soberanía del régimen democrático; un consenso casi unánime saludó su instauración. Sin embargo, a pesar de los anhelos y las esperanzar de una nueva era, el signo bajo el cual el radicalismo triunfante concibió la democracia mostrará en su concepción y en su desarrollo las consecuencias del proceso de destrucción sufrido por el país. El objetivo fundamental de la dictadura militar fue reinstaurar los principios del régimen liberal-conservador consolidado entre 1880 y 1916 quien, después del establecimiento del voto secreto y obligatorio, ya nunca podría volver a gobernar por medios legítimos. Fracasado en la vía democrática, a partir de 1930 ese régimen volvería al poder por medio del partido militar. Pero después de 1946, con las transformaciones introducidas por el peronismo, sus posibilidades de acceso electoral al gobierno devinieron más remotas aún; la proscripción electoral mostró a las fuerzas liberal-conservadoras que el voto popular y las elecciones ya no eran los únicos obstáculos, sino que éstos se habían acrecentado debido a las transformaciones en el orden económico y social.

En consecuencia el enfrentamiento cambió de medios: ahora para gobernar no bastaba apoderarse del Estado; ahora había que golpear en las bases mismas del Estado Social que había fundado el peronismo, en las fuerzas en las que se apoyaba, básicamente en el movimiento obrero y en los sectores de la economía que configuraban el modelo.

El masivo asesinato de militantes políticos y sociales llevado a cabo en el período 1976-83 fue el escudo detrás del cual se llevó a cabo la destrucción del aparato productivo en línea con las prescripciones neoliberales vigentes. No puede afirmarse que la dictadura militar no haya sido exitosa en su tarea; algunos de sus miembros así lo percibieron.[2]

El gobierno de Raúl Alfonsín constituye en esta trama tanto una ruptura como una continuidad de la concepción militar: por una parte, afirma la democracia, denuncia las atrocidades cometidas en el terreno de los derechos humanos, anuncia una nueva era de paz y progreso. Pero por la otra, toda su concepción y su acción de gobierno estarán explícitamente dirigidas a deslegitimar el paradigma del Estado Social, acusándolo de corporativista y autoritario (término que el alfonsinismo introducirá en la jerga política de la era de la democracia). Con esta crítica, continuaba el cumplimiento de la política de destrucción del Estado Social concebida por la dictadura militar.

En el mismo sentido, atentará contra la genealogía que lo legitimaba, que había puesto como sujeto del proceso de construcción de la Nación Argentina a los movimientos nacionales y populares, como el federalismo, el yrigoyenismo y el peronismo, y afirmará que el sujeto de la construcción nacional residió en los hombres del proceso político post Caseros, asumido por el radicalismo e interrumpido en 1930. Con esta afirmación y aquella deslegitimación quedó reinstaurado ideológicamente el Estado Liberal Burgués de Derecho que consumó política e ideológicamente el régimen liberal conservador de 1880 y que en la era de la restaurada democracia retomaría, desde la dimensión económico social, el modelo neoliberal de Menem y Cavallo.

1 UNLa. E-mail: hmuzzo@unla.edu.ar

2 Pocos días después del triunfo de Raúl Alfonsín, el economista Juan Alemann publicó una nota en el diario *Ámbito Financiero* en la que afirmaba que era necesario reconocer que el triunfo radical tuvo como condición de posibilidad la destrucción de las bases socio económicas del peronismo; el artículo finalizaba con un "de nada, don Raúl".

II

Entre 1974 y 1982 se gesta en la Argentina una nueva etapa histórica. Los acontecimientos acaecidos entre la muerte de Perón y la guerra de Malvinas produjeron transformaciones que habrían de tener decisivas consecuencias para el futuro de la Nación. El fracaso de las expectativas puestas en el gobierno peronista, el asesinato masivo de una generación, la destrucción del aparato productivo, el endeudamiento estratégico del país y, finalmente, la derrota de Malvinas, son algunos de los puntos que delinean esta negativa secuencia y que serán decisivos en la constitución de un nuevo sentido histórico.

Inserto en esta secuencia, el triunfo de Alfonsín no fue el de un partido en su acceso al gobierno, sino el intento y el acceso de un nuevo significado del término democracia que delineará una nueva etapa histórica. Por un lado, cierra la serie de acontecimientos acaecidos entre 1974 y la 1982. Por otro, y consecuentemente, abre una nueva era.[3]

Los acontecimientos fundacionales en la constitución de la democracia de 1983

A. Los antecedentes históricos

1. La democracia como meta del régimen oligárquico en el marco jurídico del Estado liberal-burgués de Derecho

El Estado Liberal burgués de derecho se consolida institucionalmente con la obra de la generación del 80. Su antecedente está en el ciclo abierto con las batallas de Caseros y Pavón. El imperativo de esa época es terminar con la barbarie, condición en la que se encuentra la mayoría del país y que impide librar la actividad política a las fuerzas populares, ya que un pueblo ignorante votará siempre por Rosas.

Pero en el filo de 1880 el proyecto de capitalización de la ciudad de Buenos Aires generado conjuntamente con la candidatura presidencial de Julio A. Roca producirá una mutación que cambiará el sentido de lo político. Con el triunfo de Roca no solo se derrumba la hegemonía porteña liderada por Mitre, sino que también cambian las ideas orientadoras del régimen abierto en Caseros: la consigna "civilización o barbarie" cede su lugar a la de "paz y administración". Esta consigna puede entenderse en toda su dimensión a través de las ideas de Juan B. Alberdi quien será el orientador del ciclo roquista.

La mayoría de las ideas alberdianas de progreso son ideas compartidas por toda su generación, como así también las políticas para realizarlas: apertura a Europa en inmigración, comercio, ferrocarriles, inversiones extranjeras. Pero para Alberdi el acuerdo sólo llega hasta allí. El desacuerdo se expresará en dos ideas diferentemente concebidas: la de la educación y la del significado de lo político. Ambas, sistemáticamente relacionadas, son capitales en la constitución del término democracia de ese ciclo.

En el capítulo XII de *Las Bases* Alberdi concluye afirmando que para mejorar el sistema político es necesario mejorar la sociedad, y que la mejora de la sociedad se logrará por medio de la educación. Hasta aquí podría suponerse una comunión de ideas con Mitre y sobre todo con Sarmiento. Pero en el tratamiento de la cuestión, en el capítulo XIII, arranca, ya desde el título, con una afirmación que polemiza con Sarmiento: "la educación no es la instrucción". Para Alberdi el proceso educativo no es el que se desarrolla desde la organización escolar, sino que es aquel que se produce en el proceso de interacción de la vida social, por medio del cual se va creando lo que hoy llamamos cultura, en su acepción antropológica, y que tiene su corazón en el proceso de producción de la vida social en su más amplio sentido: artes, industria, intercambio, ciencias. Lo que se desarrolla en el ámbito escolar no es la educación, sino la instrucción, cuyo centro radica en las letras. Pero además es necesario tener en cuenta, advierte Alberdi, que ambas, educación e instrucción, corresponden a distintas etapas de la secuencia barbarie-civilización. La instrucción es funcional a aquellas sociedades que han alcanzado el estadio de

3 Estas afirmaciones se asientan sobre una concepción que sostiene que el devenir histórico no es una secuencia homogénea en la que se hilvanan sucesivamente e indefinidamente los hechos, sino que está articulado por núcleos generadores de sentido que son ciertos acontecimientos que por su trascendencia llamamos acontecimientos fundacionales. Ellos le otorgan a cada una de las etapas su sentido específico, deviniendo así fundamentos dadores de sentido de los hechos posteriores Desde este punto de vista, la democracia tiene en cada etapa histórica un particular significado que le es conferido por los acontecimientos fundacionales dentro de los cuales transcurre.

la civilización. Pero las que aún pugnan por alcanzarlo, como la nuestra, deben orientar su formación por medio de la educación, porque la instrucción, aplicada a los estadios inferiores del desarrollo humano, no produce el cambio social, sino que, por el contrario, acentúa y reproduce indefinida y perversamente los caracteres culturales que se pretenden erradicar.

La educación, que obra en la dimensión de la cultura, supone un cambio radical en las costumbres de la sociedad, y este cambio solo podrá producirse por la introducción de la cultura del trabajo. Ésta destierra y reemplaza a la cultura de la guerra, que es la que impera en las sociedades sudamericanas. Ahora bien, la guerra es la forma extrema que asume la política. Siguiendo la ilustración escocesa y las doctrinas de Saint Simon, Alberdi comparte el diagnóstico que sostiene que el mundo civilizado ha ingresado, con la Revolución Industrial, en una nueva etapa, caracterizada por la primacía del trabajo y la producción por sobre la guerra y la política. Ello ha sido conceptualizado y diferenciado por Hegel con su concepto de sociedad civil; sobre esta perspectiva Marx ha afirmado la primacía de la sociedad civil sobre el Estado. Con esta conceptualización cambia el concepto de lo político. En la consideración de la vida social de los hombres, es necesario advertir que ella no está configurada sólo por una dimensión, la de lo político, sino por dos. El Estado no es el único actor del sistema de convivencia entre los hombres, sino que está mediado por la sociedad civil, dimensión del trabajo productivo. Esto quiere decir: en la busca de una sociedad libre y justa, el reconocimiento de los hombres entre sí no solo está dado por su subordinación a un mismo poder, sino que éste esta mediado por la participación en el proceso del trabajo y la producción. Pertenecer a una misma comunidad política es participar, ante todo, como productor, lo que ahora legitimaría al poder político. Éste es el paradigma que se instaura a partir de la Revolución Industrial y las luchas sociales. Alberdi, nos atrevemos a afirmar, es el único de su generación que percibe con toda claridad esta distinción.

La consecuencia política de tales conceptualizaciones se complementará con la distinción entre la "república posible" y "república verdadera", obra también del pensamiento de Alberdi, y que terminará siendo asumida por casi toda su generación. Es más: es la clave de bóveda del orden conservador, y una definición más precisa sobre el proceso de transición de la barbarie a la civilización.

La conclusión necesaria es que el imperativo fundamental para la Argentina es el desarrollo de sus fuerzas productivas, y que para ello son necesarias la inmigración, la inversión de capitales, la creación de una red de ferrocarriles que integre el territorio, en suma, la apertura a la Europa de la Revolución Industrial. Eso es lo que producirá el cambio educativo, porque formará a la población en la cultura del trabajo y no de la guerra. Aquí puede percibirse claramente lo que hemos señalado como la relación sistemática entre educación y el significado de lo político. "Política" ya no debe ser entendida como enfrentamiento de caudillos por el acceso al poder; ésta es la forma tradicional que es necesario desterrar. Política es un compuesto del cual forma parte la interacción de las fuerzas sociales, la sociedad civil, producto del desarrollo de los actores responsables de las fuerzas productivas, que es lo que ocurre en la sociedad de los países civilizados.

Pero la Argentina aún conserva la cultura de la guerra y la omisión de la cultura del trabajo, que ha recibido como herencia de España. ¿Cómo concebir la transición hacia el nuevo modelo de sociedad, en el cual la política sea el resultado de la cultura del trabajo? Allí entra a jugar la idea alberdiana de la república posible. Se trata de reducir al mínimo la dimensión de la pugna política, y ampliar al máximo la participación en el mundo productivo, que será realidad si una minoría de la sociedad, una aristocracia, asume la conducción estatal, restringiendo al máximo la participación política del resto. Esto deberá ser así hasta que la sociedad, transformada por la cultura del trabajo y la producción asuma la forma que han asumido los países civilizados. Recién allí podrá abrirse la política a la participación de todos; será el florecimiento de la república verdadera.

Bien; este es el modelo con el cual es posible concebir al orden conservador: aristocracia política, desarrollo de las fuerzas productivas; la democracia será el resultado final del desarrollo integral de ese proceso.

Pero el proyecto político alberdiano de la república posible naufragará ante los embates de la república verdadera. Ello se producirá porque la clave de ese modelo de distribución del poder político, la posesión del gobierno por una minoría, está minado en sus mismas bases conceptuales: todo él transcurre sobre el supuesto de una democracia ejercida y practicada dentro de una minoría; pero, además, y esto no es secundario, esta democracia sólo se ejerce por medio de la técnica del fraude electoral. La contradicción entre las afirmaciones del discurso y las prácticas electorales constituirán el talón de Aquiles del régimen conservador.

Instituido el voto universal y obligatorio, el régimen conservador ya no podrá acceder al gobierno sino por medio del golpe de Estado. Con el triunfo de la ley Sáenz Peña y el acceso de Yrigoyen al gobierno aflorará la república verdadera; pero no la de Alberdi, en la cual imperarán las fuerzas sociales surgidas del proceso productivo, sino aquella que considera a lo político como la pugna por el acceso al gobierno y al Estado. Sobre este fundamento obrará el gobierno radical.

2. La democracia como democracia política o la realización plena del Estado liberal burgués de Derecho

El gobierno radical, que cuestionó frontalmente al régimen conservador, hará hincapié en la transformación política que él llevó y llevará adelante. Ha dejado de lado las prácticas fraudulentas abriendo los cauces de la política al conjunto de la ciudadanía. El sujeto eminente del radicalismo residirá en el ciudadano, en el sujeto de derechos del Estado liberal burgués de derecho. Pero es necesario señalar que en la dimensión de la sociedad civil, esto es, en la dimensión de la producción y el trabajo, el radicalismo continuará estructuralmente con el mismo modelo. Toda la energía del radicalismo se agotará en la transformación de la dimensión política; la dimensión de la sociedad civil permanecerá inalterada. Es más, no solo inalterada, sino también situada fuera del campo perceptivo en el imaginario de su concepción.

De esta manera política, en la concepción del radicalismo, significará actividad orientada hacia la competencia por el acceso a la dimensión estatal, relegando a un plano secundario la discusión sobre la naturaleza del sistema productivo. Sobre este trasfondo se construirá su concepto de democracia. Democracia es la actividad ciudadana orientada hacia la dimensión estatal, mediada por la libre participación igualitaria de todos los sujetos que la constituyen, según las leyes del libre acceso y la libre competencia, que comprenden la libertad de expresión, de reunión, y de acceso a los cargos públicos por medio del voto universal en elecciones periódicas. Todo este sistema se organizará monopólicamente en el partido político.

3. La negación de la democracia y la restauración oligárquica: el golpe del 30 y la Década Infame

El acceso y construcción del concepto de democracia por el radicalismo se dan en el marco del cambio de ciclo a nivel mundial que coincide con el políticamente dado a nivel nacional. Ese cambio en el orden mundial se hace bajo el signo de la crisis y fin del ciclo liberal, que, institucionalmente, es la crisis del Estado liberal burgués de Derecho.

En la Argentina, vinculada ideológica, política y económicamente a la Europa occidental, la crisis del orden liberal se reflejará, *mutatis mutandis*, en las diversas fases del proceso de crisis y transfiguración del ciclo del orden conservador, que se va desprendiendo progresivamente de los principios liberales proclamados en el seno de la minoría oligárquica. Estas fases pueden seguirse en las mutaciones que va sufriendo el pensamiento político de Leopoldo Lugones, quien será una suerte de metáfora del devenir del modelo del 80.

En el advenimiento del yrigoyenismo Lugones vio expresada la decadencia de un orden de gigantes que se va trocando progresivamente en una turba de pigmeos. El gobierno radical será el objeto mediante el cual se llevará a cabo la impugnación de la democracia liberal. Desaparecidos los eminentes estadistas que encarnaron y construyeron ese orden (Sarmiento, Alberdi, Mitre, Pellegrini, Roca, Sáenz Peña), su espacio será ocupado por los políticos, una chusma de incapaces para la cosa pública. Frente a este vacío, habrá una sola institución que conservará las virtudes morales necesarias para el gobierno del

país, el Ejército. La Hora de la Espada proclamada por Lugones en 1924, llegará en 1930 con un golpe militar. La democracia, afirma Lugones, corporizada en nuestro país por el radicalismo, no es sino un perverso régimen que, habiendo conculcado la Constitución, porta como oculta pero necesaria teleología el comunismo y finalmente al anarquismo. Comienza aquí el paradójico ciclo consistente en que para sostener los principios fundamentales presentes en la idea liberal, es necesario acudir a la tutela de las Fuerzas Armadas.

Este proceso es simultáneo con los juicios xenófobos que emitirán los grupos tradicionalistas sobre las consecuencias de la inmigración. Las ideas negadoras de la democracia se concentrarán en los grupos nacionalistas, vanguardia combatiente en la cual se ha transmutado el régimen del 80. Incapaz de llegar al gobierno por medios electorales, el régimen conservador ha retomado el mismo carácter oligárquico que lo caracterizó, solo que ahora debe hacerlo por medio de una violencia desembozada.

Se inauguró así un nuevo período de nuestra historia en el que se derrumbaron todas las certidumbres que se habían construido en más de medio siglo. La democracia del Estado liberal de derecho sufre aquí un golpe decisivo, junto con las teorías económicas que lo complementaron. El espacio económico social, que no es el mismo que el de fin del siglo XIX, ya no puede concebirse como librado al arbitrio de la mano invisible. Se inicia un largo debate sobre el nuevo modelo productivo, inserto en el del orden mundial. Producto de la amenaza de una nueva guerra, participarán de él las hegemónicas Fuerzas Armadas, pero no ya solamente en la dimensión política, sino también en la económica. En 1943, el intento de continuidad del orden conservador finalizará con un golpe militar que considera ya insostenible el modelo del fraude.

4. El peronismo y el Estado Social

El nuevo modelo que se desarrollará intentará dar respuesta a los problemas sustanciales a partir del conjunto de ideas que se debatieron en las dos décadas anteriores. Nace así un paradigma alternativo al modelo del 80. Su surgimiento se realizará como respuesta a los que se consideran problemas centrales del país: nuevo modelo productivo, defensa nacional, cuestión social. Dado que la conducción del país estaba en manos del Ejército, y que la condición internacional era determinante, esos tres problemas estuvieron sistemáticamente relacionados entre sí. Las ideas nacionalistas dominantes, orientadas xenófobamente hacia la dimensión social, se habían reorientado a mediados de los 30 hacia el tema del nacionalismo económico. Esta orientación, unida a la certeza de una inminente segunda guerra mundial hizo de la defensa nacional el eje organizador del conjunto. Siguiendo las experiencias de la guerra 1914-18, no se concebía una auténtica defensa nacional sin una industria nacional que la abasteciera; pero a su vez el desarrollo industrial no podría realizarse en un país en el cual su sociedad estuviese escindida por la guerra social. Finalmente, todo ello no podría llevarse a cabo con un Estado prescindente tal como lo formulaba el liberalismo clásico, sino con un reformulado Estado nacional, que el peronismo construirá, siguiendo las experiencias de la primera posguerra europea, como Estado Social.

Este Estado Social está construido sobre los siguientes supuestos:

1. El Estado no es el actor monopólico del sistema de convivencia entre los hombres, sino que está mediado en sus funciones por otro actor, la sociedad civil. El complejo decisional del Estado, esto es el gobierno y el parlamento, y su sistema periférico, los partidos políticos, componentes esenciales del Estado liberal de derecho, constituyen la dimensión política, que es necesario distinguir de la dimensión social, la sociedad civil organizada.
2. La sociedad civil ya no será considerada como atomístico espacio homogéneo, librado a sus propias leyes, sino como un sujeto colectivo organizado u organizable.
3. Estado, trabajadores organizados y empresarios constituyen el Consejo Económico social, espacio de un acuerdo en torno a la inversión y distribución del ingreso. Esta estructura organizaría la dimensión social o económico social del mismo modo que el parlamento organiza la de las ideas políticas.

A partir de este modelo institucional, se construirá un segundo modelo de democracia, que abandonará el carácter monopólico de los partidos políticos, para constituirse, por la participación de las organizaciones de la sociedad civil, en democracia social. Esto significa que la sociedad no se expresa sólo desde los partidos políticos, sino también desde las diversas organizaciones del trabajo y la producción y los movimientos sociales.

Este modelo competirá y se enfrentará excluyentemente al modelo del 80, en una coexistencia definida en términos de guerra, que se extenderá entre 1955 y 1976. El breve interregno del peronismo entre 1973-76 no modificará sustancialmente el proceso histórico, salvo en un aspecto. En los 18 años de proscripción irá generando un imaginario de revolución que, reafirmado por los movimientos tercermundistas, instalará la consigna de la revolución nacional y popular.

5. El proceso militar y la destrucción

El modelo conservador vuelve con el golpe militar de 1976. Al igual que en 1930, el acceso de la Argentina agroexportadora al gobierno sólo puede lograrse por medio de las Fuerzas Armadas. No es necesario, por razones de buen gusto, abundar en los detalles de su política de tierra arrasada. Baste decir que ese proceso de destrucción fue de tales dimensiones que sus efectos alcanzaron tanto al pueblo argentino como a los ejecutores mismos de la destrucción.

Entre esos efectos se encuentra la genética de la democracia que se abrirá en 1983.

Y así, retornamos al comienzo de nuestro relato.

B. Los Acontecimientos fundacionales de la democracia de 1983

En los años '70 se había instalado la idea de la revolución nacional y popular. Entre 1975 y 1982 las tres palabras de la consigna de los '70, revolución nacional y popular, recibieron tres precisos y mortales golpes.

Con la derrota de la guerrilla y el asesinato masivo de la nueva generación el ideal de la revolución recibió un golpe decisivo. Con la muerte de Perón, el desastre del gobierno de Isabel-Lopez Rega y el "desborde sindical", dejó de ser creíble el movimiento popular. Finalmente, la derrota de Malvinas prestó un punto de apoyo para relativizar la soberanía de la Nación, con todo lo que ese concepto significó desde el proyecto nacional y popular: posibilidad de autonomía, proyecto autocentrado, existir por sí mismo.

Estos tres grandes acontecimientos fundacionales preceden a la reinstauración democrática de 1983 y fundan una nueva era. A ello hay que sumarle los nuevos aires internacionales: la "crisis mundial", la irrupción del pensamiento neoconservador, el retroceso de los pensadores europeos que veían en el Tercer Mundo una alternativa, las filosofías de la decadencia europea.

De esta manera, la democracia emergente en 1983 intentará desechar sus antecedentes próximos, e intentará refundarse ideológicamente desde dos dimensiones: con el paso "de la revolución a la democracia", y con la reivindicación del proceso histórico instituido en 1880.

De la revolución a la democracia. Neoconservadurismo y cientismo social.

El marco conceptual del redescubierto concepto de democracia se asienta sobre las premisas del resurgimiento conservador, cuyo contenido esencial reside en la recusación del Estado Social y en el fin de la ideología revolucionaria.

Uno de los exponentes más notorios del resurgimiento conservador se encuentra en "La Crisis de la democracia" "Informe sobre la gobernabilidad de las democracias de la Comisión Trilateral", editado en 1975. Sus aportes teóricos están centrados en atribuir las causas de los problemas emergentes (la crisis) a los principios básicos del Estado Social o de Bienestar. El diagnóstico principal estará centrado en el principio de que el Estado social tiende a hacer ingobernable la democracia, poniéndola en peligro. El militante igualitarismo que se desarrolló en las sociedades de los países centrales durante el período de auge del Estado social o de bienestar experimentó un crecimiento sustancial de la participación política y social (actividad democrática), lo que produjo una sobrecarga de demandas sobre las agencias estatales

y, consecuentemente una disminución sustancial de la autoridad gubernamental. La expansión de la actividad gubernamental asociada a la respuesta de demandas sociales lleva directamente a la declinación de su autoridad. Así, si se quiere permanecer en el terreno de la democracia, es necesario concluir que el Estado social lleva inevitablemente a su negación (la no democracia) o a generar sus propias fuerzas contrarrestantes (las visiones neoconservadoras).

Por medio de este diagnóstico empieza a producirse un giro en los fundamentos valorativos desarrollados en la segunda posguerra. Todas estas teorías tendrán un alto grado de receptividad en las construcciones del cientismo social, que empieza a modificar las conceptuaciones hasta allí vigentes. Los reclamos sociales y el Estado Social, hasta esos momentos hegemónicamente vividos como una alta conquista de la sociedad occidental, empezarán a mostrar, desde los valores neoliberales, su cara negativa, sus nefastas tendencias. Proliferación irracional de los grupos demandantes, hiperdesarrollo de la burocracia estatal, inflación.

El comienzo de la idea democrática.

El debate acerca de una redescubierta democracia se produce a escala latinoamericana. Los núcleos latinoamericanos productores de ideología se alejan de la revolución a raíz de las sucesivas derrotas de los intentos de cambio: la secuencia Guevara-Regis Debray, la caída de Allende, la derrota de las guerrillas latinoamericanas, el abandono de los intelectuales de los países centrales de las ilusiones puestas en el tercer mundo, la crisis del mundo central y la moda posmoderna hacen de la Revolución un artefacto envejecido. Surge así una revalorización de la democracia. Junto con ella, se pondrá como eje de los problemas políticos y sociales al "autoritarismo".

Los orígenes de sus líneas ideológicas dominantes estarían en una serie de seminarios que desarrolló el cientismo social latinoamericano hacia fines de los '70 y principios de los '80. "Su inicio —al nivel regional— data de la conferencia sobre las «condiciones sociales de la democracia» que organizó el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en 1978 en Costa Rica",[4] de los cuales participó Raúl Alfonsín.. Los supuestos a partir de los cuales se reflexiona son, casi unánimemente, las consecuencias del avance de las dictaduras que aplastaron a los movimientos populares e izquierdistas y que fueron llevando a sus pueblos hacia condiciones prepolíticas. En una situación de esas características comenzaron a hacerse patentes los derechos humanos: en un "estado de naturaleza" en donde no había más derecho que el del más fuerte (y ahora el más fuerte era desde las nuevas proyecciones históricas, el represor, no el revolucionario) los anteriormente soslayados derechos humanos cobraron una dimensión desconocida. "En este contexto, discutir sobre la democracia implica recordar lo que significa la represión, el terrorismo de Estado —militar y/o paramilitar—, la violación de los derechos humanos fundamentales, la conversión de las Fuerzas Armadas en verdaderos ejércitos de ocupación en sus propios países, el establecimiento de coordinaciones militares internacionales que, mas allá de los gobiernos civiles, operan con eficacia en el fortalecimiento de las alternativas autoritarias. Es que la democracia, como aspiración de las masas, ha devenido en un problema subversivo en este Continente...".[5] Se había descendido a niveles desconocidos de desigualdad de fuerzas. De esta manera se descubre que "el problema de la democracia ha sido el gran ausente en los debates políticos de la década pasada".[6] Estas condiciones fueron terreno para la autocrítica izquierdista.

Pero esta autocrítica de la izquierda ya no es la misma que periódicamente ejercía sobre sí misma. Anteriormente la autocrítica era el proceso por medio del cual la conciencia socialista ponía en cuestión

4 Lechner, N. *De la revolución a la democracia. El debate intelectual en América del Sur*, Opciones, Sgo. de Chile, 1985. Sus ponencias fueron editadas, agrega Lechner, en los Nos. 1, 2 y 4 de Crítica y Utopía. A estos trabajos pueden sumarse, entre otros, *América Latina 80: Democracia y Movimiento Popular*, DESCO, Lima, noviembre de 1980; *Estado y Política en America Latina*, México, 1981; *¿Qué significa hacer política?*, marzo de 1982. Otro trabajo fundamental sobre esta misma línea, y que podría ser considerado como una mediación —por su presencia e influencia en ambos mundos— entre los diagnósticos conservadores como el de la *Trilateral Commission* y el debate latinoamericano, es el de Gino Germani *Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna*. Este ensayo dio lugar a un Congreso internacional sobre los límites de la democracia, realizado en Roma a fines de 1980. Editado bajo el título *Los límites de la democracia*, Bs. As. CLACSO, 1985 (2 vols.). El pesimismo acerca del futuro de la democracia y de los efectos de la modernización y el desarrollo en quien fuera el más notorio teórico en la Argentina de los '60 del continuo desarrollo - modernización - democracia es otro dato importante de esta secuencia ideológica.

5 Henry Pease Garcia, "La democracia como proceso de autodeterminación de los pueblos latinoamericanos", en *América Latina 80*, cit., p.10

6 Antonio Melis, *La lucha por la democracia y el problema de la transición*, op. cit, p.65.

sus estrategias, sus acciones y sus interpretaciones de la realidad a la luz de los acontecimientos. Ahora el proceso cambiará radicalmente: la crítica se dirigirá contra su paradigma íntegro; no contra alguno de los contenidos de esta conciencia, sino contra la conciencia misma. La revolución es cuestionada y expulsada del altar de esa conciencia, que dejará de ser socialista para convertirse a la democracia.

De esta manera todo el sistema entra en cuestión. El fin de la historia, la sociedad sin clases, el sujeto y su dirección, la clase trabajadora y el partido, la conciencia científica, sus categorías y sus diagnósticos de la realidad.

La sociedad sin clases es cuestionada como "un mito nocivo, en cuanto al propugnar la posibilidad de una sociedad sin disidencia justifique la represión de la disidencia real en sociedades tan sólo pretendidamente reconciliadas".[7] El concepto de la clase trabajadora como agente revolucionario se quiebra desde la crítica a la concepción económico-clasista, que supone sujetos "preconstituidos en el proceso capitalista de producción". Tal concepción clasista deviene así en "una noción metafísica", de conocidas y negativas consecuencias: vanguardismo, devaluada percepción de lo propiamente político: la acción recíproca de los actores y sus consecuentes modificaciones.[8] Queda cuestionado también el "privilegio ontológico" de ser el sujeto capaz de asumir las reivindicaciones secundarias de otros agentes sociales.[9] Tampoco el principio de las "condiciones materiales" que obraban como determinantes del mundo político desde el clásico par infraestructura/supraestructura es ya explicativo: "La democracia no es derivado que surge necesariamente de una estructura: es una producción popular, una transformación de la naturaleza de la política que no depende transparentemente de una 'base económica'".[10]

Estos elementos funcionarán en la Argentina como crítica al socialismo abandonado, como cuestionadores de los procesos de transformación y también como lineamientos fundamentales para la democracia adoptada. Estos debates delinearán un terreno sobre el cual se harán potentes algunos conceptos directrices que jugarán en la autolegitimación teórica de la democracia del gobierno de Alfonsín. En ellos se produce un giro importante con respecto a uno de los blancos preferidos de la crítica a la democracia en las décadas pasadas: el "formalismo" de la democracia liberal burguesa. Ahora las anteriormente formales prescripciones de la democracia, el respeto por las libertades individuales, el respeto por la opinión disidente, los derechos civiles, la libertad de prensa, pasan a formar parte de la sustancialidad, porque se convierten en esenciales: "...sería un grave error, por ejemplo, presumir que la democracia substancial puede ignorar el aspecto formal de las libertades". Al lado de la denuncia y crítica de sus limitaciones es necesario "reivindicar con todas sus fuerzas la aplicación de las garantías del propio derecho burgués".[11] En el mismo Marx, que obraba como fundamento del proyecto de poder alternativo al capitalismo, es posible citar ahora valoraciones de la democracia como ésta "...todas las formas políticas tienen como su verdad la democracia, y por eso si no son democracia no son verdaderas".[12] Desde esta reivindicación ahora es posible hacer una "critica a la crítica" que la tradición marxista desplegó contra las concepciones democráticas liberal-representativas.[13]

El tradicional cuerpo de ideas liberal-democráticas decimonónicas del radicalismo será tributario de este debate, cuyo horizonte, en algunos casos, o sólo su fraseología, en otros, se sumarán a él como una nueva capa geológica, constituyendo un agregado que será característico de la dirigencia del nuevo gobierno radical. Tanto la vieja como la nueva generación radical agregarán a su léxico los términos

7 Paramio, Ludolfo. *La utopía hecha pedazos*, en *¿Qué es el realismo en política?*, Bs. As., 1987, p.93. Este trabajo desarrolla de modo más determinado la misma visión secularizadora de la política por parte de la izquierda hecha en *El desencanto español como crisis de una forma de hacer política*, en *¿Qué significa hacer política?*, cit.

8 Lechner, N. *Estado y Política en America Latina*, Siglo XXI, México, 1981, p.322.

9 Paramio, *op. cit*. pp. 97-100.

10 Portanticro, Juan C. "Lo nacional-popular y la alternativa democrática en América Latina", en *América Latina 80*, cit. p.236.

11 Melis, Antonio, *op.cit.* p.67.

12 Ibid. p.68. La cita corresponde a la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (*Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie*), comentario al parágrafo 279 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

13 Moulián, Tomás, en *América Latina 80 cit*. pag. 45 y ss.

de "componentes autoritarios", "corporativismo", "autoritarismo", "gobernabilidad", "utopía democrática", prácticamente inexistentes una década atrás.

Ambas producciones, la neoconservadora y la ex-izquierdista aportarán elementos a la renovada concepción de "vuelta a la democracia" de 1983. La neoconservadora mostrará su potencia en la descalificación del accionar sindical: la directa relación entre demandas obreras e inflación, los perniciosos efectos sociales de las demandas organizadas, la desestabilización que produce el corporativismo del Estado social, la necesidad de restaurar la primacía del mercado. Pero tal vez la más importante de todas sea aquella que cuestiona el paradigma organizacional del Estado social, la concertación económico-social, sosteniendo que la alianza obreros-empresariado nacional-Estado proteccionista es una perversa construcción cuyo único efecto es la pérdida de la inserción internacional de la Argentina y la crónica espiral inflacionaria.

La ex izquierdista aportará la descalificación de la transformación social, la crítica desde la izquierda a la conducción del sindicalismo (burócratas, irrepresentativos, corporativistas) y la crítica cultural a las expresiones "populistas". Pero principalmente una: la crítica de las utopías por autoritarias, la crítica del pasado setentista.

La versión de los derechos humanos que se instalará se apoya en ambas: en las neo-conservadoras (cuyo comienzo como política estadounidense se remonta al gobierno de Carter) tienen el significado de revalorización del individuo clásico de los orígenes del Estado moderno.[14] Es la vuelta de John Locke. En las ex izquierdistas constituyen la bandera blanca de la derrota y la rendición, y su asimilación a los principios del Estado liberal burgués de Derecho.

Este agregado, aunque nunca desplegado explícita o sistemáticamente por el radicalismo como partido, constituye el horizonte del nuevo concepto de democracia. Impulsado por las condiciones vivenciales de la nueva época cobrará importancia, como se verá más adelante, tanto en la formulación de una de las vertientes de su propuesta de democracia, como en la descalificación teórica de los supuestos de su principal oponente, el peronismo. En este último estas ideas constituirán uno de los elementos que jugarán un importante papel en su crisis de identidad.

La mediación entre este agregado de ideas y el sistema político real está en el diagnóstico de la situación argentina que efectúa Raúl Alfonsín. En este diagnóstico se asentarán las líneas directrices tanto de las políticas de su gobierno como del sistema democrático que quiere impulsar, todo ello asentado sobre la nueva dicotomía histórica "democracia o autoritarismo", que ha reemplazado a la de "liberación o dependencia".

El sistema democrático El Diagnóstico y la Propuesta Básicos.[15]

El diagnóstico: Decadencia post 1930, autoritarismo, corporativismo y cultura de la inflación.

La Argentina se encuentra en un proceso que se inició con el golpe militar de 1930. Ese acontecimiento signará toda una era, caracterizada por regímenes políticos perversos: populismo, democracia débil, golpes recurrentes; su signo será la decadencia. "Venimos de todos los fracasos, venimos de perder en todos los terrenos. Venimos de la dictadura, del fracaso del populismo, del autoritarismo, caminos todos abiertos que si retomamos nos equivocaremos de nuevo". La democracia deseada será posible si se revierte la tendencia inaugurada en 1930. Este diagnóstico introduce una valoración que permite modificar la dicotomía asentada en términos de pueblo vs. oligarquía/imperialismo. Los ejes que distinguen los valores y disvalores ya no pasan por pueblo vs. antipueblo. Pasan por autoritarismo-corporativismo vs. democracia.

---

14 Imperceptiblemente, y velando los derechos sociales que instauró el peronismo en la Constitución de 1949, esta concepción, que corresponde a la fase histórica del Estado liberal burgués de derecho, se apoderará del significado de los derechos humanos, instituyéndose como la de los derechos humanos por antonomasia.

15 Para delinear y describir tanto el diagnóstico como la propuesta del gobierno radical hemos utilizado las declaraciones públicas de Alfonsín aparecidas en los periódicos de la Capital de mayor circulación y los discursos oficiales más importantes, en el supuesto que éstos expresan los ejes estructurantes de su mensaje que más netamente ha percibido la opinión pública.

La alternativa ya no será autonomía o heteronomía (Argentina libre-Argentina colonial de Forja, Perón o Braden del primer peronismo, liberación o dependencia de 1973); la alternativa no es la de sujetos existencialmente concebidos, sino por la pertenencia ideológica, sustantivamente concebida, a la democracia. Habrá así trabajadores democráticos y trabajadores autoritarios, pueblos predominantemente democráticos y predominantemente autoritarios, cambios democráticos (transiciones) y cambios autoritarios (revoluciones). Los trabajadores, los pueblos, los movimientos de cambio no son intrínsecamente positivos; también pueden ser negativos. Los trabajadores, los movimientos de cambio, en suma, el pueblo son arrancados de su pedestal de Dioses de la democracia.

El diagnóstico que el radicalismo realiza se desarrolla sobre la línea determinada por lo ético y lo político institucional. A diferencia de los diagnósticos dominantes en la etapa anterior, que se desplegaban desde el análisis de las condiciones económicas, la estratificación social y el necesario conflicto que de tal situación devendría, Alfonsín se situará en la crítica de las condiciones éticas de la sociedad argentina, para re valorizar desde allí al sistema institucional consagrado por la Constitución de 1853-60.

Los elementos constituyentes de la decadencia iniciada en 1930 girarán en torno a las siguientes patologías (*Clarín*, 4/6/82)

a. Pérdida de la práctica social de la democracia; b. Desinstitucionalización de la Argentina; c. Escaso protagonismo de las organizaciones políticas; d. Fuerte protagonismo de las corporaciones y cultura de la inflación

a. Pérdida de la práctica social de la democracia

El radicalismo comienza introduciendo una nueva periodización de la historia argentina: la secuencia ya no será desarrollada desde las guerras por la liberación, como principalmente lo hacían las visiones revolucionarias de los '70, ni tampoco pondrá como punto de partida y objeto de crítica el régimen instaurado en 1880, tal como lo hiciera el peronismo. Este período será determinado desde su fundamento valioso, a través de la apología de la Constitución de 1853-60.

En los últimos 50 años se dio un proceso cuya característica y tendencia es la de no desarrollar comportamientos democráticos. "Todos los intentos de restauración democrática realizados en este convulsionado medio siglo se frustraron porque, mas allá de la voluntad de sus protagonistas, se vieron imbricados con mecanismos irregulares de funcionamiento institucional, cuyo origen se remonta precisamente a la irrupción autoritaria de 1930" (*Mensaje a las Cámaras*, 1/5/86). Esa tendencia no es patrimonio de un grupo particular ni tiene causas externas; su origen está en el propio pueblo argentino y está enraizada en su propia cultura: "hay una concepción un tanto autoritaria en la vida argentina... no sé hasta dónde es cierto que el pueblo argentino ha sido históricamente democrático; es un pueblo que ha luchado por su libertad [...] pero no siempre ha aceptado el compromiso de la democracia." (*Clarín*, 21/7/83). En el discurso de Parque Norte (1/12/85) y en el *Mensaje a las Cámaras* del 1/5/87 estos conceptos son desarrollados más ampliamente; la razón de que esta tendencia no haya podido ser revertida radica precisamente en no haber advertido que tal deformación reside en la subjetividad de la casi totalidad de los argentinos.

> Puede decirse que todos los intentos de revivir la democracia habidos hasta ahora en el último medio siglo han fracasado, en gran medida, porque se encaraba la tarea simplemente como un modo de manipular situaciones objetivas, desatendiendo la mentalidad, la interioridad cultural de la gente. [...] Luchar por la democracia era siempre luchar contra otros. El enemigo estaba fuera y nunca dentro de nosotros.

La magra tendencia democrática recorre íntegramente al pueblo argentino; aún los intentos de transformación revolucionaria son culpables de esta carencia, que tiene su positivación en el autoritarismo: "en nuestra historia surgieron propuestas que pretendidamente iban a modificar el estancamiento o impulsar profundos cambios sociales. Compitieron entre sí doctrinas autoritarias [socialismo revolucionario, nacionalismo, juvenilismo setentista, finalmente el "Proceso" militar]. Pero si bien sus proyectos restauradores resultaron impracticables, se debe reconocer que sus discursos y

sus prácticas penetraron hondamente en nuestra vida política, trascendiendo sus reductos."... "Estar en transición a la democracia significa que tenemos que superar hábitos autoritarios de más de 50 años" (*Mensaje a las Cámaras*, 1/5/87).

Estas caracterizaciones definen un perfil primordial del alfonsinismo, y lo diferencian netamente de los diagnósticos provenientes del ciclo de hegemonía popular revolucionaria: ya no hay violencia opresora y violencia redentora. Hay una sola violencia que pone en el mismo bando a la represión militar y a los intentos de transformación populares e izquierdistas. Las "tendencias autoritarias" constituyen el fuerte hilo que une a todos en un mismo bando.

Tales tendencias se han encarnado en organizaciones —populismo plebiscitario, partidos revolucionarios, sindicalismo corporativista, Fuerzas Armadas— cuya característica esencial es desarrollar comportamientos no democráticos: esas organizaciones que han tenido primacía, alternativa o conjuntamente, en la vida política argentina son las que necesariamente deben ser marginadas por un nuevo sistema de poder. Es necesario revertir la tendencia desinstitucionalizadora de los últimos 50 años, que con la dictadura militar llegó a su más negativo extremo.

b. La desinstitucionalización como pérdida del Estado de derecho.

Con el "Proceso" no sólo se destruyó el aparato económico. Hay otra acción tan grave como ésta, cuyas consecuencias se extienden sobre el presente: "el deterioro de la organización política e institucional de la República". Desinstitucionalizar es negar la primacía que el estado de derecho sancionado por la Constitución debe tener sobre el conjunto de los procesos de toma de decisiones que afectan a la sociedad argentina.

c. Escaso protagonismo de las organizaciones políticas.

Para ello es necesario avanzar sobre "el escaso protagonismo de las organizaciones políticas y democráticas" (*Clarín*, 4/6/82). No sólo las interrupciones institucionales debilitaron al país; "hay que señalar que han existido falencias en nuestras organizaciones políticas que deben preocuparnos centralmente. Su pérdida de protagonismo afectó al pasado pero puede afectar seguramente al futuro." (*Clarín*, 4/6/82)

Construir la democracia requiere revertir el proceso de desinstitucionalización; para ello la tarea debe "centrarse en la tarea de recuperar plenamente el papel y la importancia de los partidos políticos como protagonistas principales del pluralismo que es inseparable de la democracia" (*Mensaje a las Cámaras*, 1/5/86).

Democracia es generar una dirigencia legitimada por el voto del pueblo. La distorsión establecida por los sucesivos golpes ha generado una dirigencia ilegítima, impuesta y sostenida por la violencia.

d. Fuerte protagonismo de las corporaciones y cultura de la inflación.

El "ciclo autoritario" instaurado en 1930, con sus interrupciones institucionales y sus institucionalizaciones precarias, privilegió de hecho o de derecho a las corporaciones por encima de los partidos. El escaso protagonismo de las organizaciones estrictamente políticas ha sido reemplazado por las estructuras corporativas, de las cuales sobresalen dos: la militar y la sindical.[16] A partir de la segunda posguerra mundial se agrega un elemento más a este cuadro negativo: la continua lucha por la redistribución del ingreso. El protagonismo faccioso de las corporaciones permitirá que todo ello

16 A estas dos "corporaciones" podría agregársele —según el diagnóstico radical— una tercera, la "pseudo financiera". Según declaraciones del Ministro Grinspun (*Clarín*, 22/2/ 84) el gobierno de la UCR intenta desmantelar las tres corporaciones que se formaron en la Argentina tras la Segunda Guerra Mundial: la gremial-obrera, la militar y la pseudo financiera. No nos es posible detectar medidas contra esta última corporación, ni identificarla. En realidad, la mayor parte de la carga estaba puesta contra los sindicatos obreros. "Necesitamos desmantelar el Estado corporativo que se había apropiado del Estado. Después de 1945 se crearon sindicatos similares a los de los nazis y de los fascistas. Las tres corporaciones durante estos años realizaban pactos entre sí. Ahora debe funcionar la democracia." Dos días después (*Clarín*, 24/2/84) Grinspun desmintió la caracterización de "nazi" y "fascista", pero ratificó la caracterización de corporativista hacia los sindicatos: "a partir de 1943 los sindicatos adoptaron elementos de la legislación del *dopo lavoro* de la Italia de entonces y del Frente Nacional del Trabajo alemán".

desemboque en el fenómeno inflacionario.[17] La inflación no es un fenómeno que pueda ser valorado solamente desde el campo de la economía: debe ser mirado también desde lo ético político; desde allí se manifiesta como "uno de los síntomas más claros de la inmoralidad argentina" como "la otra cara de la violencia y de la anomia, el reverso de una misma medalla, la de la decadencia social" (*Parque Norte*, 1/12/85). Es la expresión de una sociedad facciosa. Si la democracia es la expresión de voluntades racionales que buscan y acuerdan su destino todo comportamiento que privilegie la facciosidad por encima de lo colectivo permanecerá inevitablemente en el campo de lo no democrático.

La Argentina muestra una sociedad que no llegó a integrarse armónicamente; cada proceso histórico de transformación material, protagonizado por un determinado grupo social, se yuxtapuso sobre el anterior. Cada uno de ellos se organizó como grupo de presión. El resultado fue la coexistencia de distintos grupos que facciosamente pugnaban sobre el Estado para defender sus intereses particulares. "Los costos de funcionamiento de una trama social así organizada sólo podían ser financiados por la inflación" que proveía "mecanismos de alivio transitorio y sólo nominal que la creación ficticia de papel moneda procuraba". De esta manera "la depreciación de la moneda implicaba simultáneamente la depreciación de todos los valores de la solidaridad colectiva" (*Parque Norte,* 1/12/85). De allí al populismo irresponsable y anacrónico o a la aventura militar y mesiánica hay un paso (*La Prensa*, 29/6/83).

La propuesta

Se trata de revertir la tendencia decadente; retrotraerse al período anterior a 1930, despojándose de los poderes que se constituyeron posteriormente: el sindicalismo y las Fuerzas Armadas. Para ello es necesario volver al lugar de origen: "no se trata de cambiar, reformar o de perfeccionar el sistema, sino de revivir una democracia largamente escamoteada, de recuperarla en los términos que habían sido previstos y soñados hace más de 130 años por los forjadores de la Argentina moderna" (*Mensaje a las Cámaras*, 1/5/86). Y la democracia reside en los preceptos constitucionales; es el sistema de poder basado en un gobierno legítimamente elegido que actúe bajo el imperio de la ley y los principios establecidos en la Constitución: "la protección de los derechos y libertades fundamentales del individuo, el estado de derecho y la división de los poderes públicos" (*Clarín*, 10/8/83).

Conclusiones

En esta frase se sintetiza el programa histórico del radicalismo, que hunde sus raíces en el ciclo en el que se originó y al que pertenece: con la reivindicación de la secuencia 1853-1930 se restablece el paradigma del Estado liberal burgués de Derecho, el del orden conservador, consolidado en 1880, políticamente reformado y socialmente ampliado por el radicalismo. La guerra contra "el régimen" que el radicalismo llevó adelante fue un proceso que se desarrolló exclusivamente sobre la dimensión política; tal como señalamos más arriba, la dimensión de la sociedad civil, la del trabajo y la producción, y de las fuerzas organizadas que surgen de ella, permaneció fuera de su campo perceptivo. Y así, su crítica al "régimen" sólo se efectuó sobre la cuestión en que éste mostraba su ilegítimidad, expresada en el fraude y su falso criterio democrático, ajeno a la participación popular. Pero la concepción económica permaneció incólume; el modelo agroexportador no fue incuestionado, con todo lo que de ello se desprende.

En los hechos, el radicalismo cumplió con la deuda que el orden conservador había contraído merced a la contradicción entre sus afirmaciones democrático-liberales y su realidad oligárquica. Y así, el radicalismo puede ser considerado como la consumación del orden conservador democráticamente ampliado, tal como lo señaló Rouquié.[18]

La crisis del orden conservador coincide con la crisis mundial del liberalismo; en ese momento hace su aparición el radicalismo.

---

17 En el discurso de Alfonsín la inflación y los comportamientos corporativos aparecen siempre causalmente relacionados. Hay que destacar, sin embargo, un matiz. En un artículo aparecido en *La Prensa* el 29 de junio de 1983 la inflación trae "como mecanismo de autodefensa, unas fuerte presencia corporativa". En el discurso de Parque Norte (1/12/85) la causalidad es inversa.

18 Los gobiernos radicales (se refiere al período 1916-1930) históricamente no tuvieron otra misión que la de "vehiculizar la ideología dominante en los grupos sociales marginales". Con ello la oligarquía "soltaba lastre, por cierto, pero solamente a nivel político para acrecentar su poderío social". Poder militar y sociedad política en la Argentina. I. Hasta 1943. Bs. As., 1981, p. 67.

La Gran Guerra europea de 1914/18 fue el detonante; el concepto de guerra total en el que se habían embarcado los países europeos, que determinaba que la defensa nacional ya no era solo responsabilidad de las Fuerzas Armadas, sino de toda la sociedad, especialmente de la industria y el sistema económico, puso fin al concepto de prescindencia estatal, dando comienzo al proceso de intervención en la economía junto con la participación social de los trabajadores organizados. El largo período de hegemonía ideológica de la ley Le Chapelier de 1789, que castigaba la organización de los trabajadores para defensa de sus derechos, ya había comenzado a perder vigencia. Junto con estos hechos, entró en cuestión la concepción liberal atomística de la sociedad.[19] Estos acontecimientos fundaron una nueva etapa histórica, e hicieron obsoletos los principios del Estado Liberal burgués de derecho.

Impugnados y superados por el Estado social, los principios hegemónicos del Estado liberal burgués de derecho reaparecen bajo una aparente democracia universal con la que todo será posible.

La "vuelta de la democracia" de 1983 fue jubilosamente acogida debido a la finalización de uno de los períodos más oprobiosos de la historia argentina. El contraste con el período anterior fue más que sensible. La opresión ejercida por la dictadura militar retrotrajo el espíritu de los argentinos a la valoración de sus derechos elementales, como el de la vida; de allí el desarrollo del movimiento de los derechos humanos. Fue como arrancar desde cero. Sin embargo, ese punto de partida fue más que eso, fue un cambio de sentido, puesto que señalaba el imperativo de recorrer nuevamente instancias ya superadas históricamente. Y en eso consistió la democracia de Alfonsín, en volver a la experiencia de un modelo de Estado ya superado. La casi totalidad del espectro de la corporación de la clerecía académica, para no decir la totalidad, adhirió a ese concepto de la democracia elaborado por el "cientismo" social que hemos descripto más arriba.

Instaurado un acrítico concepto de democracia que remitía a un modelo obsoleto y antipopular, descalificadas las fuerzas sociales, particularmente el sindicalismo por corporativista, con la "vuelta a la democracia" se instituyó también un consenso ideológico sobre el cual se realizarían las reformas neoliberales de los 90 que eclosionarían en el 2001, y que no fueron sino el intento de liquidación final del Estado Social.

Todos los conflictos que los gobiernos post 2003 han debido afrontar no pueden leerse sino como el intento de recuperar los principios históricos del Estado Social.

19 Instituida para poner fin a los estamentos y corporaciones medievales, funcionó en la realidad social como instrumento del liberalismo económico en contra de los trabajadores. V. Rosanvallon, *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo de 1789 hasta nuestros días*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007; ver la condena de Marx a la ley Le Chapelier en *El Capital*, I, capítulo. 24.

Habermas y el *a priori* histórico neoliberal. La producción de consenso y de sujetos en el Neoliberalismo

Oriana Cosso[1]

En la ponencia se busca responder a uno de los más interesantes desafíos que plantea el marxismo abierto: la noción misma de apertura. Consideramos que, desde esta propuesta teórica, es necesario producir una operación de pensamiento para incorporar la dimensión de la subjetividad a los análisis marxistas. Esta operación busca, en definitiva, producir una brecha para dejar aflorar el devenir, la vida, lo orgánico: el cuerpo.

El marxismo abierto asume el enorme desafío de retomar las premisas de trabajo de Marx, luego de la caída del Muro de Berlín. Implica un modo de enfrentarse, así, a la supuesta "crisis" de este modo de comprender la realidad. Sin embargo consideramos, como José Sazbón, que la fórmula "crisis del marxismo" está actualmente disponible para designar un modo de ser particular de esta filosofía, "la filosofía de la praxis", en palabras de Gramsci. En efecto, la historia de las sucesivas "crisis del marxismo" es la historia misma de esta corriente de pensamiento. "Marxismo" y "crisis" son nociones que designan operaciones de pensamiento coextensivas y complementarias: la unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir sino como un paradigma evanescente.

Si consideramos el carácter performativo de *El Capital*, como obra clave del Romanticismo, nos podemos aproximar a él con las categorías hermenéuticas que necesita todo *work in progress*. En ese sentido, pensamos, se puede ensayar una aproximación crítica al pensamiento del Jürgen Habermas. ¿Qué papel desempeña la obra de Habermas en la tradición marxista? Consideramos que el pensamiento de Habermas produce, como efecto de verdad, la posibilidad de la producción de consenso. Al hacerlo, propone una esperanza política que se convierte en rectora de las nuestros modos, cotidianos, de asumir la conflictividad. Nuestros modos de asumir la conflictividad son siempre diferentes y en muchos casos divergentes, por tratarse de estertores subjetivos muy difíciles de gobernar.

Proponemos leer en el concepto habermasiano de "crisis", en particular, en la respuesta que produce Habermas a la interpelación producida por Luhman en la célebre polémica que los tiene como protagonistas, como un concepto que debe ser recuperado a la hora de pensar las posibilidades de entablar un diálogo transdisciplinar convergente con las ciencias "naturales", "exactas", "duras". Este concepto es producido por Habermas como corolario de un largo derrotero de la tradición que encarna. De alguna manera, el problema de la relación entre capitalismo y crisis no dejó de ser retomado durante el "corto" siglo XX. Desde aquella otra polémica "fundacional" en el marxismo, entre Rosa Luxemburgo y Eduard Bernstein, hay una pregunta que parece cernirse sobre nosotros con singular insistencia. Esta pregunta es abiertamente formulada en la Advertencia a la edición castellana de "Problemas de legitimación en el capitalismo tardío": "¿Puede discernirse, en la teoría, la necesidad de esa crisis? ¿O bien ella es contingente y los nuevos métodos de intervención del Estado en la economía han logrado diferirla sin término predecible?".

A continuación, Habermas propone que cuando los argumentos y contra-argumentos acerca de la crisis del sistema describen una situación indecidible, las posibilidades de transformación se trasladan al terreno de la ética. ¿Cómo leer esta enigmática propuesta? Es sin duda inconmensurable la tentación a sucumbir ante la hermenéutica "oficial" de Habermas, habilitada por décadas de institucionalización de su filosofía. Proponemos, en cambio, habilitar otra posibilidad de lectura, disruptiva sin duda, pero indispensable para nuestro objetivo. Porque si consideramos que es perentorio empezar a producir una definición de ese *a priori* histórico que es para nosotros el neoliberalismo, necesitamos contar, al menos, con la posibilidad que ofrece haber intentado poner en diálogo dos culturas que signan muy

1 Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires. E-mail: orianacosso@gmail.com

fuertemente nuestra historia intelectual reciente: nos referimos al marxismo y al postestructuralismo. Ciertas intuiciones que despliega Habermas nos llevan a proponer una posibilidad de convergencia entre estas dos tradiciones en esto que es para nosotros la problematización del a priori histórico neoliberal. En particular, el cuestionamiento acerca del modo en que la teoría de sistemas por poco logra imponer un concepto de crisis no solo inadecuado sino quizás hasta pernicioso en relación con los objetivos de la "teoría crítica", uno de cuyos (autodesignados) herederos es Jürgen Habermas.

Cuando nos referimos al neoliberalismo como *a priori* histórico, si bien estamos tomando la expresión de Michel Foucault, no estamos proponiendo que nos tengamos que relacionar con ese concepto como si se tratara de un "término técnico". No intentamos sedimentarlo como palabra propia de esta profesión, arte u oficio, según el caso, que es para nosotros la filosofía. Estamos proponiendo, por el contrario, una apertura del término. Allí donde dos mil años de filosofía han sedimentado tantos sentidos que logran distanciarnos de la preocupación que dio origen a la expresión, debemos enfocar la operación de pensamiento que nos permitirá reflexionar sobre las actuales condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo ¡Nada menos que eso!

Ahora bien, ¿a qué operación de pensamiento nos estamos refiriendo? Pues a una de las más caras empresas de la historia de la filosofía, la celebérrima "empresa crítica" de Kant, la elucidación de las condiciones de posibilidad de eso que solo hoy reconocemos como construcción: el conocimiento científico y el modo de organizar el mundo que nos hemos dado a nosotros mismos a partir de él. Situemos este problema en los términos en que lo plantea el propio Habermas: "La teoría de sistemas solo puede admitir en su campo de objetos acontecimientos y estados empíricos, y tiene que trasponer los problemas de validez en problemas de comportamiento" (op. cit).

¿Cuáles son las consecuencias de trasponer los problemas de validez en problemas de comportamiento? Sin lugar a dudas, la consideración reflexiva que merece este enorme interrogante exceden las posibilidades de este pequeño espacio. Por eso, creemos, es necesario enfocarse en la una de las posibles encarnaduras concretas de este desplazamiento, uno de los hilos posibles de esta gigantesca trama de narrativas en las que estamos inmersos. El marketing como dispositivo no se dirige hacia la validación de ninguna premisa, se resuelve por entero, como empresa tecnobiopolítica, en nuestro comportamiento. Así, ofrece una alternativa para la postergación indefinida de la empresa que nos había propuesto Nietzsche: ¿Cómo superar la moral en la veracidad? El marketing ofrece como respuesta una apelación constante a la posibilidad de tener-para-ser, y finalmente ser-para. En toda campaña publicitaria podemos detectar el modo en que nuestro comportamiento quiere ser leído siempre en términos de su reinscripción en un determinado "segmento" en el que decimos la verdad sobre nosotros mismos. La única verdad sobre nosotros mismos que parecemos estar llamados a decir, en la era del marketing, parece ser la verdad de nuestro "comportamiento".

Al respecto, frente a las acotadísimas posibilidades de desarrollar esta conclusión, tan precaria y provisional como puede ser la indignación cotidiana frente al asedio del marketing, nuestro intento para confrontar el *a priori* histórico neoliberal encuentra en Borges, inesperadamente, a un aliado. El poema "El Principio" señala el sentido que el cuestionamiento filosófico que intentamos producir anhela.

> Dos griegos están conversando. Sócrates acaso y Parménides.
>
> Conviene que no sepamos nunca sus nombres; la historia, así, será más misteriosa y más tranquila.
>
> El tema del diálogo es abstracto. Aluden a veces a mitos, de los que ambos descreen.
>
> Las razones que alegan pueden abundar en falacias y no dan con un fin.
>
> No polemizan. Y no quieren persuadir ni ser persuadidos, no piensan en ganar o en perder.
>
> Están de acuerdo en una sola cosa; saben que la discusión es el no imposible camino para llegar a una verdad.
>
> Libres del mito y de la metáfora, piensan o tratan de pensar.
>
> No sabremos nunca sus nombres.

Esta conversación de dos desconocidos en un lugar de Grecia es el hecho capital de la Historia.

Han olvidado la plegaria y la magia.

Borges afirma, temerariamente, como todo poeta, que una conversación es el hecho capital de la Historia. A esta altura de los tiempos cabe plantearse de qué Historia habla Borges. La última frase del Epílogo que redacta para sus *Obras Completas*, atribuida a Carlyle, nos ilustra al respecto: "La historia universal es un texto que estamos obligados a leer y a escribir incesantemente y en el cual también nos escriben". La sugerente incitación de Borges a leer la historia como un tipo de texto, que leemos y escribimos y en el cual somos también leídos y escritos vuelve la pregunta sobre la esperanza política que hemos cifrado en la posibilidad de producir consenso, o más bien, sobre su fragilidad. Si el postestructuralismo ha insistido sobre la disolución del nexo verdad-totalidad, cabe plantearnos cuál es la potencia efectiva del consenso, cuál es su pertinencia teórica para quienes finalmente hayan abandonado la plegaria y la magia.

Aproximaciones al tratamiento del cuerpo en el neoliberalismo desde la perspectiva de Michel Foucault: entre el empresario de sí y el Estado desinversor

Francisco Gulino[1]

I.

Michel Foucault en su primer volumen de *Historia de la sexualidad*[2] propone revisar cómo se articulan los dispositivos de poder modernos en el cuerpo desestimando una sucesión desde lo biológico hacia lo histórico y considerando su ligazón en el punto de yuxtaposición del poder y la vida. Por eso desacredita una historia de los cuerpos centrada en "el modo de percibirlos y de darles sentido y valor" y propone, en su reemplazo, una historia "de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente".[3] Tomando como punto de partida este inescindible encuentro entre cuerpo y mecanismos de poder, el propósito de este trabajo es establecer algunas coordenadas que permitan delimitar el estatuto y tratamiento que reviste el cuerpo en la configuración social contemporánea. A tal fin, se parte de examinar la teoría del capital humano como uno de los elementos articulados alrededor del problema del empresario de sí expuesto por Foucault en su análisis del programa de gobierno neoliberal desarrollado en sus cursos agrupados y editados en *Nacimiento de la Biopolítica*.[4] Seguidamente se discurre sobre el punto de aproximación entre esta teoría del capital humano y uno de los procedimientos por los cuales la apuesta tecnocientífica dominante descifra el cuerpo humano. Sin embargo, este elemento programático del neoliberalismo, directamente permeable a ciertos desarrollos tecnocientíficos, se presenta insuficiente al momento de indagar en otro tipo de dispositivos de poder y su modalidad de tratamiento de los cuerpos como la desplegada en las actuales instituciones de encarcelamiento masivo. Instituciones que, tal como advierte Susana Murillo, no se disponen en función de la normalización de los prisioneros sino más bien "como única salida para los condenados de la tierra: los pobres que las pueblan".[5]

Siguiendo las consecuencias de esta diferenciación, se apuesta a identificar algunas tensiones entre la ingeniería genética (en tanto posibilidad abierta por el desarrollo de la tecnociencia) y el encarcelamiento masivo (en tanto elemento componente del modelo criminológico actual) como indicadores de diferentes principios, procedimientos y estratificaciones por los cuales se configuran procesos subjetivo-corporales en el marco de la sociedad contemporánea.

II.

Al presentar las características del neoliberalismo norteamericano, Foucault[6] describe, entre uno de sus componentes analíticos y programáticos, la teoría del capital humano en tanto novedosa interpretación en términos económicos de un dominio previamente considerado como no económico. Este dominio está constituido por los factores personales que configuran la capacidad de cada uno de generar ingresos. Así Foucault reconstruye esta conceptualización del neoliberalismo que sintetiza afirmando que cada empresario de sí es "su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos",[7] de modo tal que los elementos que constituyen su capital humano deberán ser administrados por él mismo según la lógica de la empresa.

1 Universidad Nacional de La Plata. E-mail: fj_gulino@yahoo.com.ar

2 Foucault, M. (2006). *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Trad. Ulises Guiñazú. Buenos Aires: Siglo XXI.

3 Foucault, M. (2006). *Ob. Cit.* (p. 184).

4 Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

5 Murillo, S. (2008). *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañon* (p. 252). Buenos Aires: CLACSO.

6 Foucault, M. (2007). *Clase del 14 de Marzo de 1979. En Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (pp. 249-274).

7 Foucault, M. (2007). *Ob. Cit.* (p. 265).

Inmersos en esta precisa operación neoliberal podemos afirmar que el cuerpo deviene constitutivo del capital humano que cada individuo-empresa produce y gestiona. En este marco la condición corporal privilegiada estará atravesada por su eventual capacidad de viabilizar ingresos a partir de los cálculos económicos que realice cada uno sobre sí mismo. De esta manera, siendo el cuerpo del empresario de sí parte componente de su capital humano se constituye, a partir de procesos de socialización, educativos, de salud, en una inversión rentable.

Por su parte, si bien en términos generales el cuerpo se nos presenta en tanto soporte material del capital humano que cada individuo o grupo de individuos autogestiona en distintas dimensiones de la vida social como la educación, la salud, el trabajo, la crianza y organización familiar, es posible adentrarse más puntualmente en una conjunción entre corporalidad y capital humano. En este sentido, el tratamiento del cuerpo humano en materia de ingeniería genética se ofrece como un adecuado indicador en el marco de la tecnociencia de tendencia fáustica, según la denominación empleada por Paula Sibilia para definir "un impulso ciego hacia el dominio y la apropiación total de la naturaleza, tanto exterior como interior al cuerpo humano".[8] Sobre este punto las indagaciones foucaultianas anticiparon la tendencia a una yuxtaposición entre los desarrollos de la genética y el esquema del individuo-empresa a partir de la tematización de los componentes innatos del capital humano.[9] Pero es Sibilia quien en su obra *El hombre postorgánico*[10] despliega una profusa articulación entre los procesos económicos del capitalismo contemporáneo con sus marcos político-interpretativos (como la teoría del capital humano) y una de las vertientes del modelo tecnocientífico en relación al cuerpo humano como es la apertura a su posible programación genética. Condición que supone el derrumbamiento, por obsoleto, del moderno cuerpo-máquina y la constitución, en su reemplazo, del cuerpo-digital. Dando por hecho el pleno despliegue de esta posibilidad en diversas áreas de investigación científica y de aplicación práctica en la sociedad contemporánea, Sibilia no duda en calificar esta mutación, anclada en la delimitación de perfiles de información genética, como una modalidad de producción e interpretación del cuerpo humano en tanto código cuya secuencia se puede conocer y manipular. Estando esta exploración sobre el conocimiento y la alteración del material genético humano combinada con la aplicación de una política de administración de los riesgos y de evaluación de las probabilidades que desafían a cada cuerpo individual. Por lo tanto, invertir en el capital genético (en tanto último reducto del cuerpo para la matriz tecnocientífica) se dispone como medio para evitar riesgos y favorecer potencialidades de cada uno, previniendo enfermedades, compensando (o, en su extremo, modificando) errores genéticos. En síntesis, dicho dispositivo preventivo interpela a los individuos, en palabras de Sibilia, a "administrar los riesgos inherentes a su información orgánica personal, conociendo sus propias tendencias, propensiones y probabilidades".[11] Esta gestión privada de los riesgos derivados de la información genética personal conlleva a un cálculo de costos y beneficios a partir de esos recursos disponibles por parte de "sujetos que planifican sus propias vidas como los empresarios delinean las estrategias de sus negocios [...] optimizando sus recursos personales y privados".[12]

En este sentido, la nombrada teoría del capital humano establece coordenadas para los análisis del tratamiento del cuerpo en su matriz de programación genética a partir de su inscripción en procesos, a la vez, económicos y tecnocientíficos.[13] Sin embargo, llegados a este punto nos encontramos con una disgregación de esta articulación entre la teoría del capital humano y ciertas zonas sociales en las cuales la relación entre los dispositivos de poder y los cuerpos parece corresponder a otra lógica. La modalidad que ofrece la prisión masiva sobre los cuerpos que la habitan se configura como un indicador de esta otra vía de tratamiento del cuerpo individual en la organización social contemporánea.

---

8 Sibilia, P. (2010). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales* (p. 42). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

9 Foucault, M. (2007). *Ob. Cit.* (pp. 266-270).

10 Sibilia, P. (2010). *Ob. Cit.*

11 Sibilia, P. (2010). *Ob. Cit.* (p. 185).

12 Sibilia, P. (2010). *Ob. Cit.* (p. 185).

13 Otra de las vías fructíferas de indagación sobre la articulación entre empresario de sí, cuerpo y tecnociencia contemporánea es la operada a partir del desarrollo de las neurociencias y su aplicación práctica mediante la psicofarmacología.

III.

En este punto, podemos preguntarnos ¿es la teoría del capital humano (en tanto elemento operativo de la propuesta de gobierno neoliberal) una vía suficiente para la indagación sobre la relación entre dispositivos de poder y cuerpos en cierto tipo de instituciones como las prisiones masivas contemporáneas?

Uno de los problemas suscitados a los neoliberales norteamericanos y presentado por Foucault nos aporta pistas en la construcción de una respuesta a dicho interrogante.[14] Para ellos, nos dice Foucault, la relación entre capital humano, sectores sociales y natalidad es planteada en términos económicos, es decir, la preocupación, mediada por un cálculo de inversión y ganancia, de los sectores sociales con un alto capital humano por la transferencia de (al menos) un nivel semejante del mismo a la descendencia explica su baja cantidad de hijos. Esta apreciación nos advierte sobre la necesaria demarcación de diferentes modulaciones sociales según una estratificación que permita tamizar la conjunción entre dispositivos de poder y cuerpo en la sociedad actual.

Ante esta segunda arista proponemos retomar elementos formulados por Foucault en *Nuevo orden interior y control social*.[15] En esta sintética pero fecunda exposición el filósofo francés identifica ciertas características que delimitan, a partir de la crisis del Estado Providencia, la configuración de un Estado desinversor y desinteresado en el marco de un nuevo orden interior. Esta mutación supone, por un lado, entre otras particularidades, una habilitación de márgenes de tolerancia en ciertas áreas que funcionan autorreguladas. Siendo esta cualificación otorgada a determinados espacios sociales tramitada, como sostiene Susana Murillo,[16] por medio de un gerenciamiento del desperdicio que, en materia de criminología, conlleva un abandono de zonas guetificadas como las villas miserias o las cárceles masivas. En esta misma dirección Gilles Deleuze nos advierte en su *Post-scriptum sobre las sociedades de control*[17] sobre la presencia desafiante para la organización del capitalismo desde mediados del siglo XX de sectores insolventes para ser deudores y masivos para su encierro, augurando la apremiante gestión de zonas sociales de modo diferencial remarcada por Murillo.[18] De este modo el funcionamiento contemporáneo de la cárcel masiva se nos ofrece como un indicador para reconocer el tratamiento operado en ciertas áreas sociales sobre ciertos cuerpos individuales, partiendo de la no pertinencia de considerar dicha cuestión a partir de una matriz disciplinaria y su respectivo procedimiento corporal-subjetivo.

En esta dirección, atendiendo a la diferencia radical entre la prisión disciplinaria y la modalidad correlativa en la sociedad de control remarcada por Deleuze,[19] es oportuno revisar los modos de tratamiento del cuerpo identificados por Pilar Calveiro en su obra *Violencias de Estado*[20] en el marco de su atenta caracterización del modo de funcionamiento de uno de los tipos de encarcelamiento que se dispone actualmente en la organización actual de la seguridad interna de los Estados: la prisión masiva. Esta modalidad de encierro se efectúa, como reconoce Murillo, en medio de la apuesta a una reconfiguración del modelo correccional carcelario a partir de la cual "la reincidencia [...] ya no es un indicador de lo fallido del sistema. [Por lo tanto] si la cárcel ya no busca normalizar, entonces la vuelta al encarcelamiento es un indicio de que el sistema de vigilancia de grupos de riesgo funciona".[21] Por lo cual, menos atenta a una resocialización o rehabilitación del prisionero la cárcel masiva actual se presenta

14 Foucault, M. (2007). *Clase del 21 de Marzo de 1979. En Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (pp. 275-304).

15 Foucault, M. (1985). *Nuevo orden interior y control social. En Saber y verdad*. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid: La Piqueta.

16 Murillo, S. (2008). *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañon*. Buenos Aires: CLACSO.

17 Deleuze, G. (2002). *Post-scriptum* sobre las sociedades de control (p.199). En *Conversaciones*. Trad. José Luis Pardo. Madrid: Nacional.

18 Murillo, S. (2008). *Ob. Cit.* (p. 227).

19 Deleuze, G. (2002). *Op. Cit.*

20 Calveiro, P. (2012). *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires: Siglo XXI.

21 Murillo, S. (2008). *Ob. Cit.* (p. 252).

como "un espacio clausurado donde de modo asimétrico el poder puede ejercerse sin control".[22] En este sentido Calveiro identifica una serie de operaciones institucionales específicas de la cárcel masiva que configuran un cierto entramado de poder sobre los cuerpos que se agrupan en ella, desplegándose entre reglas de conducta formales e informales, en medio de un espacio físico reducido en función de la cantidad de prisioneros, de dinámicas de castigo corporal desreguladas y de escasos recursos alimentarios y de salud. Por lo cual Calveiro resume "el cuerpo encerrado, mal alimentado, estresado, se descompone y se enferma [...] el cuerpo enfermo del preso queda a merced de la institución, para la que es irrelevante como tal".[23] Ante la condición de escasez de recursos la posibilidad de reducirla a partir del acceso a bienes materiales por medio de intercambios internos o externos impacta corporalmente. Esta dinámica de intercambios mercantiles "*enlazados en densas redes de poder*",[24] legales e ilegales, ofrece una circulación de productos y actividades variadas entre las cuales, la autora argentino-mexicana, sitúa el punto de confluencia y disyunción entre, por un lado, la corporalidad del prisionero (en tanto soporte de dichas relaciones mercantiles) y una lógica de la ganancia (con su correspondiente funcionalidad para el mercado interno)[25] y, por el otro, una liberación de cuerpos desechables echados en suerte.[26]

IV.

A modo de cierre de este escrito, se vuelve pertinente sintetizar las conjeturas desarrolladas en relación a los indicadores entre los cuales se plantearon dos tendencias operadas en la sociedad contemporánea en cuanto a la relación entre dispositivos de poder y cuerpo. Por un lado, la teoría del capital humano articulada al problema del empresario de sí expuesta por Michel Foucault en su análisis de la modalidad de gobierno neoliberal, ofrece elementos para la delimitación de la relación entre dispositivos de poder y cuerpo en las áreas sociales atravesadas por la articulación contemporánea entre los desarrollos de la tecnociencia fáustica y la lógica del mercado. Por otro lado, la demarcación de zonas sociales autorreguladas o guetificadas, como la cárcel masiva, en tanto elemento derivado de una modalidad de Estado de tipo desinversor, brinda la posibilidad de revisar un tipo de relación presente entre dispositivos de poder y cuerpo que se efectúa en medio de una superposición entre una ambigua inserción en circuitos mercantiles y una posibilidad de convertirse en desecho. Quedando como desafío revisar estas mismas operaciones efectuadas sobre el cuerpo en la sociedad contemporánea desde el punto de vista del "cuerpo resistente".[27]

22 Murillo, S. (2008). *Ob. Cit.* (p. 250).

23 Calveiro, P. (2012). *Ob. Cit.* (p. 267).

24 Calveiro, P. (2012). *Ob. Cit.* (p. 260, cursivas en el original).

25 Calveiro, P. (2012). *Ob. Cit.* (p. 280).

26 Calveiro, P. (2012). *Ob. Cit.* (p. 310).

27 Calveiro, P. (2012). *Ob. Cit.* (p. 277).

La escuela en la sociedad de la empresa: las nuevas lógicas del marketing y la satisfacción al cliente. ¿Cómo resistir?

Ángela Menchón[1]

Introducción

El esquema del trabajo consistirá en

a) dar cuenta de la crisis de la escuela moderna, y principalmente, de la forma en que esa crisis erosiona y modifica la antigua "alianza escuela-familia", incitándola a mutar hacia un vínculo sostenido en la lógica de "satisfacción al cliente";

b) enmarcar, a modo de hipótesis, dicha crisis y dicha nueva lógica "clientelar" en un escenario socio-histórico de mutaciones en la forma disciplinaria de ejercicio del poder y en el contexto de aparición de nuevas modalidades tales como la "forma empresa", propia de la gubernamentalidad neoliberal y las "sociedades de control";

c) indagar hasta qué punto las pedagogías que en la actualidad se presentan como "alternativas" constituyen prácticas de resistencia o son dispositivos funcionales a los nuevos escenarios neoliberales.

1 Unas fórmulas generales de dominación

Foucault llama "sociedades disciplinarias" a aquellas situadas entre finales del siglo XVII y el siglo XX, cuyas fórmulas generales de dominación son las "disciplinas", entendidas éstas como "[…] métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad […]" (Foucault, 2006: 141). Estas tecnologías de poder se organizan en los grandes centros de encierro propios de la Modernidad tales como la cárcel, la fábrica, el hospital, el cuartel y la escuela, cuya finalidad es el encauzamiento de la conducta y la producción de "cuerpos dóciles" (útiles, sumisos e inteligibles).

Las mutaciones que habilitan el surgimiento de estas nuevas instituciones disciplinarias se dan en los albores del Siglo de Las Luces, junto a las ideas de la Ilustración, el Liberalismo político y económico y el afianzamiento del modo de producción capitalista en Europa. Tal es así que el filósofo francés sostiene "Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas" (Foucault, op.cit.: 225). No es de extrañar entonces que en este haz de relaciones surjan la escuela moderna, en tanto institución de encierro ligada fuertemente a los ideales iluministas (democráticos, igualitaristas) del siglo XVIII; el discurso pedagógico que le sirve de soporte y razón de ser; y el objeto "infancia" como fuente de preocupaciones teóricas y como campo de intervención científica e institucional (Narodowski, 2004).

Lo que hace de la escuela una institución análoga a la cárcel, a la fábrica, al hospital y al cuartel, es para Foucault, la aplicación de la tecnología disciplinaria. Dicha tecnología se sirve de instrumentos tales como la "inspección" o "vigilancia jerárquica", la "sanción normalizadora", el "examen" (como la combinación de las dos primeras en un procedimiento que le es específico) (Foucault, 2006: 175) y la figura arquitectónica del Panóptico (íbid.: 203), así como una forma particular de organizar y distribuir los cuerpos y las tareas en el espacio y en el tiempo.

En el siglo XVII Comenius describe en su obra *Didáctica Magna* los dispositivos esenciales que definen a la escuela moderna (la simultaneidad sistémica, la gradualidad en los contenidos, la organización de los cursos por edades, el libro escolar, el método de instrucción simultánea, la universalidad, entre otros), elementos que se fueron naturalizando y más allá de los cuales parece difícil pensar hoy la escolaridad. Pero el sentido de "disciplina" en tanto dispositivo de normalización y encauzamiento de la conducta aparece con más fuerza en el discurso de Jean Baptiste La Salle. Es en la pedagogía de La Salle donde la disciplina se

1 UBA - UNLaM - UTDT. E-mail: angelamenchon@gmail.com

vuelve un factor determinante, la vigilancia se convierte en la "táctica disciplinaria central" (Narodowski, 2004: 109) y en la cual se "delinea el diseño arquitectónico de la escuela en función de la visibilidad panóptica" (íbid: 110). La Psicología del Aprendizaje, la Psicología Evolutiva, la Psicopedagogía, serán las "disciplinas" que en el siglo XIX se encarguen de explicar, normativizar y estandarizar la actividad escolar infantil (Narodowski, 2004: 91). El siglo XIX encuentra escuelas organizadas en torno de una estrategia disciplinaria general.

La dimensión política ineludible es el lugar que ocupa el Estado en este escenario, en tanto fuente de discursos y de prácticas que se van a ensamblar con el nuevo fenómeno emergente. A partir del siglo XVIII, de la mano de la constitución del "niño" como objeto de intervención epistemológica y disciplinante, surge la preocupación del Estado por la educación de los niños. No se puede entender a la escuela moderna sin considerar la figura de un "Estado educador" que a través de los dispositivos escolares busca hacerse cargo de la escolarización de los infantes. La impronta homogeneizante del ideal comeniano ("enseñar todo a todos") ensambla fácilmente con la conformación de los estados modernos cuyo rasgo fundamental es el de unificar lo múltiple, igualar lo diverso.

Si tal como sostiene Narodowski (1999), toda pedagogía se sostiene sobre un discurso utópico respecto a la posibilidad de la educación de cambiar al hombre y de transformar el orden social, el Estado no queda exento de esta dimensión utópica.

> Todas las pedagogías han coincidido en que educar es educar a un hombre para una finalidad totalizadora que se construye a través de sus repercusiones sociales. Educar es formar a un hombre para una determinada sociedad (21).

En los siglos XIX y hasta la mitad del siglo XX será el Estado quien se apropie de los discursos utópicos de la educación, determinando una posición hegemónica respecto a otras utopías sociopolíticas emergentes. En ese entonces, nos encontramos con la expansión de la escuela como institución educativa hegemónica. Se legisló la educación básica y se volvió obligatoria. La escuela se convierte en símbolo del progreso, en una innegable metáfora de los tiempos y el Estado su principal garante e impulsor. La escuela disciplinante, de la vigilancia y del silencio, fue el modelo escolar prevaleciente durante largo tiempo, y su estatus fue cuestionado recién a partir de la década del 20, a raíz de las discusiones aportadas por la Escuela Nueva.

II De la resistencia a las "pedagogías a la carta": la escuela mercantilizada

La película *La educación prohibida* (Germán Doin) fue estrenada públicamente en Internet en agosto del año 2012. Fue un proyecto fílmico que generó tantas expectativas como desilusiones en la audiencia, principalmente por algunas consecuencias político-pedagógicas que se desprenden de la misma. El film recoge experiencias de educación alternativa a través de entrevistas y registros audiovisuales realizados en 8 países de Iberoamérica.

Lejos de realizar una crítica a la película, lo que nos interesa en el presente trabajo es enmarcar los rasgos sobresalientes de la misma en la coyuntura actual, atravesada por la lógica de la empresa, la satisfacción al cliente y por la crisis en las utopías pedagógicas totalizadoras de la Modernidad.

Según Narodowski, en las últimas décadas

> [h]an surgido las nuevas utopías hiperadaptativas, utopías de mercado que pretenden que la institución escolar se ajuste a los vaivenes de la economía y los mercados: una suerte de reinado compulsivo de la adecuación, al contrario de la vieja utopía pansófica que suponía a los poderes adaptándose al proyecto igualador de la escuela (1999: 28).

¿Qué pasa con la pedagogía cuando las utopías socio-políticas han entrado en crisis? ¿Cómo pensar la escuela cuando no está muy claro el futuro en el que la misma se enmarca en tanto parte de un proyecto? ¿Nos queda replegarnos a una pedagogía situada en un puro presente? Los caminos que parecen cerrarse y los que parecen abrirse con esta crisis de la escuela moderna y la crisis de las utopías totalizantes nos interpelan a lo que Dussel (2005) enunció como "pensar la escuela y el poder después de Foucault".

"La educación prohibida" presenta una serie de experiencias educativas "alternativas" basadas en aportes de las pedagogías de Montessori, Pestalozzi, Waldorf, las hermanas Cossetini, la Educación Holística, la Logosofía, entre otras. Todas comparten entre sí la centralidad en el niño, la educación para la libertad y la exploración creativa y la atención a la singularidad, claramente dejadas a un lado por la pedagogía disciplinaria. A su vez, estas experiencias van acompañadas por duras críticas (de impronta foucaultiana) al dispositivo escolar moderno. Se acusa a la escuela tradicional de enciclopedista, autoritaria, aburrida, repetitiva, homogeneizante. Invita a repensar una escuela centrada en la reproducción y en la formación para la sociedad industrial, en el adiestramiento y en el encauzamiento de las conductas infantiles.

Dussel (2005) sostiene que aún cuando Foucault se presenta como un "pensador incómodo para los educadores", sus ideas más disruptivas pueden ser "domesticadas". Hoy ya no nos sorprende escuchar discursos que acusan a la escuela moderna de disciplinaria y homogeneizante. Para la autora, el gesto foucaultiano consiste en traer la crítica hacia el presente, tratando de estar alertas para detectar cuál es en esta época el "peligro" principal.

Aún cuando no existe un acuerdo acerca de si estamos efectivamente frente a un cambio sustancial en el modo de ejercicio del poder respecto de la modalidad "moderna", parece claro que la educación (sus prácticas y sus discursividades), y particularmente "la escuela", ha ido mutando en las postrimerías del siglo XX de acuerdo a (o a la par de) las necesidades del mercado en un contexto signado por el capitalismo neoliberal en un planeta globalizado. En una época de crisis de las sociedades disciplinarias, surgen nuevas formas de ejercer la educación ligadas a la producción de sujetos-trabajadores más creativos, más flexibles, capaces de trabajar en conjunto, tal como el capital los necesita hoy.

Si en las sociedades disciplinarias, la modalidad que signaba el vínculo entre escuela y familia era la de la "alianza", entendida como una relación de poder en condiciones de asimetría, en donde una de las partes está obligada a permanecer bajo ese vínculo; podríamos afirmar, junto con Narodowski (1999) que en la actualidad dicho vínculo se ha convertido en un pacto o contrato, ya que se encuentra atravesado por relaciones utilitarias de intercambio en donde las partes negocian en una constante tensión de fuerzas que, en última instancia, siempre termina por resolverse a favor de la familia. El concepto de "calidad educativa" ha ido mutando consistiendo ahora en una promesa de "satisfacción al cliente" apoyada fuertemente en la premisa de evitar el conflicto y de que el cliente siempre tenga la razón. La alianza escuela-familia, propia del poder asimétrico, que se acata sin más, se convierte en una relación entre partes que buscan, negociando, mantener un equilibrio, que no por eso deja de ser inestable.

Según Deleuze (2002), en la sociedad de control, la fábrica ha sido sustituida por la empresa. Las subjetividades están permanentemente atravesadas por una modulación que varía constantemente y se adapta plásticamente, de modo tal que no haya aspectos de la conducta que escapen a dicho ejercicio. "Los encierros son moldes, módulos distintos, pero los controles son modulaciones, como un molde autodeformante que cambiaría continuamente de un momento al otro o como un tamiz cuya malla cambiaría de un punto al otro" (Deleuze, 2002: 249). No es extraño entonces que esta lógica de la mutación constante afecte a la escuela cuyo destino parece ser el correr detrás de los cambios que se producen a nivel social, incluyendo las novedades del mercado.

La sociedad de la empresa, cuyo principio regulador son los mecanismos de la competencia y la correspondiente aparición de la figura del "empresario de sí", la formación permanente y el capital humano, parece haber penetrado los muros de la escuela. El capital humano se define como la idoneidad que posee el sujeto en tanto máquina de producir flujos de ingresos y satisfacción a través del consumo. Dicha idoneidad se produce a través de inversiones educativas, entre otros aspectos tales como inversiones en la salud, en las actividades culturales, en los cuidados afectivos a los niños, en los viajes. Las políticas económicas, pero también las educativas, sociales, culturales, representan inversiones en capital humano. Frente a un escenario de cambios veloces, los maestros se ven sometidos a la exigencia de actualizar sus conocimientos pedagógicos y para ello todo un mercado de recetas educativas se despliega antes sus ojos. La "formación permanente" (Deleuze, 2002) se presenta así como una demanda tanto

por parte de las instituciones como por parte de las familias que exigen a las escuelas innovación en el servicio para sus hijos. "Las utopías didácticas ahora son a la carta, porque su elección no obedece a la consistencia respecto de un universo ideológico o político determinado, sino a lo que se percibe como una demanda de la realidad escolar y al imperativo de conseguir resultados." (Ibídem: 30-31).

Nos preguntamos si las experiencias que la película retoma constituyen prácticas educativas transformadoras, capaces de propiciar otro tipo de vínculos y de subjetividades, o si se presentan como un servicio más al cliente, como una forma de "marketing", perdiendo el potencial transformador que desde el discurso se les adjudica. Sabemos que la fuerza del mercado consiste en volverlo todo mercancía y espectáculo, y en ese sentido es que las prácticas que se presentan como resistentes pueden ser reabsorbidas por la lógica del consumo. "El empresario es aquel que decide el estado de excepción económica, apropiándose de la invención para insertarla en el proceso económico en tanto que innovación" (Lazzaratto, 2006: 229).

Las pedagogías alternativas o no tradicionales (presentadas muchas veces como "innovaciones") coinciden en que toda educación debe estar centrada en la singularidad de los educandos a la vez que debe formar en valores diferentes a los que imperan en la actualidad (individualismo, competencia, discriminación, materialismo, comparación, exitismo). Asimismo, consideran a la educación como una formación para la libertad y la autonomía, basada en el trabajo colectivo, en el diálogo, la participación y los vínculos afectivos. Ahora bien, ¿son las propuestas educativas presentadas en la película prácticas de resistencia a la lógica de mercado o constituyen utopías a la carta?

Si bien coincidimos con Narodowski en que la época de las grandes utopías pedagógicas ha terminado, sostenemos que hay aún una dimensión utopizante en la educación actual: se trata del sostenimiento y fortalecimiento de la educación pública, gratuita y obligatoria. Seguimos a Rascovan en que

> Lo propio de este tiempo es la pelea por la recuperación del derecho a la educación y a la salud para todos. Los sistemas educativos -y la escuela en particular- nacidos hace dos siglos y aún vigentes -aunque con maquillajes varios- deben ser modificados, inexorablemente. La advertencia es para evitar que los argumentos sobre los impostergables y necesarios cambios educativos sirvan de cauce a una refinada maniobra ideológica que, en nombre de la sensibilidad, del amor, del respeto por los niños, pretenda restituir políticas del privilegio (2012).

En este sentido, la pregunta con la que concluimos este trabajo es ¿por qué las propuestas pedagógicas alternativas se llevan a cabo solamente en escuelas privadas y no en las escuelas estatales? ¿Por qué estas propuestas dejan de lado al Estado como la única institución que al menos hasta el momento podría garantizar una educación que logre alcanzar niveles masivos y a gran escala, aspecto ineludible a la hora de pensar la educación en la actualidad?

Para Rascovan (2012) la escuela pública es una institución paradójica: democrática, igualitaria, emancipatoria, homogeneizante, normalizadora, "civilizatoria", en fin, disciplinaria. Pero aún así, quizás sea, como sostiene Pineau (2001), la forma más inclusiva de lograr la educación de los niños y niñas en la actualidad.

Sustraer a las propuestas pedagógicas alternativas de la lógica de la empresa constituye una tarea ardua en los tiempos que corren, en donde todo lo que nace se transforma en servicio o mercancía. Los criterios para evaluar si una práctica educativa responde o no a la lógica de satisfacción al cliente son difíciles de esbozar pero en principio pensamos que la inclusión social, la masividad, la gratuidad, el carácter colectivo y situado, la historicidad y la discusión acerca de qué tipo de sociedad está implicada en dichas prácticas pedagógicas son aspectos a ser tenidos en cuenta.

Bibliografía

Deleuze, G. (2002) "Post-scriptum sobre las sociedades de control". En *Conversaciones*. Madrid: Editorial Nacional.

Doin, G. (2012) *La educación prohibida*. http://www.educacionprohibida.com/

Dussel, I. (2005) "Pensar la escuela y el poder después de Foucault". En *Educar ese acto político*. Compilado por Graciela Frigerio y Gabriela Diker - la ed.- Buenos Aires: Del Estante Editorial.

Foucault, M. (2006) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lazzarato, M. (2006) *Políticas del acontecimiento*. Bs. As. Tinta Limón.

Narodowski, M. (1999) *Después de clase. Desencantos y desafíos de la escuela actual*. Buenos Aires: Noveduc.

-----. (2004) *Infancia y Poder. La conformación de la pedagogía moderna*. Buenos Aires: Aique educación.

Pineau, P. (2001) "¿Por qué triunfó la escuela? O la modernidad dijo: 'Esto es educación', y la escuela dijo: 'Yo me ocupo'". En Pineau, Dussel y Caruso, *La escuela como máquina de educar. Tres escritos sobre un proyecto de la Modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

Rascovan, S. (2012) "La educación prohibida". Diario *Página 12*. 11/09/2012 http://www.pagina12.com.ar/diario/universidad/10-203099-2012-09-11.html

De trabajadores a empresarios de sí mismos. Una indagación sobre el neoliberalismo como modalidad de subjetivación

Pablo Martín Méndez[1]

Introducción

El asunto a tratar aquí nos parece tan urgente, y a la vez tan interesante, que ni siquiera gastaríamos palabras en introducciones o en consideraciones preliminares; aunque conviene conducirse con menos precipitación, pues de lo contrario nuestro trabajo correría el riesgo de ser percibido como la mera descripción de ciertos hechos colaterales, de ciertos hechos que ya pasaron, que acontecieron incluso en otras latitudes, y que por todo eso devienen completamente ajenos ante nosotros mismos. Digamos entonces que las siguientes líneas no surgen desde cualquier parte, sino que más bien continúan un largo proceso de investigación; digamos también que la investigación en cuestión tiene el objetivo de precisar las modalidades de poder y de subjetivación que recorren y constituyen a las sociedades contemporáneas. En términos más sencillos, o en los términos que son de Michel Foucault, se trataría de dirigir todas las preguntas hacia la "gubernamentalidad" de nuestra actualidad -siempre y cuando supongamos que la gubernamentalidad indica la articulación concreta entre el gobierno de los demás y el gobierno de sí mismo.[2] Quizá las dimensiones gubernamentales nunca deban abordarse por separado, dado que la consideración de una de ellas suscita enseguida la necesidad de considerar la otra -después de todo, no hay modalidad de poder que no contemple al sujeto, y no hay modo de subjetivación alguno que no interactúe con el poder; pero quizá también resulte lícito que las eventuales investigaciones privilegien una dimensión sobre otra, y esto más allá de cualquier solicitud de practicidad o de mesura. En efecto, a nosotros no dejará de parecernos que la profundización de una dimensión, sea el poder o el sujeto, otorga bastantes indicios acerca de la dimensión restante -a veces muchos más que todo lo expresado, o todo lo que llegara a expresarse, de la manera más explícita posible. Así pues, las siguientes líneas centran la atención en las actuales modalidades de subjetivación, ¿mas qué serie de cuestiones se desprende de allí?

I.

Al menos inicialmente, y retomado los términos de Foucault, vamos a convenir en el hecho de que los modos de subjetivación señalan las posibles relaciones del individuo consigo mismo, las relaciones mediante las cuales ese individuo se "reconoce" y se "constituye" como sujeto.[3] De donde habrán de desprenderse entonces dos cuestiones complementarias: ante todo, que existe más de un modo posible, y la investigación genealógica dará cuenta de ello, de relación consigo mismo;[4] y además, que cada modo posible conlleva diferentes reconocimientos y constituciones de sí mismo. Hablamos aquí de reconocimientos, mientras que Foucault hablará por su parte sobre los "juegos de verdad"; en todo caso, lo importante y fundamental es advertir que la relación consigo mismo no remite hasta un conocimiento verdadero y objetivo, sino que más bien pone en juego una distinción histórica y variable, una distinción que trazará las fronteras entre lo verdadero y lo falso, y que funcionará siempre dentro de los correspondientes modos de subjetivación. De ahí la demarcación de experiencias posibles y específicas, o de realidades que pueden y que incluso deben pensarse a sí mismas: "¿A través de qué juegos de verdad se permite al hombre pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante o como ser qué trabaja?".[5] Nosotros

1 Universidad de Buenos Aires. E-mail: pablomartinmendez@hotmail.com

2 Cfr. Foucault, M., "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad". En *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 414; Foucault, M., *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 49.

3 Cfr. Foucault, M., *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 12.

4 Según las observaciones de Miguel Morey, "La genealogía intenta responder a la pregunta acerca de quién o qué y por qué [se] decidió tal cosa y no otra cualquiera de las posibles". Morey, M., "La cuestión del método". En Foucault, M., *Tecnologías del yo*, op. cit., p. 15.

5 Foucault, M., *Historia de la sexualidad II*, op. cit., p. 13.

querríamos observar justamente esto último; querríamos precisar los juegos de verdad que suelen activarse y desplegarse cuando el hombre de la actualidad se piensa como alguien que trabaja. Ése sería no obstante el primer paso, puesto que los modos de subjetivación conllevan además un conjunto de procedimientos sumamente puntuales y concretos, de procedimientos que los individuos encuentran en su entorno o en su cultura, y cuya aplicación les asegura el gobierno y la eventual transformación de sí mismos; Foucault hablaría en tal caso de "tecnologías de sí":

> [Las] tecnologías de sí permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.[6]

¿Mediante qué juegos de verdad los individuos de la actualidad se piensan y se reconocen como seres que trabajan?, ¿qué tipo de tecnologías utilizan para inscribir semejantes verdades en su propio cuerpo y en su propia alma?, ¿cuál es la constitución subjetiva que resulta de todo aquello? He aquí las tres preguntas que orientarán toda nuestra indagación; y he aquí también que los vestigios de una posible respuesta nos conducen hacia los borrosos comienzos del "discurso neoliberal".

II.

Resultaría necesario observar primero los análisis y las concepciones que Ludwig von Mises propone durante la década de 1940, pues justamente allí, y en ningún otro lugar, se aprecian con mayor nitidez los juegos de verdad que más tarde o más temprano nos permitirán pensarnos y reconocernos como sujetos económicos. No hace falta decir que las propuestas de Mises trastocaban el curso tradicional de la ciencia económica; tampoco hace falta agregar que la serie de análisis y de conceptos elaborados contenía, o al menos pretendía contener, los avances de cualquier forma de positivismo cientificista sobre esta u otra ciencia humana. Sin lugar a dudas, las cuestiones y los debates abiertos durante aquella época poseen una innegable importancia, aunque más importante aún es detectar las repercusiones y las resonancias del juego que se pone en marcha. Contradiciendo efectivamente las inclinaciones por las cosas dadas o por los objetos materiales tangibles, Mises señalará que el verdadero y único interés de toda ciencia económica reside más bien en los hombres mismos: "Lo económico no alude a las cosas y objetos materiales tangibles; antes al contrario, se interesa en los hombres, sus aspiraciones y sus actuaciones diversas".[7] De hecho, esas indicaciones suscitan la pronta emergencia de una nueva grilla de análisis, de una grilla que recibirá el nombre de "praxeología" y que, como tal, buscará centrarse exclusivamente en la praxis o en la acción de los hombres. La acción humana aparecerá entonces como el verdadero objeto de estudio de toda ciencia económica, y de más está decir aquí que el objeto propuesto no muestra ninguna ambigüedad o generalidad, sino que adquiere a cada paso contornos bien precisos y definidos: "La acción humana es [...] voluntad que se transforma en actuación; es aspirar a fines y metas; es consciente reacción del ego frente a los estímulos y las circunstancias del ambiente; es reflexiva acomodación a aquella disposición del universo que influye en la vida del sujeto".[8] De ahí que los hombres mismos aparezcan ahora como sujetos activos; o, más específicamente, como sujetos capaces de gestionar los medios de que disponen en pos de cumplimentar sus distintos fines o aspiraciones. Pero el juego llegará todavía más lejos; ello se apreciará sobre todo cuando Mises sostenga que los principios de la praxeología devienen inseparables del ser verdaderamente "humano":

> El ser que vive en estas condiciones [entiéndase bien: en las condiciones que lo impulsan a gestionar medios y a obtener determinados fines] es un ser humano. No es solamente homo sapiens, es también homo agens. Los seres humanos de ascendencia humana que, de nacimiento o por defecto adquirido, carecen de capacidad para actuar [...], a efectos prácticos, no son seres humanos.[9]

6 Foucault, M., *Tecnologías del yo*, op. cit., p. 48.

7 Mises, L., *La acción humana: Tratado de economía*, Madrid, Sopec, 1968, pp. 131-132.

8 Ibíd., p. 37.

9 Ibíd., p. 40.

Así pues, y más allá de las diferencias económicas y sociales, o más allá incluso de la diversidad y de las notables contradicciones entre los modos de vida, ocurrirá que los individuos verdaderamente humanos jamás permanecerán exentos ante aquellas condiciones y principios; así también, la praxeología de von Mises postulará la supuesta "racionalidad interna" del comportamiento humano, la racionalidad que presentará al individuo como un continuo gestor de recursos. Hay que advertir cuán lejos puede llegar el juego: "Lo más importante es la identificación del objeto de análisis económico con cualquier conducta, que por supuesto implicará una asignación óptima de recursos escasos a fines alternativos".[10] Lo más importante además es que el discurso neoliberal pretenderá desplegar el esquema praxeológico, o el esquema que define al verdadero ser humano, en la conducta misma de los trabajadores: "De golpe, a partir de esa grilla que proyecta sobre la actividad laboral un principio de racionalidad estratégica, podrá verse en qué sentido y cómo las diferencias cualitativas de trabajo producen un efecto de tipo económico".[11] Al fin y al cabo, el esquema praxeológico funcionará como el punto de arranque para las corrientes neoliberales inmediatamente posteriores a Mises, las corrientes que emergerán entre las décadas de 1940 y 1960, y que se manifestarán bajo distintas denominaciones o autodenominaciones. Nuestra investigación centrará la atención en el denominado "neoliberalismo norteamericano", pues justamente aquí encontramos los análisis que no sólo continúan y profundizan el juego de verdad ya señalado, sino que además, y sobre todo, anuncian las tecnologías que cada trabajador aplicará sobre sí mismo.

III.

Foucault sugería un hecho que resulta de enorme importancia y que no obstante permanece hasta hoy completamente desapercibido: se trata de la emergencia de otra manera de concebir al trabajo; o mejor dicho, se trata de la "mutación epistemológica" que será provocada en gran parte por el neoliberalismo norteamericano, que estará dirigida inicialmente contra la concepción clásica del trabajo, pero que a la larga, e incluso hasta hoy, nos afectará y nos interpelará como sujetos. Contra la concepción clásica del trabajo, o contra aquellas teorías que recortarían la dimensión verdaderamente humana del trabajo, el neoliberalismo norteamericano señalará la necesidad de ahondar un lugar pocas veces explorado, a saber: el lugar donde corren los deseos, los cálculos y las aspiraciones de cada trabajador. El análisis tiene que situarse entonces en la mentalidad de los trabajadores mismos: tiene que situarse allí para superar los supuestos vacíos teóricos de todas las concepciones anteriores, y tiene que hacerlo también porque las eventuales conclusiones que de allí se extraigan aparecerán más tarde o más temprano como postulados incuestionables. Así el análisis observará sin más que los trabajadores procuran la incrementación de un determinado "ingreso" y no la obtención de un salario fijo; así se agregará pronto, y según las definiciones dadas, que el ingreso no depende de la cantidad de horas laborales ofrecidas en el mercado, sino más bien de los "recursos" desplegados en el mercado. Los análisis económicos de Gary Becker ilustran todo el asunto mediante la exposición de una correlación bastante típica -o al menos bastante típica para nuestro actual discernimiento:

> Las personas con mayores niveles de educación y de formación casi siempre ganan más dinero que los demás [...]. La desigualdad en la distribución de las retribuciones y de la renta está, en general, positivamente correlacionada con la desigualdad en la educación y en otras formas de aprendizaje. A modo de ejemplo, cabe citar la estrecha relación, normalmente inversa, entre paro y educación.[12]

Nada más que un sencillo ejemplo, pues los recursos de cada trabajador no se reducirían necesariamente al nivel de educación. En términos generales, el neoliberalismo norteamericano sostendrá que la capacidad de trabajar es de antemano, y por definición, la fuente de ingresos de cualquier individuo; en términos más precisos, los sucesivos análisis hablarán sobre el "capital humano", sobre capital que incluye las capacidades de todo ser humano y que, como tal, deviene inseparable de cada ser humano. Deviene inseparable, lo cual no garantiza en absoluto el espontáneo e inmediato incremento de los ingresos. Después de todo, y Becker nos lo recuerda constantemente, los ingresos sólo se incrementan

10 Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2008, pp. 306-308.

11 Ibíd., p. 261.

12 Becker, G., *Capital humano: un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*, Madrid, Alianza, 1983, p. 22.

mediante la correspondiente "inversión" en capital. De ahí que el trabajador necesite invertir en su propio capital, y de ahí además que la obtención de un nivel más alto de educación no sea siempre la receta privilegiada y excluyente. Existe otra larga serie de recursos propios, otras fuentes de ingreso, o simplemente otros capitales, que ningún trabajador podrá descuidar del todo: "Las múltiples formas de inversión en capital humano contemplan la escolarización, la formación en el puesto de trabajo, los cuidados médicos, las migraciones y la búsqueda de información sobre precios y rentas".[13] No resultaría aventurado señalar aquí la posibilidad de que la inversión en capital humano se despliegue hoy como la más formidable tecnología de sí -es decir, como la tecnología que los trabajadores de la actualidad dirigen hacia su cuerpo y su alma para detectar e incrementar continuamente las propias capacidades. Si ello fuese acertado, o si cuanto menos lo aceptásemos de manera provisional, pasaría a añadirse enseguida que la inversión en capital humano, como cualquier otra tecnología de sí, permite el gobierno e incluso la transformación de sí mismo.

Conclusiones: empresarios de sí mismos

Los trabajadores se gobiernan y se transforman mediante la inversión en capital humano, y no sólo por la imperiosa necesidad de incrementar sus diversas capacidades, sino además porque el despliegue de esa tecnología se les presenta como la única respuesta posible ante las exigencias de una implacable economía de competencia.[14] Cada trabajador invertirá entonces siguiendo el objetivo de ser más eficaz y más competitivo, pero también teniendo la esperanza de que sus acrecentados recursos se traduzcan a la larga en acrecentados ingresos. Cada trabajador se constituirá al final de cuentas como alguien capaz de gestionarse a sí mismo, o más sucintamente como un "empresario de sí". Foucault lo expresaba en palabras breves e inquietantes: "el *homo œconomicus* que el neoliberalismo intenta reconstruir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción".[15] Nótense las diferencias y las especificidades: en lugar de establecerse como una simple y restringida institución económica, la empresa funciona como todo un modo de comportamiento; y todavía más: en lugar asumir ese comportamiento solamente durante los momentos de producción y de intercambio, los hombres lo aceptan y lo experimentan como una profunda relación consigo mismo y con el entorno:

> El *homo œconomicus* del neoliberalismo es un empresario, y un empresario de sí mismo. Lo cual es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de los análisis que hacen los neoliberales: sustituir el *homo œconomicus* socio del intercambio por un *homo œconomicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de sus ingresos.[16]

Y bien, ahora sólo queda preguntar hasta qué punto tendemos a constituirnos como empresarios de sí, hasta qué punto nos definimos como sujetos que gestionan sus propias capacidades en función de unos ingresos supuestamente más altos, e incluso hasta qué punto todo ello se encuentra demarcado y definido desde las verdades y las tecnologías del neoliberalismo. Por lo demás, y volviendo sobre los pasos de esta indagación, ya no cabe duda de que el asunto aquí planteado implica mucho más que la mera descripción de un hecho colateral y supuestamente ajeno a nosotros mismos.

Bibliografía

Becker, G., *Capital humano: un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*, Madrid, Alianza, 1983.

-----, "La naturaleza de la competencia". Conferencia pronunciada en el Instituto Universitario ESEADE, Buenos Aires, 9 de noviembre de 2000. Disponible en: http://www.eumed.net/cursecon/textos/

13 Ibíd., p. 21.

14 Los puntos fundamentales de la "economía de competencia" concebida y propuesta por el neoliberalismo norteamericano se encuentran en Becker, G., "La naturaleza de la competencia". Conferencia pronunciada en el Instituto Universitario ESEADE, Buenos Aires, 9 de noviembre de 2000. Disponible en: http://www.eumed.net/cursecon/textos/Becker_naturaleza-competencia.pdf.

15 Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica*, op. cit., p. 182.

16 Ibíd, pp. 164-165.

Becker_naturaleza-competencia.pdf.

Foucault, M., "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad". En *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 395-415.

-----, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

-----, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2008.

-----, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Buenos Aires, 2008.

Mises, L., *La acción humana: Tratado de economía*, Madrid, Sopec, 1968.

La inseguridad en el imaginario social actual. Indagación sobre su lugar en la política, la influencia de los medios de comunicación y las mutaciones en el discurso sobre el tema

Lucia Pisciottano[1] e Iván Gabriel Cicchini[2]

No creemos es una filosofía política no centrada en
torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos.

Gilles Deleuze

La seguridad, como parámetro clave del orden social, es una temática que atraviesa el discurso político. En este discurso adquiere gran protagonismo este punto nodal, a partir de él se articulan propuestas políticas, consignas y "proyectos". En las últimas décadas su contrapartida, la inseguridad, ha fomentado la legitimación de distintas medidas, siempre con el afán de ser contrarrestada. Lo que en un comienzo nos impulsa a indagar esta cuestión es la reiterada presencia del componente de la inseguridad en la política actual, como eje central de las campañas electorales.

Para pensar de dónde viene la problemática de la inseguridad y tener en cuenta la mutación que este concepto sufre históricamente, debemos tener presente que en nuestro país el enemigo interno a combatir para velar por la defensa del orden social también ha mutado sirviendo a distintas intencionalidades de los gobiernos de turno. Así, mientras que en la década de los '70 la guerra era contra la subversión y la guerrilla, en los '80/'90 el nuevo enemigo a combatir empieza a ser el delincuente (Pegoraro: 1997). El mecanismo que opera es el de la construcción de la otredad a través de la imposición de un discurso hegemónico que establece distinciones dicotómicas entre delincuentes peligrosos y buenos ciudadanos.

De esta forma, con el advenimiento y profundización acelerada de las políticas económicas neoliberales comienza a gestarse una nueva acepción de lo que se considera inseguridad. En una coyuntura de reestructuración o metamorfosis del Estado, exclusión social, creciente desempleo y mayor desigualdad, la inestabilidad impera en múltiples ámbitos, pero el mayor peligro se focaliza en el delito. De este modo se constituye un problema secundario en el peligro más grande, en la causa principal de los miedos. Este proceso va acompañado por importantes negocios como el desarrollo de la seguridad privada y la corrupción policial de diversa índole. Por otro lado, no cualquier delito es representado como el causante de inseguridad, sino que cuando se habla de inseguridad, ya sea desde la agenda política, ya desde los medios masivos de comunicación, se hace alusión específicamente al delito callejero, a la violencia en la calle (Daroqui en Daroqui, Kamisnky, Pegoraro: 2003). Es por eso que la reacción frente a la misma, en nombre de la defensa social, consta de la prevención y la represión que se expresan a través del mayor control y mayor disciplinamiento. En este marco de crisis institucional por la creciente corrupción, la respuesta que se da al aumento del delito es el fortalecimiento del sistema punitivo (Pegoraro: 1997).

Es entonces con el abandono de las políticas de bienestar, con el advenimiento de un capitalismo neoliberal globalizado que se inserta y se instala la problemática de la inseguridad en el imaginario social de un modo singular. Este fenómeno va mutando, ya que es dinámico y recibe múltiples influencias en su constitución. Sin embargo, nos enfocaremos en una variable: los medios masivos de comunicación. Estos adquieren mayor fuerza y relevancia en esta era globalizada.

Retomando a Derrida los medios masivos de comunicación se encargan en la sociedad actual de reproducir una y otra vez la información que es siempre ya interpretada. Esta información, como expresión y forma del discurso político es la reproducción de una creación fabulosa de la política, que

1 UBA. E-mail:lupisciottano@gmail.com

2 UBA. E-mail: ivancicchini89@gmail.com

deja una moraleja en la población a través de este discurso de un hacer-saber que se pretende científico, puro, objetivo cuando en realidad constituye una fábula moralizante que influye en las acciones políticas y genera miedo (Derrida). Miedo de la población a pensar en lo que puede pasar de no tener la protección de un Estado, miedo a quienes presentan como enemigos, miedo al exceso de control de la información, la direccionalidad, la censura… Es el miedo de saber que el discurso político de los medios de comunicación es un simulacro narrativo con sentido estratégico. Es un claro ejercicio de control continuo sobre la palabra y la imaginación a través de la enunciación (Deleuze: 2002). Y es por esta forma de enunciación estratégica que se empieza a delimitar la política de inclusión/exclusión. La pregunta que subyace es ¿para quién es la seguridad que se promete? y ¿quiénes deben ser protegidos y quiénes atacados?

En la arena política actual el discurso de la inseguridad asume cada vez mayor importancia, genera diversos tipos de resonancia y lleva a un aprovechamiento político y económico del miedo. El mismo se ha vuelto uno de los ítems más relevantes en la agenda opositora, como forma de desacreditación del actual Gobierno Nacional. Las implicancias políticas así como los efectos que la reproducción ampliada de este discurso generan no son pocas y es por ello que requieren atención. Se hace necesario indagar y complejizar estos efectos haciendo una lectura en clave analítica.

Junto con Derrida y desde una perspectiva foucaultiana podemos decir que el discurso de la inseguridad es un discurso con efecto de verdad, que es difundido y reforzado por los medios de comunicación que inciden en el pensamiento general y delimitan un discurso de inclusión/exclusión, que expresa las relaciones de poder. El comportamiento y los modos de pensar se ven afectados por su influjo. Además, se advierte un desprendimiento entre la "criminalidad real" y la subjetiva (Janoschka: 2005) o sensación de inseguridad, porque el discurso político subyace como una fábula que moraliza, atemoriza y disciplina. La sensación de inseguridad deviene de una representación social construida por los medios de comunicación que nutren esta representación imaginaria del miedo al delito y al delincuente (Pegoraro: 1997), construcción simbólicamente estereotipada y estigmatizante. Estas tipificaciones propias del sentido común operan reforzando al imaginario social que se instituyen desde los medios de comunicación y su imbricación con la comunicación que se da en el mundo de la vida.

Partiendo entonces de la idea de que el discurso político acerca de la inseguridad es un arma de disciplinamiento biopolítico que fomenta la exclusión de ciertos sectores de la sociedad y desplaza los problemas sociales más urgentes, lo que nos proponemos es hacer una lectura analítica de la realidad actual de nuestro país, donde las campañas políticas se construyen en base a este discurso, donde cada vez tiene más efectos en el sentido común que impera que pide más policías, más rejas, más represión, más mano dura. Nuestra propuesta es indagar en el discurso político actual en torno a la inseguridad, tomando al mismo como una fábula o simulación narrativa que se reproduce a través de los medios de comunicación fomentando el miedo y manifestándose en la sensación de inseguridad. Teniendo también en cuenta la herencia neoliberal de este discurso queremos analizar algunas de las medidas actuales desde las campañas electorales opositoras al Gobierno Nacional que buscan deslegitimarlo para vislumbrar los efectos que este discurso genera y qué sectores del entramado social se ven afectados. Junto a esto queremos identificar la incidencia que tiene esta campaña de la oposición en los discursos y políticas del gobierno. Las diferencias entre el Frente Para la Victoria y las otras alternativas electorales se van diluyendo, ya que se da un proceso de acercamiento a un consenso mínimo en las formas de encarar esta problemática.

La discusión actual en torno a la inseguridad ha traído como consecuencia el fomento de prácticas cada vez más represivas y de un control sobre ciertos sectores de la población que es cada vez mayor. Por un lado la creación de la Policía Metropolitana, el aumento de la presencia de policías en las calles, el o de parques, plazas y espacios públicos y la instalación de cámaras de seguridad en la vía pública que están exclusivamente dirigidas a controlar y vigilar ciertos ámbitos establecidos como peligrosos: plazas, calles, estaciones de tren. Por otro lado, los medios masivos de comunicación se detienen en casos particulares espectaculares que afectan con intensidad a la opinión pública y que fomentan la idea de que la la criminalidad está lejos de ser resuelta, y que es urgente resolver mediante cualquier medio este "mal social".

Otro aspecto a tener en cuenta, es que si observamos algunas estadísticas en el 2011 podemos relativizar al problema y tratarlo como algo "normal", en el sentido dado por Durkheim al término. Escudé publicó un análisis de los índices de violencia por homicidio en las distintas ciudades del mundo, donde muestra que los índices de violencia en Argentina no se comparan con los países centroamericanos, con Brasil o con EE.UU. Mientras países como Méjico, Brasil, Venezuela tienen más de una ciudad ubicada entre las primeras 50 más violentas del mundo, no hay ni una argentina. En cambio estamos primeros en el listado de "sensación de inseguridad" (Escudé: 2011). El informe fue realizado por LAPOP (Latin American Opinion Project) y anuncia que estamos primeros sobre la cantidad de personas que señalan sentirse inseguras, con un 27,47 % de los encuestados. (Escudé: 2011) Se vuelven a confirmar estos datos por las estadísticas que presenta Andrés Pérez Esquivel (2013) retomando datos de SIPREC, del 2009 y 2010 que muestran que consecutivamente el problema de la inseguridad es el primero que la población establece como urgente a ser resuelto.

En este 2013, luego de ver el resultado de las PASO observamos que las campañas construidas en torno al eje de la inseguridad han tenido gran repercusión como es el caso de Massa y, en menor medida de Narvaez. Esto llevó a que el Frente Para La Victoria, ante la pérdida de votos, adopte una campaña que parece imitar y recrear la centralidad del eje inseguridad. Tanto en los medios de difusión oficialistas como en sus voceros mediáticos-políticos la presencia del eje inseguridad adquirió mayor relevancia. Se dan múltiples indicios que la buena situación económica general que atraviesa el país favorece un desplazamiento de los ejes de la discusión política hacia temas como la inseguridad, la corrupción, etc. No obstante, los debates sobre la inseguridad están lejos de ser profundos, ya que se encara a la problemática sin tener en cuenta su multicausalidad.

Tras esto, la nueva campaña ha profundizado propuestas en torno al tema, ya que la cuestión de la inseguridad sigue siendo la primera preocupación de los votantes como muestran estadísticas publicadas recientemente en varios diarios Argentinos como *Clarín*, *La Nación* y *Página 12*.

Para lanzar la nueva campaña, el discurso sobre la inseguridad y las medidas que se deberían tomar al respecto se han extendido claramente al oficialismo que impulsó el reforzamiento de la gendarmería y abrió el debate en torno a la baja de la edad de imputabilidad incorporándolo a su agenda y a su narrativa, estimulando y nutriendo la fábula imperante que opera cada vez más en el sentido común e imaginario social. Esto conlleva un cambio importante, ya que el gobierno pasó de tener un discurso que rompía con el sentido común predominante instituido, a ser un actor fundamental en la consolidación de este imaginario social.

Como sabemos, el kirchnerismo no se ha caracterizado por una fuerte y sólida oposición en lo que va de su gestión. El discurso de la inseguridad ha buscado deslegitimarlo hasta ahora sin demasiado éxito. El porqué de este elemento es porque la instalación de un contexto inestable generaría, como ha sucedido en el neoliberalismo, un descreimiento hacia las instituciones, un debilitamiento del rol del Estado como protector de sus ciudadanos. Por eso no es menor que el mismo kirchnerismo haya incorporado a su discurso el elemento que se ha utilizado para intentar desestabilizarlo. Porque sólo tras una incipiente derrota en las PASO acepta como instalada esta cuestión que ya no se problematiza en su raíz sino que se ataca en sus efectos. La respuesta entonces es conservadora y represiva, no se condice ni es coherente con la imagen que ha construido el kirchnerismo como el Gobierno de los DD.HH., que respeta e incluye a las minorías. Esta mutación en los discursos y en las prácticas expresa un avance en la apropiación acrítica de la agenda mediática. Este cambio, se puede decir, lo impuso la coyuntura, pero expresa una renuncia o claudicación a la construcción de un discurso contra-hegemónico en torno a este problema. La adaptación pragmática al sentido común para poder ganar votos manifiesta una renuncia a la búsqueda de instituir o construir una política diferente a la que caracteriza al neoliberalismo.

La era neoliberal genera un imaginario social en donde predominan enfoques sobre la solución a la inseguridad que concuerdan con sus principales postulados. De esto se sigue que los delitos son considerados como problemas individuales; se desvincula así a la delincuencia de sus factores socio-

económicos y se reduce excesivamente la complejidad del problema. Esto motiva soluciones represivas o basadas en la mayor vigilancia y control social.

Aumentar la presencia policial, poner más cámaras de seguridad, bajar la edad de imputabilidad son las respuestas que se dan en la campaña política argentina y que siguen profundizando el régimen neoliberal de exclusión y desigualdad. Porque la policía encarcela principalmente a los pobres, porque lo que se vigila y controla de forma muy selectiva es el delito callejero, porque bajar la ley de imputabilidad fomenta el encierro que, como sabemos, no soluciona la cuestión ni aporta a la alteración de los factores estructurales.

Se repiten las medidas de principios de los '90 cuando aumentó la población encarcelada, el presupuesto policial y el gatillo fácil (Pegoraro: 1997). El sentido común pide más cárceles, más policías, más rejas, y el gobierno cede a esas demandas para recuperar adhesiones; medidas punitivas que se aplican siempre a los sectores ya marginados y excluidos, que dejan libre de vigilancia el delito de las clases altas, y el "robo legal". Los grandes medios, con sus exageraciones sensacionalistas y su bombardeo incesante de noticias policiales, son actores claves en la configuración de este imaginario social.

Esto deja en claro el rol que asumen los medios de comunicación a la hora de fomentar el pánico a través de un discurso de la inseguridad que refiere a la violencia callejera y oculta por omisión el delito institucional que es justamente el que castiga en nombre del orden social imponiendo racismo, sexismo, xenofobia, etc. Discurso de la inseguridad es al fin un discurso polivalente que tras su máscara legitima el ejercicio de poder y actúa sobre la vida y la muerte, que a través de la administración de los ilegalismos sigue reproduciendo lo que se insertó en la década neoliberal. Sigue ejerciendo un control selectivo, direccionado y permanente que es la nueva forma de dominación (Deleuze: 2002).

La inseguridad, sin dudas, es un problema concreto. Pero la forma en que se exagera, distorsiona, construye este relato sobre el problema y se instituyen las "mejores" soluciones son claramente el resultado de efectos de poder. "En efecto, el miedo al delito se nutre de las representaciones imaginarias que tenemos tanto del delito como de los delincuentes, que generalmente son producidos por los medios de comunicación en cuanto seleccionan y amplifican casos paradigmáticos."(Pegoraro:1997, 118)

Los partidos políticos progresistas y las orientaciones ideológicas más reaccionarias utilizan este problema concreto, para convertirlo en el "Problema" por excelencia. En algunos candidatos se convierte casi en la única consigna que agitan a través de diversos medios de comunicación. Lo que claramente más incide en la generación de la delincuencia, las razones económico-sociales y culturales, no se mencionan. Se suelen proponer soluciones abstractas a problemas concretos.

Estos predicadores de la paz social, la armonía, el fin de la anomia (tanto los miembros de la nueva derecha argentina como los progresistas) combinan y sintetizan diversas orientaciones ideológicas, aunque lo que comparten es la adaptación a lo que el sentido común constituido durante el periodo neoliberal (aunque podemos ubicar su origen en las dictaduras militares) y el deseo de amplios sectores demanda. Estos comparten en general un programa común para continuar con la superexplotación, acompañada de exclusión, que caracteriza a esta era de inseguridad y de multiplicación de riesgos. Posiblemente no sea correcto llamarlos conservadores, ya que muchos pretenden hacer grandes cambios regresivos para los sectores populares. Las conquistas populares post- 2001 atentan contra los intereses sin límites de importantes sectores del gran capital. Esto lleva a intensificar el énfasis en la necesidad de mayor control y en la difusión de que la inseguridad es el gran problema a resolver, posición que permite hacer importantes avances en el control de los sectores peligrosos. Al no tener un proyecto progresista alternativo, quieren disimular su proyecto reaccionario mediante la utilización de esta poderosa herramienta generadora de miedo y parálisis que anula o dificulta los debates democráticos sobre los problemas más urgentes. Por esto sostenemos que el problema de la sensación de inseguridad es más grave que la "inseguridad objetiva". Esta sensación es un enorme obstáculo para la construcción de propuestas sensatas que ataque las causas profundas de la inseguridad y no sólo algunos de sus efectos.

La inseguridad aparece como un significante vacío que va acompañado de frases como más seguridad, "un delito, un castigo", "mano dura". Cuando en el imaginario social estas frases se convierten

en posibles salidas al problema estamos ante un proceso de un avance en la creencia en soluciones mágicas. Y cuando los que proponen esto son los defensores del capitalismo más salvaje, de las mafias y de medidas excluyentes que garantizan que la ciudad se convierta en un campo de batalla en la que los individuos luchan en búsqueda de la supervivencia, entonces podemos decir que estamos ante la conformación de un proyecto que usa la inseguridad callejera para poder profundizar la inseguridad de la vida cuando tomen el control del poder estatal.

El mayor peligro no está en la inseguridad, sino en el avance de la constitución de un imaginario social que considera como solución elegir a los candidatos que tienen propuestas que tienden a profundizar el problema y nos alejan cada vez más de soluciones que mejoren de forma concreta la situación.

Bibliografía

Calzado, M. C.; Lobo, A. L. (2009) "Riesgos, subjetividades y demandas de seguridad. Reflexiones para la investigación de demandas de inseguridad en Nómadas". En R*evista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* N° 22 - Buenos Aires, Argentina.

Daroqui, A. (2003) *Las seguridades perdidas en Argumentos* - Buenos Aires, Argentina.

Daroqui, A.; Kamisnky, G.; Pegoraro, J. (2003) "Inseguridad. Conversaciones entre Alcira Daroqui, Gregorio Kaminsky y Juan Pegoraro" en *Argumentos. Revista de crítica social* N° 3 - Buenos Aires, Argentina - disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdl/collect/ar/ar-030/index/assoc/D6109.dir/3_1.pdf

Deleuze, G. (2002) *Política en Conversaciones* - pp. 185-201 Editorial Nacional Madrid, España.

Derrida, J. (2010) *Segunda Sesión en Seminario La Bestia y el soberano Vol I (2001-2002)* - Manantial, Buenos Aires.

Escudé, C. (2011) Hacia una radiografía mundial de la violencia en *Cuadernos de Seguridad* N° 14 - INEES, Ministerio de Seguridad, República Argentina - disponible en http://www.minseg.gob.ar/cuadernos-de-seguridad-14

Foucault, M. (2009) *Vigilar y castigar*. Cáp. 1 y 9. Ed. Siglo XXI.

Janoschka, M. (2005) "Discursos de inseguridad y la ciudad cerrada: mitos, realidades, barreras y fronteras de un producto inmobiliario 'perfecto'" en *Imaginales. Revista de investigación social* - Universidad de Sonora, México - disponible en http://www.imaginales.uson.mx/wp-content/uploads/no-2-julio-diciembre-2005.pdf#page=9

Pegoraro, J. (1997) "Las relaciones sociedad-estado y el paradigma de la inseguridad en Delito y Sociedad". *Revista de Ciencias Sociales* N° 9/10 - Buenos Aires, disponible en http://www.narrativas.com.ar/Apuntes/Paradigma%20Inseguridad.pdf

-----. "Violencia delictiva, inseguridad urbana. La construcción social de la inseguridad ciudadana" en *Nueva Sociedad* n° 167 - disponible en http://new.pensamientopenal.com.ar/sites/default/files/2012/11/criminologia01.pdf

Pérez Esquivel, A. (2013) - ¿La inseguridad es una realidad pero sus causas una sensación? disponible en: http://sociologia.studiobam.com.ar/wp-content/uploads/ponencias/1532.pdf

http://www.clarin.com/politica/Inseguridad-inflacion-mandan-arranque-campana_0_997700307.html

http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-228059-2013-09-01.html

Estadisticas: http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v19n40/07.pdf

http://www.sortuz.org/content/pdfs2013/1%20Calzado%20-%20Inseguridad.pdf

Avatares del biopoder en el arte de gobierno neoliberal. Consideraciones críticas sobre el *ethos* de la esperanza en Nikolas Rose

Susana R. Presta[1]

1 Introducción

A partir del siglo XVIII, se constituyen un conjunto de mecanismos por medio de los cuales los rasgos biológicos fundamentales de la especie humana, se convierten en parte de una estrategia política y una estrategia general de poder, es decir, resulta en la construcción de un biopoder (Foucault, 2007).

Actualmente, Nikolas Rose (2012) en su libro *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, sostiene que la biología ya no se plantea como destino, sino como oportunidad y esperanza. Según el autor, la consolidación de una neuroética hace referencia a una transformación en el ámbito de la ética, puesto que ésta se ha vuelto neuronal y las tecnologías de la subjetividad también lo han hecho, el yo se ha convertido en un "yo neuroquímico". En este sentido, Rose (2012) sostiene que la nueva biopolítica es la neuropolítica.

El punto de intersección será la construcción de una *ethopolítica*. Esta implica la maximización del estilo de vida, el potencial, la salud y la calidad de vida. Según Rose (2012), nos relacionamos con nosotros mismos en cuanto individuos somáticos, como seres cuya individualidad está anclada en nuestra existencia carnal, corporal, y que se experimentan, se expresan, juzgan y actúan sobre sí mismos.

El *ethos* de la esperanza se constituye como promotora de las inversiones, rentabilidades y desarrollos industriales. En este sentido, la *ethopolítica* es un intento de definir la conducta de los seres humanos actuando sobre sus sentimientos, creencias y valores, es decir, actuando sobre la ética. Resulta imprescindible, entonces, conectar el autogobierno de los individuos con los imperativos del buen gobierno. El objetivo del "buen gobierno" consiste en estimular, por la persuasión, la responsabilidad personal, el amor y el sacrificio como virtudes ciudadanas, al tiempo que el gobernante aparece como alguien que conduce a través del carisma y el saber experto (Murillo, 2006). De modo que la *ethopolítica* concierne a las técnicas por las cuales los seres humanos se juzgan y actúan sobre sí para volverse mejores de lo que son (Rose, 2012: 67). De modo similar, la *ethopolítica* no se plantea en términos del lenguaje de la justicia, el bienestar o la equidad, sino que se ocupa del valor de las diferentes formas de vida, estilos de vida, modos de vivir, y las maneras en que se deben juzgar y gobernar (Rose, 2012: 204). Por consiguiente, la biopolítica actual debe operar en las prácticas caracterizadas por la incertidumbre y la posibilidad. Rose (2012) postulará, así, una economía política de la esperanza que involucra juicios éticos normativos acerca de los usos y los fines de la vida en sí.

Nuestra hipótesis es que el arte de gobierno neoliberal se propone inaugurar una ingeniería genético-social del ser. Como parte constitutiva de esto último, se perfila la construcción de una específica ética de gobierno de sí anclada en el autocontrol de los afectos y pasiones en función de un arte de gobierno neoliberal que se caracteriza por

> la competencia, el centramiento en el cuidado de sí, la interpelación al deseo y la desigualdad como condición natural, en suma, son entonces algunos de los principios fundamentales del arte de gobierno neoliberal que reconfiguran la cuestión social (Murillo, 2010: 16).

Tanto la configuración de una ingeniería genético-social del ser como la ética de gobierno de sí que la acompaña, pueden vincularse con un cambio en el principio antropológico del *homo œconomicus* al *homo redemptori* (hombre emprendedor) vinculado al proyecto neoliberal de lograr una unidad social, moral, cultural y existencial sólida (Puello-Socarrás, 2010). La idea de emprendimiento se torna una fuerza ontológica constitutiva del proceso de mercado y la economía social y solidaria como una forma

1 IIGG - CONICET. E-mail: spresta@hotmail.com

de matizar la precarización social, la cual se produce al privilegiar el "yo" como emprendedor con el propósito de desvanecer la relación conflictiva entre trabajo (y trabajadores) y capital (y capitalistas) como opción mediadora del capitalismo real (Puello-Socarrás, 2010).

II Incertidumbre y esperanza

Como vimos, según Rose (2012), el *ethos* de la esperanza y el postulado de que la biopolítica actual opera sobre la incertidumbre y la posibilidad, nos conducen a una pregunta: ¿Qué sucedería si aquello que se intenta gobernar es el reino de lo "posible"?

El elemento de incertidumbre, de incalculabilidad, de apertura y de falta de conclusión, que se presenta ante el individuo en acto, como tensión e imprevisibilidad, resulta un componente constitutivo de la historia real (Kosic, 1991:18). Los momentos existenciales de la praxis humana, como la alegría, el miedo, la amistad, el amor, la esperanza, se convierten en arcilla capaz de ser moldeada. Sin embargo, la imprevisibilidad puede ser la fuente de resistencias que derrama sus aguas sobre el profundo lecho de un orden hegemónico que instala la incertidumbre como aspecto rector de la cotidianeidad, a la vez que se propone convertirla en un instrumento de gobierno de sí.

La incertidumbre deviene, pues, en el fundamento de toda esperanza. No se tiene esperanza y, por lo tanto, fe en lo que es y lo que fue, sino como garantía de lo que será. El sentimiento de vivir se funda en la necesidad de creer en verdades prácticas que permitan, precisamente, vivir. Y la creencia es tener-por-verdadero. La realidad social se encuentra atravesada por una cambiante constelación de fuerzas que se tensionan entre sí para asegurarse una interpretación del mundo según específicos intereses vitales. Lo que puede-ser, el ser-por-venir, se convierte en meta.

La construcción de un deber-ser ideal frente al cual nuestra existencia concreta es siempre incompleta, traza un camino espinoso entre el deber-ser que nunca llega a ser y el ser-que-somos siempre imperfecto. A lo largo de este camino, ese horizonte ideal se asienta sobre un juicio de valor según el cual aquello que tiene sentido es el mundo del deber-ser.

Una forma de evadir la angustia ante mí mismo, resulta en desplazar o fijar mis posibilidades en el ser-por-venir (potencia ficcional de la esperanza). Por consiguiente, en el sentimiento de esperanza de ser lo que no soy, la dimensión temporal se torna central en la construcción de relaciones de poder.

En este sentido, consideramos que se establece una economía política de los afectos: la extensión del plano económico como principio de inteligibilidad de lo no-económico (afectos rentables en términos económicos). Se construyen, pues, formas de regulación y autorregulación de los afectos para reconfigurarlos, reencauzarlos y transformarlos en términos de rentabilidad económica. De allí, la necesidad de inducir a los sujetos a transformarse en "emprendedores", es decir, capaces de gestionar su propia vida.

La construcción de un sujeto emprendedor no puede desligarse de las transformaciones en los procesos socioeconómicos que implicaron reestructuraciones en los procesos de producción capitalistas y las políticas neoliberales, descargaron los efectos de las crisis de los '70 en la clase trabajadora y en los países del llamado "Tercer Mundo", especialmente, en Latinoamérica. Dichas transformaciones desplegadas a lo largo de la década del '80, terminan por consolidarse con la introducción de las "recetas" del denominado Consenso de Washington (década del '90), y la profundización del modelo neoliberal, que trajeron consigo la reformulación del Estado, privilegiando la lógica de la competencia, el mercado como regulador de los distintos órdenes sociales, la concentración económica, privatizaciones, el ajuste, la precarización del empleo, la caída del salario, el desempleo y la desigualdad social. Como consecuencia, desde mediados de la década del '90 en adelante, el conflicto social se recrudece y profundiza.

En este nuevo escenario, frente al supuesto del "hombre económico", racional y calculador de los neoclásicos angloamericanos, comienza a perfilarse el lugar hegemónico la escuela austríaca. En este sentido, se produce un relativo abandono del supuesto de "hombre económico (puro)" hacia nociones más funcionales, ajustadas y versátiles como el "emprendimiento", la figura del empresario y

la racionalidad creativa (Puello Socarrás, 2010). Consideramos que la idea de "hombre emprendedor" se constituye como una forma de gestionar el conflicto social a partir de nuevas formas de gobierno de la fuerza de trabajo.

Podemos pensar que la ética de gobierno de sí se fundamenta en un énfasis puesto en el planteamiento de preceptos sobre una supuesta base biológica común a los seres humanos como especie en clave de mecanismos de adaptación y selección. Por tanto, la justificación de la ética seria la satisfacción de fines adaptativos del individuo y de la especie. Asimismo, determinados sentimientos como la simpatía, la compasión, la solidaridad devienen universales y, por ende, se descartan los condicionantes históricos concretos que atraviesan la propia existencia de los sujetos. Las formas de interpelación ética se basan en la capacidad de cambiar las formas de percepción del mundo objetivo, es decir, en el gobierno del poder-ser.

Por consiguiente, la racionalidad de gobierno neoliberal cultiva un arte de construir conceptos contradictorios que unen y afirman ideas contrarias, por ende, éste arte requiere instaurar la creencia de que dichos conceptos son verdaderos. Así, egoísmo/generosidad, solidaridad/competencia, ambición/austeridad, no sólo coexisten de modo contradictorio, sino que también, son investidos de un carácter universal, transhistórico, es decir, se considera que los sujetos "naturalmente poseen" estos afectos o valores, o bien, al menos se encuentran en ellos de modo "incipiente". En consecuencia, si pensamos en términos de formas de construcción de relaciones de poder, es posible considerar un proceso de ontologización del poder. El arte de gobierno neoliberal podría combinarse con el ejercicio de un ontopoder, es decir, el ejercicio de poder en relación al poder-ser de los sujetos, por lo cual el interés estará puesto en encauzar el potencial afectivo de los mismos en función de fines específicos. Sin embargo, no sólo se trata de utilidad en términos económicos, sino que la construcción de un ontopoder es un intento por controlar ese elemento de incalculabilidad, de incertidumbre propio de la historia real y de la praxis humana. Se instaura una incertidumbre planificada con el fin de amordazar la imprevisibilidad propia de las prácticas sociales y, así, contener dentro de límites previsibles los riesgos y conflictos.

III A modo de reflexión final. Transformaciones del biopoder en el arte de gobierno neoliberal

Según Rose (2012), el ser humano se ha vuelto por completo una mercancía -no sólo hablamos de su fuerza de trabajo, sino de sus tejidos, material genético hasta sus cualidades intelectuales y afectos. El ser humano remite, en este sentido, a una continuidad evolutiva darwiniana entre animal-hombre, a partir de la cual la cultura y la historicidad de la praxis social quedan subsumidas a las dimensiones biológico-fisiológicas de la constitución del cerebro humano y sus representaciones del cuerpo. De esta manera, podemos aventurarnos a plantear la construcción de una dimensión bio-ontológica, a partir de la cual sentimientos, afectos, cualidades y aptitudes humanas pueden ser explicados en relación al nexo que conecta el cerebro humano con la cultura siendo, a su vez, el surgimiento de las formas culturales un resultado de la selección natural en el marco de los procesos evolutivos de la especie humana y, por ende, universales y genéricos. De allí que la cuestión del poder queda desplazada por la cuestión de la potencia: ser humano, en este marco explicativo, es ser-en-potencia, es lo que puede ser-mejorado a través de mecanismos de adaptación y selección (o términos de competencias socio-biológicas).

Los planteos de Rose (2012) pueden traducirse en una genética del ser -descarte de la constitución histórica del sujeto, como parte de los procesos históricos concretos, para transformarlo en un producto genético, es decir, en un resultado de su herencia genética susceptible de ser intervenido y modificado con miras de investir de un carácter ahistórico a determinados afectos y pasiones del ser humano-. Por eso no importa lo que sujeto es, lo que debe ser, sino lo que puede llegar a ser a partir de toda una serie de intervenciones que no sólo refieren a los cuerpos sino también a los procesos de construcción de subjetividades.

Las prácticas, en tanto históricamente construidas, guardan relación con la amplitud de lo posible para los sujetos respecto de sus propias historias y la de aquellos con los cuales se vinculan. Sin embargo, la genética del ser desmenuza y opera sobre la configuración de cada cualidad, cada afecto e

intenta borrar de un solo golpe la historicidad de los sujetos y controlar el elemento de incalculabilidad de la praxis humana. Si el desorden sólo existe dentro del cerebro individual y sus procesos, los seres humanos interpretarán su malestar y conducirán una vida que les permita sobrellevarlo o aceptarlo. Nos abandona, así, con un "yo" completamente abstracto.

La conjunción de los desarrollos de la potencialidad genética y de la potencialidad subjetiva y social del ser humano parecen haber puesto, una vez más, sobre la mesa el viejo debate antropológico entre "Naturaleza y Cultura": el determinismo biológico y el determinismo cultural, ambos considerados como falacias metodológicas. Los desarrollos de las neurociencias tratan de explicar teleológicamente el modo en que los sujetos perciben, significan y ordenan la realidad concreta con miras al imperativo de la creación de una nueva civilización. No obstante, dado que se parte de la dimensión cultural en tanto desfasada de la dimensión biológica, el cambio o ajuste requiere estrategias de gobierno que operen sobre el poder-ser de los sujetos. El doble juego entre lo innato y lo universal provoca, entonces, la ontologización de determinados comportamientos, valores y sentimientos como "motor civilizatorio" de la humanidad. Se aniquila la historicidad de los sujetos sociales, el carácter impredecible e incalculable de sus prácticas y sus pasiones, puesto que en definitiva, el fin último del ser humano se reduce a responder a su "naturaleza" biológicamente determinada en términos de los procesos evolutivos de la especie. Este es el meollo del ejercicio de un ontopoder y su dimensión, a nuestro entender, constitutiva: una ética del gobierno de sí.

En este sentido, la pretendida homogeneidad biológica que no puede lidiar con la diversidad cultural. La "natural concordancia de intereses" resulta estorbada por las heterogéneas dinámicas culturales. De modo que el gobierno del poder-ser tiene como intención el gobierno de la imprevisibilidad, la incalculabilidad de la praxis humana.

Bibliografía

Foucault, Michel (2007) *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: FCE.

Kosic, Karel (1991) *El individuo y la historia*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.

Murillo, Susana (2006) "Banco Mundial, Estado, mercado y sujetos en las nuevas estrategias frente a la cuestión social", en *Cuaderno del Centro Cultural de la Cooperación*, Nº 70, pp. 11-38.

----- (2010) "La nueva cuestión social y el arte neoliberal de gobierno". Ponencia presentada en Jornadas Nacionales de Ciencia Política. Panel: "Democracia, cuestión social y políticas sociales". Universidad Nacional de Rosario. Facultad de Ciencias Políticas, Rosario, 20 de octubre de 2010.

Puello-Socarrás, José (2010) "Del *homo œconomicus* al *homo redemptori*: Emprendimiento y Nuevo Neoliberalismo". *Revista Otra Economía*, Volumen IV, N° 6, 1° semestre, pp. 181-234.

Rose, Nikolas (2012) *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Buenos Aires: Editorial Unipe.

El Neoliberalismo y las Tecnologías del yo en los discursos prescriptivos sobre los modos saludables de alimentación

Cecilia Quattrucci[1]

> Todavía hay líneas de fuga en la lucha con el cuerpo y con la salud que pueden tomar formas más compatibles con la historia de nuestras vidas y en armonía con un otro ethos. Y eso, porque hay tantos modos posibles de ser saludable como de ser humano.
>
> Bagrichevsky, Marcos, *Do 'corpo saudável' que se (des)constitui: imperativos moralizantes rumo à saúde persecutória*

Introducción

El presente trabajo no pretenderá desplegar un desarrollo teórico extenso ni mucho menos realizar un recorrido ordenado por definiciones que finalmente resulte en un análisis exhaustivo y novedoso sobre la temática que aquí nos convoca, más bien, lo que estas líneas pretenden es compartir y contagiar el interés por un problema, una preocupación que invita a la reflexión, reflexión que brota del hecho mismo de transitar diariamente por las paradojas de aquellos discursos que se inscriben como sucesos en nuestros cuerpos y que nos constituyen como sujetos históricos portadores de la visión del mundo de nuestra época. En tal contexto, se nos presenta como necesidad indagar aquellos discursos que, desde nuestro punto de vista, nos han conducido y nos conducen cada vez más a reconocernos como sujetos productores de un estilo de vida y a prestar especial atención a los cuidados diarios que cada uno efectúa sobre su salud. Aquellos discursos a los que no referimos, y nos referiremos en reiteradas ocasiones, son los actuales discursos ligados al cuidado del cuerpo y la salud, haciendo foco especialmente en los que se dirigen a los modos de alimentación, sobre ellos y sobre su exponencial expansión en los medios de comunicación es que se dirigirá nuestra reflexión. Para ello, concebimos a la alimentación en tanto fenómeno que excede ampliamente la perspectiva biológica o nutricional y que constituye un fenómeno histórico social profundamente naturalizado, desde el cual es posible analizar mecanismos constitutivos de nuestra sociedad, a la vez que cuestionar o al menos repensar el estatuto de verdad irrefutable y universal que la noción de "vida saludable" detenta por estos días.

De tal modo, se buscará mover el foco de la alimentación del lugar de problema individual y abordarlo entonces como problema político. En este sentido, es que resulta pertinente definir la alimentación como una experiencia, entendida esta última en tanto "correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad" (Foucault: 2008: 10). En la misma línea consideramos necesario situar el imperativo de la vida saludable en un horizonte más amplio, esto es, desde las tecnologías del yo que propone el neoliberalismo como tecnologías constitutivas y constituyentes de una subjetividad contemporánea específica.

1.

Los estudios de Michel Foucault acerca de la "gubernamentalidad neoliberal" describen la manera específica en que se presenta esta nueva forma de gobernar las conductas de los otros y la de uno mismo. El objetivo propuesto por el discurso neoliberal se centra en la transformación del ambiente a través de la acción gubernamental con el fin de propiciar la diseminación de la forma empresa al conjunto de la sociedad, es decir, en la generación de conductas empresariales múltiples y vinculadas entre sí. Para Foucault, aquí se pone en juego la concepción específica que sostienen los neoliberales acerca del

1 Universidad de Buenos Aires. E-mail: ceciliaquattrucci@hotmail.com

mercado. Éste no consistirá en un fenómeno natural y espontáneo que se genera en el devenir de su juego mismo, sino que, por el contrario, requerirá de una gubernamentalidad indefinidamente activa para poder existir. Específicamente, la intervención gubernamental estará fundamentada en la producción una serie de condiciones necesarias para que la vida económica funcione y se desarrolle sin obstáculos, condiciones que, como tales, no se generarían espontáneamente en el juego mismo del mercado. Aquella acción gubernamental no sólo resultará tanto o más activa que en otros sistemas, sino que además estará dirigida hacia un nuevo lugar de intervención. El gobierno deberá, entonces, intervenir en la sociedad misma para que la competencia de mercado pueda cumplir el papel de regulador económico y social. Así pues, se tratará de un gobierno de sociedad "que hará precisamente de la sociedad el blanco y el objetivo de la práctica gubernamental" (Foucault: 2008: 180).

En lo que respecta al campo de acción que alcanzará esta gubernamentalidad con sus intervenciones, Foucault menciona que la biopolítica neoliberal no se limita al juego de variables biológicas tales como el nacimiento, la muerte y la enfermedad, sino que se trata de una intervención mucho más imperceptible y extendida, una intervención molecular Foucault: 2008). Decisiones cotidianas como las relativas al cuidado del cuerpo y la salud -esto es, la selección de la comida, los ritmos de vida adecuados, el rechazo de hábitos nocivos como el cigarrillo, entre otras tantas-, quedarán bajo la órbita de injerencia de este gobierno de la vida íntima de las personas. "Decisiones cotidianas que se convierten en estrategias económicas orientadas a la optimización de sí mismo como máquina productora de capital. Hablamos, pues, de una biopolítica que, mediante la multiplicación de la forma empresa hacia ámbitos no económicos, tiene como objetivo el gobierno de la intimidad" (Castro-Gómez: 2010: 208).

En efecto, para Foucault, el discurso neoliberal se propone romper con la dicotomía entre lo económico y lo social -como lo sostenía el discurso liberal clásico, "no se trata ya de movilizar lo social mediante la economía, sino de hacer de lo social una economía [...]. El programa del neoliberalismo norteamericano radica, pues, en la molecularización de la forma-empresa" (Castro-Gómez: 2010: 202). Aquí, la lógica de la empresa constituye al sujeto económico de la sociedad neoliberal, presentándose como un modelo de la existencia misma. La generalización de semejante modelo implica que la totalidad de la vida del individuo -incluyendo su relación con su entorno, la familia, la pareja y esencialmente consigo mismo- se convierta en una suerte de empresa múltiple y permanente, de modo tal que, una vez instalada la forma-empresa en la vida personal de todos los agentes, cada uno se vuelva responsable de su gestión y se convierta así en sujeto moral (Foucault: 2008). En suma, para Foucault, en el gobierno de la vida íntima interviene la articulación de una serie de técnicas de gobierno sobre la conducta que deben ser estudiadas en su singularidad" (Castro-Gómez: 2010: 209-201).

II.

Desde nuestra perspectiva la alimentación, esto es, el modo de concebirla, de llevarla a cabo y el lugar que le es adjudicado por los valores legítimos vigentes en las sociedades occidentales contemporáneas, pone en juego un modo específico de relación consigo mismo. En otras palabras, una tecnología del yo que constituye y transforma el alma y el cuerpo de los sujetos (Foucault: 2008).

En tal contexto, Paulo Vaz y Mariana Pombo proponen pensar esta articulación de técnicas de gobierno a través del estudio de los discursos mediáticos sobre factores de riesgo, adjudicando al dispositivo de los medios de comunicación un papel fundamental en la construcción de una nueva subjetividad contemporánea (Vaz y Pombo: 2007). A partir de este análisis, logran establecer un nexo entre los medios de comunicación y la medicina que constituiría el punto de inflexión en la historia del cuidado de la salud desde el cual sería posible pensar las formas que adquiere dicho cuidado en la actualidad. En esta línea, los autores sostienen que el conocimiento médico que disemina información acerca del cuidado de la salud en los medios de comunicación debe ser analizado en su relación con el concepto de responsabilidad, pues, identifican en los discursos mediáticos sobre los factores de riesgo una dimensión moralizante, en el que el individuo resulta víctima de sus propios comportamientos inadecuados -el colesterol alto es causado por el consumo de grasa, el cáncer de pulmón por fumar, etc.

Esta singular manera de posicionar al individuo, lo invita a la acción, lo invita a intervenir por sí mismo en el cuidado adecuado de su salud, pues, "el discurso establece aquí la posibilidad de una distinción social: entre los que saben y los que no saben cuidar de sí mismos" (Vaz y Pombo: 2007: 146). La cuestión residiría entonces en comprender los mecanismos a través de los cuales estos discursos definen el modo en que las personas conciben y administran sus capacidades para hacer frente a los placeres cotidianos, de forma tal que el futuro les aparezca como cognoscible, calculable y dependiente de sus acciones.

Sostendremos aquí, que es posible observar en nuestra época el surgimiento y la diseminación exponencial de una serie de saberes y discursos acerca de la vida saludable y, en especial, acerca de uno de sus componentes fundamentales, la alimentación saludable. El pronunciamiento de una ligadura inquebrantable y necesaria entre alimentación, ejercicio y salud se ha convertido en una evidencia de la cual se nutren numerosas investigaciones y que, a su vez, es objeto de congresos, talleres, programas de televisión y radio, seminarios, tesis, leyes, etc. Asimismo, publicidades, revistas, portales web especializados en alimentación, salud y calidad de vida, secciones temáticas en casi todos los diarios, se ocupan de la cuestión: prescriben el peso ideal a alcanzar, la cantidad y calidad de alimentos a consumir y la actividad física diaria a realizar, los consumos que se deben abandonar, en fin, el conjunto de hábitos que es debido adquirir para llevar una vida saludable, ese conjunto de hábitos que delinean y popularizan la nueva injuria moral de nuestra época: llevar una vida no saludable. Sin embargo, puede que este vasto espectro de insistentes sugerencias resulte aún insuficiente para un autocontrol exhaustivo, es por eso, que actualmente es posible además utilizar algunas de las tantas aplicaciones para computadoras o dispositivos móviles[2] que permiten llevar un registro detallado de cada alimento ingerido, la cantidad específica, el tipo de cocción, la hora del día en que fue consumido, lo mismo con las bebidas y por supuesto la fórmula estaría incompleta sin un conteo de movimientos diarios -pudiendo escoger para su registro desde actividades físicas tradicionales, km caminados, a paso lento, medio, ligero, tiempo de trote, deportes varios, etc. como horas dormidas, horas (y minutos, claro) trabajando en una oficina, realizando tareas del hogar y demás- todo cuenta a la hora de calcular cuántas calorías y nutrientes (grasas, azúcares, fibra, proteínas, etc.) gasta uno por día y cuántas (y de qué calidad, composición y procedencia) debe consumir, proponiendo además mensajes motivadores para no caer en la imprudencia de abandonar el debido autocontrol. Bagrichevsky denomina a este fenómeno contemporáneo como un estado de (auto) vigilancia permanente, que busca prevenir la condición de riesgo propia de nuestra época –tal como lo manifiesta la lógica de la epidemiología de los factores de riesgo- que persigue y condena los más variados hábitos cotidianos, evidenciando o alertando acerca de sus supuestas vicisitudes. En esta línea el autor se arriesga a definir al cuidado de la salud como el lugar de la prudencia individual posmoderna (Bagrichevsky: 2007).

> Si tales discursos representan modos de pensar, escribir, hablar sobre la salud y sus prácticas, es necesario situarlos en determinados momentos históricos y saber las razones por las cuales se legitiman al acompañar y ajustarse al orden económico, político y social en el que son generados, sustentados y replicados (Almeida Filho: 2009: 326).

Frente a lo anterior, es posible afirmar entonces que los discursos sobre la alimentación saludable que promueven una "buena calidad de vida", buscan interferir en las decisiones individuales a través de la difusión de información acerca de la importancia y los métodos para alcanzar estilos de vida saludables, así como también, de los riesgos físicos y morales de no hacerlo. A juzgar por la extensión en la difusión de aquellos relatos vivenciales, explicaciones científicas y recomendaciones que nos hablan sobre aspectos de la vida cotidiana antes considerados banales -como alimentación, bebida, tabaco, comportamiento amoroso- todas las esferas de la vida parecieran ser sumamente relevantes para el correcto autocuidado de la salud. Esa necesidad de constante (auto)atención podría estar indicando que la salud se ha convertido en el valor guía más alto a la hora de orientar nuestras acciones cotidianas, o bien podríamos decir, a la hora de gestionar nuestra existencia. En consecuencia, casi ningún hábito de la vida actual puede escapar al conjunto de estrategias de control presentes en los dispositivos que habitan

2 Véase por ejemplo, Fitbit: http://www.fitbit.com/ar, myfitnespal: http://www.myfitnesspal.com/, Calorie Counter: http://caloriecount.about.com/, FatSecret argentina: http://www.fatsecret.com.ar/, entre otras.

nuestros deseos, transformando estos hábitos en obligaciones morales sujetas a la responsabilidad personal (Bagrichevsky: 2007).

Específicamente las prácticas discursivas vinculadas con la "alimentación" se despliegan como las depositarias de las más extendidas prescripciones que generan efectos significativos en la vida cotidiana, dictando modos subjetivos de conducirnos, alimentarnos y relacionarnos (Bagrichevsky: 2007). Discursos que nos permiten pensarnos a nosotros mismos como detentores de ciertas cualidades y ciertos hábitos que nos acercan o alejan de una vida saludable, al tiempo que nos incluyen o excluyen de la posibilidad de exponernos a algún riesgo, aun cuando esta segunda opción se vuelva realmente inalcanzable. Pensarnos y (auto)gestionarnos entonces según nuestros niveles de colesterol (elevados o no según rango aceptado como normal o aceptable), según los kilos que nos separan del "peso saludable" (en los términos del parámetro que delimita el índice de masa corporal), según la actividad física diaria que practicamos, la cantidad de calorías que diarias que consumimos, los gramos de fibra que incluimos en nuestra alimentación, las porciones de frutas y verduras diarias que consumimos -y la enumeración podría continuar hasta el absurdo. En síntesis, pensarnos y autogobernarnos como sujetos atravesados por verdades que definen las categorías y los modos de reconocernos en tanto tales, categorías y parámetros a través de los cuales miramos y juzgamos el mundo y a nosotros mismos.

III.

El estado de cosas mencionado merece sin duda una profunda reflexión que se sitúa en el espesor mismo de nuestra subjetividad, por donde nos encontraremos transitando a cada momento en que intentemos abordar la alimentación como una cuestión política. Entonces, diremos que la alimentación debe ser analizada como un "foco de experiencia" en el que se da la articulación de tres elementos que lo constituyen: las formas de un saber posible, las matrices normativas de comportamiento para los individuos y los modos de existencia virtuales para sujetos posibles (Foucault: 2011: 19). Parafraseando a Foucault, la alimentación es una experiencia a partir de la cual se constituyen una serie de saberes (médicos, epidemiológicos, psicológicos, populares, entre otros), una experiencia que prescribe un conjunto de normas de comportamiento y una experiencia que define la constitución de cierto modo de ser sujeto saludable frente, y con referencia, al sujeto no saludable (obeso, hipertenso, sedentario, fumador, etc.) (Foucault: 2011).

En suma, lo que se ha intentado aquí fue reflexionar acerca de los discursos vinculados con la alimentación, no en tanto descripción de una serie de discursos vigentes y de los conceptos utilizados en ellos, sino que más bien, estas líneas intentaron ser el puntapié inicial de un pensamiento crítico sobre nuestras propias concepciones y creencias acerca del individuo saludable de la sociedad contemporánea. La cuestión reside entonces en dar cuenta del alcance de los discursos sobre la alimentación saludable, destacando que no actúan como una simple ideología con la cual es posible acordar o no, sino que imprimen su sello en la forma de estar en el mundo de una época. En este sentido, proponemos hacer el ejercicio de pensar hasta dónde sería posible pensar de otro modo; en otras palabras, poner en cuestión, o al menos reflexionar, acerca de lo evidente de los discursos sobre alimentación saludable.

Para cerrar, señalaremos que esta breve exposición acerca del lugar que ocupa la alimentación en nuestras vidas, nos deja planteadas algunas preguntas sencillas de enunciar, aunque, al mismo tiempo, complejas de responder, a fin de continuar reflexionando sobre la temática propuesta: ¿Por qué ser saludables?, ¿Qué implica tener una alimentación saludable y quién o qué lo determina?, ¿Hay una sola forma de ser saludable? ¿Quiénes son saludables y quienes no?, y en todo caso, ¿Qué son aquellos que no son saludables, enfermos, anormales, imprudentes, individuos en riego?

En suma, los interrogantes abiertos nos invitan a indagar sobre los elementos de la racionalidad que constituye el nuevo marco valorativo de la conducta alimenticia y del control corporal, así como de toda una moral ligada a la autogestión de la salud.

Bibliografía

Almeida Filho De, Naomar (2009): Luis David Castiel, José Ricardo Ayres, "Riesgo: concepto básico de la epidemiología", Salud Colectiva, Buenos Aires, 5(3):323-344.

Bagrichevsky, Marcos (2007): "Do 'corpo saudável' que se (des)constitui: imperativos moralizantes rumo à saúde persecutória?", palestra proferida durante o XV Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte/ II Congresso Internacional de Ciências do Esporte.

Castiel, Luis David (2010): *La Salud persecutoria: Los límites de la responsabilidad*, Buenos Aires, Lugar Editorial.

Foucault, Michel (1992): *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta.

----- (2006): *Seguridad, Territorio, Población*, Buenos Aires, FCE.

----- (2008): *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE.

----- (2008): *Las tecnologías del yo*, Buenos Aires, Paidós.

----- (2011): *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, FCE.

Vaz, Paulo; Pombo, Mariana y otros (2007): "O fator de risco na mídia", *Interface - Comunic, Saúde, Educ*, v.11, n.21, p.145-63.

Vicente Pedraz, Miguel (2007): "La construcción de una ética médico-deportiva de sujeción el cuerpo preso de la vida saludable". *Revista Salud pública de Méxic*o, versión ISSN 0036-3634, Vol. 49, Nº. 1, p. 71-78.

La gestión en la educación como tecnología neoliberal de gobierno

Julio Cesar Sepúlveda[1]

Se dice que las nuevas generaciones
serán difíciles de gobernar. Así lo espero.

Alain, *Propos sur l'éducation*

Introduciendo el concepto gubernamentalidad, a manera de grilla de inteligibilidad para su analítica del poder, Michel Foucault dio solución a algunos problemas teóricos que no podían ser abordados con el concepto de biopolítica. Con este nuevo concepto, colocaba en el centro las cuestiones referidas a la conducción de la conducta, tanto si esta conducción le venía de afuera al sujeto como si era realizada por el sujeto mismo (Castro-Gómez, 2011).

El concepto de biopolítica, en muchos estudios sobre la educación, ha sido usado para dejar en evidencia cómo esta, en el ámbito de las sociedades disciplinarias se constituyó en una práctica dirigida tanto al gobierno de los cuerpos como al de las poblaciones. Cuando en el contexto de la racionalidad política neoliberal, abordamos ese mismo objeto, ya no nos enfrentamos al fenómeno de la reproducción biológica de la especie llevada a cabo través del disciplinamiento de los cuerpos y la administración de esa vida por parte del Estado; de lo que ahora se trata, es de la gestión del capital humano. Dicha forma de gobierno requiere para su implementación, de la creación de un medio en el que los sujetos se comporten como empresarios de sí mismos, a ese mismo medio es al que desde distintos campos de saber se ha dado en llamar mundo liquido (Bauman, 2005), medio en el que la vida está prendada de la desregulación, la liberalización de los mercados, la precariedad y la incertidumbre constantes propias de la no solides; un mundo de proliferación de identidades y de la aparición de un individuo apoyado solamente en sí mismo (Ehrenberg, 2000).

La analítica de la gubernamentalidad, se interroga por las complejas relaciones de saber y de poder que han hecho posible que seamos lo que hoy somos. El diagnostico de nuestro presente que arroja esta analítica, señala que en nuestra sociedad, compuesta no de individuos, ni de colectivos, sino de mercados; por encima de la forma Estado domina la forma empresa. Así, en un capitalismo que no es de producción sino de marketing, el interés de las tecnologías neoliberales de gobierno apunta a que los sujetos inviertan sobre sí mismos con el objeto primordial de aumentar su capital humano (Foucault, 2007). Si en las sociedades disciplinares, la educación se proponía la formación de un sujeto políticamente dócil, en las sociedades de control, el gobierno sobre la molecularidad de la vida se manifiesta en técnicas de conducción empresarial, siéndole consustancial la formación de sujetos devenidos clientes, quienes autónomamente en un supermercado de ofertas habrán de ser capaces de elegir a conveniencia la mejor opción. Una educación pues, para la adquisición de competencias como parte del equipamiento necesario con el cual navegar en el imprevisible mundo del mercado.

Si bien al neoliberalismo le es inherente el repliegue del Estado o, si se quiere, su desentendimiento en cuestiones en las que antes fue fuertemente responsable, esto no significa que haya abandonado su función de gobierno, de lo que si se trata es de una transformación de las tecnologías por él empleadas; la entidad centralizada del poder muta cada vez más hacia el empoderamiento de instituciones descentralizadas, compuestas por sujetos que ejercen su libertad individual. Cambio entonces en la forma de gobernar y en la forma de producción de la subjetividad de los gobernados, ya no con preponderancia del disciplinamiento de los cuerpos, ahora a la manera del control autoregulado de sí mismo. Lo que ayer se administraba ahora se gestiona, esto es, se prevé, se planifica, se verifica, y se interviene en el proceso, y si hecho esto los resultados no son los esperados, el gestor hará lo necesario para que lo sea, es decir, procurará crear las condiciones para que tal acción sea posible.

1 UNLa. E-mail: sepulvedajulioc@yahoo.es

En este contexto, podemos señalar que el neoliberalismo desde la analítica de la gubernamentalidad propuesta por Foucault, ha de entenderse como "una tecnología de gobierno sobre la conducta económica y moral de los hombres" (Castro-Gómez, 2010).

A la sociedad, nos dicen, "le urge crear un sistema de gestión eficiente y estable, en el que la evaluación, la supervisión y la rendición de cuentas sean procedimientos habituales y confiables"(OEI, 2010). En este sentido, un análisis de la racionalidad política presente en los discursos y las prácticas educativas, deberá mostrar los cálculos tenidos en cuenta para gobernar la población, en otras palabras, habrá de mostrar las estrategias de intervención sobre los gobernados por parte de quienes les gobiernan. En esta ocasión, nuestra atención se centrará en varios de los enunciados que, sin ser exclusivamente usados en este campo, acompañan la gestión escolar. Realizaremos entonces, una breve descripción de algunos de ellos, señalando elementos presentes en su definición, la justificación de su presencia y las prescripciones que se hacen para su implementación. Algunas consideraciones finales servirán a manera de cierre.

1 La gestión escolar y sus enunciados

Desde luego no son todos, pero entre los principales enunciados, que a manera de punto de arranque configuran los discursos sobre la gestión escolar, podemos señalar, sin que su enumeración sugiera ningún orden de prioridad: la participación, el consenso, la innovación, el liderazgo, la calidad, la eficiencia y la flexibilidad. Términos todos, no con poca frecuencia, inmersos en la literatura que tematiza los aspectos que la educación y la escuela, se dice, deben enfrentar en la sociedad contemporánea.

Considerando que la empresa es el modelo más eficiente y competitivo para organizar la producción y los servicios en una sociedad de mercado, la escuela, se ha pensado, debe organizarse como una empresa prestadora de servicios educativos donde la productividad y la eficiencia sean los principales criterios para la toma de decisiones. La eficiencia se torna así imperativa para la gestión escolar se vuelve uno de sus postulados orientativos, y se constituye en parte de su cultura institucional, a la vez que la maximización, su preocupación y fin general.

Por esta misma vía, la flexibilidad en la gestión escolar está encaminada a atacar la forma rígida que caracteriza el viejo modelo de administración instaurado en las instituciones educativas, se flexibiliza entre otras cosas la toma de decisiones permitiendo la construcción de alternativas diversas, lo que trae aparejado una fluida ejecución de las acciones en un ambiente de promoción de la creatividad, de lluvia de ideas y de actitudes positivas que brindan las bases de unas estructuras organizativas que se pretenden menos verticales. Para la flexibilidad, se requiere el replanteamiento constante de las ideas, el entendimiento de un mismo problema desde distintos puntos de vista, y, no menos importante, la descentralización en la toma de decisiones. Para nuestro contexto "Cepal y Unesco han planteado que en muchos países iberoamericanos los establecimientos educacionales se encuentran excesivamente centralizados, manteniendo las decisiones más relevantes de direccionamiento en el nivel central de la estructura estatal". La propuesta según lo plasmado en el proyecto Metas Educativas 2021, es "avanzar hacia un funcionamiento más descentralizado, ágil y flexible. El objetivo es dotar a las escuelas de mayor autonomía pero dentro de un marco común y compartido por la comunidad y con un apoyo constante de la administración educativa responsable" (OEI, 2010).

Junto con la diversidad, la creación y el cambio, la innovación se ha constituido en otro de los términos que prescribe el horizonte de futuro al que se debe tender; para las reformas educativas es su deber ser. Los diagnósticos generalizados de crisis de las instituciones, entre ellas la escuela, la han impelido a su cambio e innovación ya que en virtud del cambio social la educación debía realizar sus propios proceso de adaptación y ajuste (Grinberg, 2008). Se entiende entonces, que para la gestión educativa se requiera de la innovación en tanto se concibe que la "única forma de mantener con vida una institución es dejar que la gente creadora promueva el cambio. La institución que lo hace todo según los reglamentos y ahoga la creatividad, carece de flexibilidad. Los elementos innovadores de la creatividad son la esencia misma de la vitalidad del sistema de una institución" (Martín, 2002). Consecuentemente, el cumplimiento de las metas que una institución educativa se propone dependerá de la atención que

preste a la innovación como parte fundamental de la gestión de cara a una sociedad en constante cambio que exige su perpetua actualización.

Otra de las preocupaciones, y una tarea a cumplir mediante la implementación de la gestión en la escuela, es transformar la forma en la que en las instituciones educativas se ejerce la autoridad. La meta: erradicar las rancias prácticas coercitivas tan caras al viejo modelo escolar. Así las cosas, procurar la instauración de un tipo de autoridad democrática que bajo la forma del liderazgo promueva la participación de los subordinados, o bien a través de sus sugerencias, o de sus posturas críticas, cuando no, por la delegación de la autoridad. Y esto, porque una buena conducción genera un marco favorable y una mejor alineación de las escuelas en torno a un objetivo común. Para hacer de la escuela una comunidad educativa y reconocer que su principal objetivo es el aprendizaje y la adquisición de conocimientos de sus alumnos, no hay forma de lograrlo sin la existencia de un liderazgo fuerte dentro del establecimiento educacional que se oriente al ámbito pedagógico. De ahí la urgencia de líderes que legitimados desde el interior de la escuela puedan conducir tanto los aspectos administrativos y de gestión, como los aspectos pedagógicos. La labor de estos líderes será que la escuela se convierta en una comunidad educativa con proyecto propio. (Trucco, 2005).

No solo entonces se persigue la construcción de una nueva forma de autoridad en la institución educativa, también, la instalación de la necesidad de la formación de líderes que habrán de afrontar los desafíos de la nueva sociedad. Ahora bien, si al liderazgo le es inherente el lograr influir y llevar por buen cause los fines propuestos; esto requerirá de un cierto mecanismo, el consenso, mediante el cual se legitimen y se tengan como válidas las acciones puestas en prácticas por quien hace las veces de líder.

II Consideraciones finales

Como señala Stephen Ball, "La gestión es una tecnología teórica y práctica de racionalidad orientada a la eficiencia, la viabilidad y el control. Constituye un medio para un fin y quienes en ella participan también son medios. Representa la burocratización de la estructura de control a través de las descripciones de tareas, relaciones lineales de gestión y el establecimiento de flujos determinados de comunicación y un estilo de toma de decisiones similar al propio de las comisiones" (Ball, 2009).

Aquello que Nikolas Rose (1997) ha denominado el modo de gobierno liberal avanzado, consiste en un aumento en la distancia entre las decisiones de las instituciones políticas formales y otros actores sociales, los cuales son sujetos de responsabilidad, autonomía y elección, y sirviéndose de su libertad se trata de actuar sobre ellos. En este contexto, gestionar es un verbo conjugado hasta el hartazgo y desde luego no solo remite a la vida cotidiana de lo escolar o lo educativo. Le es inherente a las instituciones, proviene del ámbito de la administración empresarial; y nada, parece, escapa a este orden, en nuestro mundo ya todo es susceptible de ser gestionado. Esta noción, según vimos, se enlaza con muchas otros enunciados y hoy forma parte de proyectos y reglamentaciones que hacen a lo educativo.

Para los impulsores de la pléyade de términos que promulgan, la flexibilidad, el liderazgo, la diversidad, la eficiencia o la calidad, de entre la multiplicidad de aristas que la gestión contempla; esta no es una mera tendencia o una forma nueva de administración, constituye, un cambio de la forma de ser frente a un mundo en permanente transformación, flexible y de ininterrumpida creación. La gestión es la respuesta a la caduca sociedad que tanto tiempo le impidió al individuo su desenvolvimiento y participación; es la condición de posibilidad de su transformación.

"El yo emprendedor es el resultado y el lugar de síntesis de los diversos enunciados que se articulan como relato de la formación de la subjetividad. Este proceso de construcción de sí, de elección y decisión acerca del quién quiero ser, sólo puede ser posible si se admite que no hay un relato, sino que éste es el resultado de la creación individual" (Grinberg, 2008).

Es importante ahora, retomar lo mencionado al inicio, debemos tener en cuenta que la tecnología de gobierno que despliega estos y muchos otros dispositivos es una tecnología que busca gestionar la conducta de los individuos a los que presupone con la capacidad de autogobernarse. Esta tecnología

liberal de gobierno, es una tecnología de poder, que ahora no actúa directamente sobre los cuerpos individuales como en las disciplinas, sino que lo hace indirectamente a través de la creación y regulación de un "medio" a partir del cual se generan las condiciones de libertad, en un juego de relaciones, de intercambios, de prácticas en el que se produce la subjetividad. De ahí también la importancia de la pregunta por qué sujeto deseamos formar. Reto de la pedagogía y de la filosofía que desafiando lo que con tanta facilidad se nos ofrece como lo natural, habrán de crear un renovado arsenal de conceptos con los cuales pensar nuestro presente, ya que la creación de estos, retomando lo afirmado por Foucault, no constituyen una manera de inmovilizar o de acabar la vida, muy por el contario, formar conceptos es una manera de vivir, de manifestar, entre los miles de millones de seres vivos que informan su medio y se informan a partir de él, una innovación que se juzgará, a gusto de cada uno, ínfima o considerable: un tipo muy particular de información (Foucault,2012).

Con lugar a dudas, podemos señalar que es difícil, o al menos muy poco común, siquiera insinuar, ni que se diga promulgar, que los enunciados a los que hemos aquí hecho referencia, no constituyen con toda seguridad "la mejor forma" de dirigir las instituciones educativas; lo más frecuente es precisamente lo contrario. Y es de esperar, estos enunciados forman parte de un limitado vocabulario con el cual se expresan los conceptos de la política educativa contemporánea; se trata del lenguaje del gobierno neoliberal y de su política global. Esto último, sin lugar a dudas.

Bibliografía

Ball , Stephen J . (1993). "La gestión como tecnología moral. Un análisis ludista". En: Ball , S. J. (Comp.) *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Madrid: Ediciones Morata. Fundación Paideia.

Bauman, Zygmunt .(2005). *Vida Liquida*, Barcelona: Paidós.

Castro-Gómez, Santiago.(2011). "La educación como antropotécnica". En: *VV.AA. Gubernamentalidad y Educación. Discusiones contemporáneas*. Bogotá: Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico, IDEP.

-----. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino.

Ehrenberg, Alain.(2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Foucault, Michel. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

-----. (2012). "La vida: la experiencia y la ciencia". En: Foucault, M. *El poder, una bestia magnífica. sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Grinberg, Silvia. (2008). *Educación y poder en el siglo XXI. Gubernamentalidad y pedagogía en las sociedades de gerenciamiento*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

Meirieu, Philippe. (2009). *Referencias para un mundo sin referencias*. Barcelona: Editorial Graó.

Martín, E. (2002). *Gestión de instituciones educativas inteligentes*. México: Mc Graw Hill.

OEI y Secretaría General Iberoamericana. (2010): *Metas Educativas 2021: la educación que queremos para la generación de los bicentenarios, Madrid*, OEI.

Rose, Nikolas. (1997). "El gobierno en las democracias liberales avanzadas: del liberalismo al neoliberalismo". Traducción por: Julia Varela. En: *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. Buenos Aires: Archipiélago, p, 25-40.

Trucco, D. (2005). "Aprendizajes sobre la calidad de la educación", en *Revista Latinoamericana de Desarrollo Humano*. Disponible en línea: www.revistadesarrollohumano.org (consultado: octubre de 2013).

Manifestações sociais de rua no Brasil: contribuições para análise política a partir da experiência do bloco de lutas pelo transporte público de Porto Alegre - Rio Grande Do Sul

Thiago Vieira Pires[1]

Introdução

As intensas manifestações de rua que sacudiram várias cidades brasileiras nos meses de junho e julho do corrente ano trouxeram ao cenário político do país – institucional e acadêmico – a necessidade de repensar alguns conceitos até então dados e desgastados. A superficialidade do entendimento e da prática de conceitos como cidadania e participação política são um exemplo das limitações do atual Estado Democrático de Direito em relação às pautas que emergiram das ruas. A dimensão ideológica construída no imaginário social e político institucional de que o povo brasileiro é passivo, pacato e ordeiro – dimensão que ajuda a sustentar historicamente uma política baseada no populismo, clientelismo e assistencialismo – se desmanchou no ar quando os gritos de protesto de milhões de brasileiros eclodiram, bloqueando ruas, construindo barricadas e incendiando símbolos do capital.

Enquanto analistas, especialistas, cientistas políticos e "políticos profissionais"[2] se debatiam tentando entender o que era, de onde vinha, como se organizava, quem eram os líderes do movimento que tomava as ruas do país, milhares de jovens se utilizavam da Ágora "fecebookiana" para se organizar, trocar informações, técnicas e denúncias de abusos cometidos pelas forças de segurança do Estado, especialmente por parte das polícias militares.

O que parece inquietar esses sujeitos (analistas, especialistas, cientistas políticos e "políticos profissionais") que tentam explicar a forma assumida pelas manifestações a partir de matrizes conceituais estéreis, estanques e distantes da realidade das ruas é o fato de que essas manifestações não se enquadram em nenhum pressuposto oferecido pelas teorias que balizam os seus olhares. O fato da organização dos protestos começarem nas redes sociais e, como no caso de Porto Alegre, ser de fato construída a partir de Assembléias horizontais e abertas a população em regime de autogestão e Comissões,[3] dificultava ainda mais a compreensão do que estava acontecendo.

Definitivamente, conceitos como cidadania e participação política tem se distanciado cada vez mais do raso entendimento que os restringe ao exercício do voto por si mesmo e vem se aproximando, ainda que lentamente, das Assembléias Populares com participação direta e ativa dos atores políticos por excelência, ou seja, o povo.

Quando expressões como "democracia direta", "poder popular" e "ação direta" -para citar apenas algumas- começam a ser assumidas pelo "senso comum" e a contrapor "conceitos clássicos" como "democracia representativa", "governo", "Estado", se faz necessário lançar novos olhares interpretativos que possam minimamente dialogar com a realidade concreta que nasce nas ruas e se materializa nas novas formas de organização, luta e resistência.

O objetivo deste texto é lançar novos olhares interpretativos sobre o cenário de lutas sociais e políticas que se deram no Brasil entre os meses de junho e julho a partir da experiência participante que tivemos junto ao Bloco de Lutas pelo Transporte Público de Porto Alegre. É importante ter claro que as manifestações e os protestos não surgiram ao acaso e de maneira totalmente espontaneísta. O Bloco de

1 Universidade do Vale do Rio do Sinos. E-mail: thiagovieirapires@hotmail.com

2 Por "políticos profissionais" estamos ironicamente entendendo os indivíduos que ocupam cargos públicos eletivos nas esferas do executivo e do legislativo.

3 Nas Assembléias do Bloco de Lutas pelo Transporte Público de Porto Alegre foram criadas várias Comissões para operacionalizar e facilitar os trabalhos de organização dos protestos. Existem Comissões de comunicação, segurança, descentralização, cultura, educação, etc. que dialogam entre si antes, durante e depois dos Atos de Protesto.

Lutas de Porto Alegre influenciou o levante popular e as manifestações em todo o país e, justamente por essa razão, acreditamos que o relato da experiência participante que tivemos pode servir como elo ou ponto de partida para análises políticas mais conectadas com o que se passa nas ruas.

A linha de análise que estamos propondo para pensar as formas organizativas e de ação direta utilizadas pelo Bloco de Lutas pelo Transporte Público de Porto Alegre se debruça sobre a influência anarquista/libertária tão distante das matrizes partidárias e da democracia institucional oferecidas pelos governos de plantão. Entendemos que essa influência pode ser um dos diferenciais das manifestações levadas a efeito no Brasil e que esse é um elemento que vem sendo desconsiderado pelas análises e analistas tradicionais.

O desgaste da representatividade política vem sendo apontada como o eixo central da dificuldade de entendimento e negociação entre as demandas que vêm das ruas e as respostas institucionais oferecidas pelos governos. Restringir as manifestações ao desgaste da representatividade política nos parece, minimamente, um equívoco interpretativo que influenciará na forma como o Estado irá lidar com as reivindicações populares.

Os governos -com o auxílio da mídia hegemônica e conservadora- tentaram restringir as pautas de luta a demandas específicas, como o aumento das passagens do transporte público. Demonstrando incompetência mesmo para uma pauta rasa como o aumento da tarifa do transporte público, os governos procuravam negar que a luta das ruas incluía pautas muito maiores como, por exemplo, os investimentos milionários na Copa do Mundo de 2014 em detrimento de direitos sonegados historicamente da sociedade brasileira, como saúde e educação públicas e de qualidade.

Com o avanço das manifestações, o governo federal comandado pela Presidenta Dilma Rousseff tentou traduzir o que se passava nas ruas propondo um plebiscito para intervenção na constituição (uma constituinte) e reforma política. Demonstrando os limites oferecidos pela democracia representativa, o plebiscito arrefeceu junto com as manifestações massivas que vinham das ruas.

No estado do Rio Grande do Sul, o Governador Tarso Genro (PT) que foi um dos entusiastas junto a Presidenta para pautar uma Reforma Constitucional, foi o primeiro a recuar no projeto de passe livre em regime de urgência que havia enviado para a Assembléia Legislativa do estado.

O que de fato nos interessa é pensar as novas formas de fazer política à partir das ruas, formas políticas que surgem para além das regras do jogo institucional e do aparelho partidário/representativo oferecido pelo poder instituído no Estado. Entender o "sujeito das ruas", de onde falam e qual o seu projeto é o primeiro passo para avançar rumo a um projeto de sociedade baseada na radicalização democrática.

Breve relato da experiência de Porto Alegre

Não é em 2013 que surge a luta contra o aumento das passagens na cidade de Porto Alegre. Foi durante o Fórum Social Mundial de 2005 que um encontro entre diversxs ativistas e lutadorxs sociais deu origem ao Movimento Passe Livre (MPL) no Brasil. Em Porto Alegre, deste ano em diante, sempre no ápice do verão gaúcho,[4] grupos de diversas matrizes político/ideológicas (vinculados ou não ao MPL) se organizavam e lutavam contra o aumento da tarifa das passagens do transporte público municipal. Especialmente a partir de 2008 esse cenário de luta e resistência começa a tomar maiores proporções. Foi neste ano que começaram a haver ações diretas mais concretas, como marchas, bloqueio de ruas e avenidas, panfletagens, mostras de vídeo, colagens de cartaz, etc, que tinham por objetivo questionar a "indústria do transporte público", que de público só tem a concessão. Esse histórico de articulação em torno do tema do transporte público nos fornece argumentos para afirmar que as lutas empreendidas em 2013 não surgem ao acaso. Elas são fruto de um acúmulo de experiências que convergiram para um movimento que nasce localmente e se expande pelo país, tornando-se pauta nacional.

4 A votação e a aprovação da elevação da tarifa das passagens do transporte público municipal de Porto Alegre se dão -todos os anos- nos dois ou três primeiros meses do ano. Este é um período onde a cidade está "mais vazia" devido as férias escolares e universitárias. Geralmente com a volta às aulas vem junto o aumento da tarifa.

Desde a primeira reunião que deu início ao Bloco de Lutas pelo Transporte Público em 2013, a forma de organização assumida foi a de assembléias horizontais, onde qualquer indivíduo tem espaço de fala. A presença de partidos políticos institucionais compondo o Bloco de Lutas não afastou as premissas de autonomia e independência a políticos, governos e empresários que, desde 2005, são acordos basilares do MPL. A dinâmica de assembléias amplas propiciou a emergência de uma grande diversidade de concepções e estratégias de ação para o movimento, mas a pauta principal que obteve maior reverberação foi a de barrar o aumento da tarifa -que logo viria como nos anos anteriores- e de discutir junto com a sociedade -especialmente entre os setores populares- a questão do transporte público que, em verdade, obedece a uma lógica privada.

Nas primeiras marchas de rua propostas pelo Bloco de Lutas o número de participantes não superava a dos anos anteriores, mas o nível de participação e organização das atividades no espaço de assembléia sim. As assembléias começaram a juntar uma centena ou mais de pessoas e com isso a dinâmica de Comissões foi adotada a fim de dividir tarefas e potencializar as ações. É inegável que o nível de organização e divisão de tarefas foi um dos elementos que fortaleceram as ações diretas de rua e de diálogo com a população. Rapidamente as marchas começaram a aglutinar diversos setores da população que não necessariamente tinham algum tipo de envolvimento com o Bloco ou sua organização.

Foi no dia 21 de março que o aumento da passagem (previamente votado e aprovado pelo executivo municipal) se efetivou. Nesse momento o Bloco de Lutas já contava com forte apoio popular e passou a realizar sistematicamente atos de rua, passando a contar com a participação de milhares de pessoas. No dia 1 de abril (coincidentemente no mesmo dia em que se deu o golpe militar de 1964), dez dias depois do aumento aprovado, mais de 10 mil pessoas marcharam pelas ruas de Porto Alegre pedindo a revogação do aumento. A pressão popular fez com que o judiciário acatasse uma liminar movida por vereadores de um partido de esquerda que compõe o Bloco de Lutas e o aumento acabou revogado. A vitória da voz das ruas, a efetivação do poder popular (mesmo que dentro de uma demanda parcial) fez outros estados do Brasil acreditarem novamente que as mobilizações de rua podem mudar o rumo dos acontecimentos, ou melhor, que a construção do poder popular pelo próprio povo -sem intermediários- pode alterar a co-relação de forças entre as classes.

De abril a junho várias cidades começaram a se mobilizar tomando o exemplo de Porto Alegre como fonte de inspiração. O resultado desse processo ainda é impossível de ser medido, mas o que se sabe é que depois das jornadas de junho e julho o Brasil não será mais o mesmo.

Especulando conceitos e arriscando palpites

A luta contra o aumento das tarifas do transporte (ou pela sua redução) foi apenas o estopim para que uma série de demandas históricas começassem a emergir das ruas. Não se tratava mais de centavos, mas sim de direitos. A vitória (mesmo que parcial, pois a lógica privada e mercantilizada permanece) na pauta dos transportes devolveu ao povo o sentimento de que as mudanças não se mendigam, elas devem ser tomadas através da organização e ação direta contra a ordem estabelecida. Esse sentimento fez com que não mais milhares, mas milhões tomassem as ruas questionando o status quo. Apesar da pluralidade de demandas e da heterogeneidade de sujeitos que se somaram as manifestações, (o que conduz "especialistas" a caracterizarem apressadamente as jornadas de luta como ingênuas e sem foco) alguns pontos são simbólicos e emblemáticos e não podem ser desconsiderados. Um deles é a ausência de líderes e lideranças clássicas, ou, dito de outra forma, dos "sujeitos revolucionários" por excelência. Outra, é que as manifestações de rua que tomaram o Brasil não têm pautas negociáveis e nem interesse de negociar com governos. A questão principal que os governantes do Brasil ainda não entenderam (ou preferem não entender) é que direitos não são negociáveis.

A resposta dos governos (municipais, estaduais e federal) às manifestações tem sido, essencialmente, a repressão, o uso da força e o aparato repressivo operando em favor da manutenção da "ordem". A língua falada pelos governantes não é a mesma das ruas e só tem contribuído para desmascarar o simulacro de democracia que se vive no Brasil. Quanto mais intocáveis ficam os governos frente às demandas vindas

da rua, mais largo é o abismo que separa o povo dos seus "representantes". Ao que parece, quem está nas ruas não busca ser representado, quer falar com a sua própria voz. A representatividade nos moldes políticos/institucionais oferecidos parece não se sustentar mais; as heranças autoritárias (seja a nível político, institucional/burocrático, ou policial) do período ditatorial mostram o quão arraigadas estão ao Estado[5] brasileiro. Enquanto o povo grita "não a Copa, queremos dinheiro para saúde e educação" o governo usa as forças armadas para reprimir as vozes que questionam esse tipo de política muito distante de um governo que se autodenomina de esquerda.

Não é por nada que o campo anarquista/libertário e autonomista tem ganhado força nas lutas e nos debates frente aos partidos políticos institucionais e aos governos de turno. O esgotamento dos espaços representativos e da própria democracia como está posta hoje abre espaço para que se possam pensar outras formas de organização para além do que é oferecido. Isso nos aproxima da matriz conceitual da democracia radical. Segundo Laclau e Mouffe, (1987, p. 170), para a formulação de um projeto de Democracia Radical (democracia radicalizada) se faz necessário a ruptura com o princípio político da divisão social que o marxismo introduz e conserva inalterado, do imaginário político jacobino (postulado de um momento fundacional de ruptura e de um único espaço de constituição do político), bem como considerar a pluralidade e indeterminação do social.

Como referido na introdução deste texto, romper com postulados dicotômicos, tradicionalmente verticais e deterministas é uma dificuldade dos analistas e especialistas que se arriscam a analisar as vozes que vem das ruas sob o manto sagrado das teorias inquestionáveis. Arriscamos afirmar que a maioria destes sequer colocou o pé na rua para sentir o que se passa; sequer respirou uma inalada de gás de pimenta; muito menos foi humilhado ou preso pelas "forças de segurança". Em verdade, a maioria dos críticos sagazes sequer sabe o que é conviver cotidianamente, por gerações, com negações de toda ordem. Mesmo assim, se sentem autorizados e legitimados a tecerem narrativas sobre "o que é protesto" e "o que é vandalismo", o que é "democrático" e "o que é anti-democrático". A radicalização das manifestações frente à truculência e violência da polícia (aparelho repressivo do Estado) assusta quem não está acostumado a sentir a mão forte do Estado no cotidiano. Acontece que agora, quem sempre apanhou calado, decidiu revidar. Assim começou a surgir o discurso sobre "violência não justificada" (que é atribuída aos sujeitos que se utilizam da tática Black Bloc nas manifestações, por exemplo) criado pelas mídias de massa -e endossada por alguns desses "especialistas"- para defender a propriedade privada e os interesses de uma classe bem específica, a elite brasileira.

Esboçando considerações finais

Sob a nossa lógica -que é militante/ativista por estar construído luta junto ao povo, mas que também é acadêmica por estarmos presente no espaço da Universidade- entendemos que a pluralidade e a ruptura com os paradigmas clássicos e estéreis das teorias científicas apriorísticas e deterministas são os eixos fundamentais sobre os quais poderiam se erigir novos entendimentos sobre as pautas e demandas que vem das ruas.

Esse movimento de ruptura com o que é estanque e de reconhecimento do que é plural pode ser uma das formas de radicalizar a democracia. Não nos cabe querer encontrar respostas. De respostas estamos cheios. O que nos interessa é fazer perguntas, é colocar em xeque a ordem dominante e os seus signos de legitimação.

Bibliografía

Laclau, Ernesto. Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Madri, Espanha: Ed. Siglo XXI, 1987.

5 Aqui estamos trabalhando o Estado enquanto uma construção (de linguagem, de narrativa, de poder) e não como uma "entidade coisa". Em outras palavras, o Estado não como "corpo biológico" ou como tendo "vida própria", mas sim como um espaço que pode ser re-construído ou destruído a partir de outras narrativas, linguagens ou co-relações de poder.

La deconstrucción del concepto de "lo político" en Mouffe

Rita de Cássia Ferreira Lins e Silva[1]

Nuestra presentación pretende analizar la iniciativa teórica de Chantal Mouffe de resinificar "lo político" frente a la racionalidad política consensual sostenida por la tradición liberal. Tal perspectiva debe encarar el desafío de una readecuación democrática consolidada por y para el pluralismo de identidades políticas. Para este fin, se trae a escena el conocido binomio amigo/enemigo de Carl Schmitt para considerar su transformación en otro binomio: nosotros/ellos en el marco del objetivo de pasar del antagonismo para el agonismo. Serán consideradas sus consecuencias en contraste con un escenario marcado por la creciente moralización de los discursos políticos.

Después de la caída del Muro de Berlín fue anunciado con cierto aire festivo, la llegada del "fin de la historia", identificando éste con el final de las llamadas "luchas ideológicas".[2] No obstante, el fin del régimen soviético evidenció, antes de que la soñada pacificación cosmopolita, la emergencia de nuevos antagonismos y conflictos violentos subrayados por la indiferencia de los mismos celebradores de esta paz mundial.[3] Esta indiferencia por parte de las grandes potencias mostró el carácter de "hegemonía sin adversarios" que pretendía lo que se dio en llamar, con mayor o menor precisión, de "neoliberalismo" en los años de 1990 del siglo pasado.

En este sentido, acompañamos el análisis de Chantal Mouffe quien afirma que la promesa de la democracia liberal falla constitutivamente -y no sólo empíricamente- al subsumir la pluralidad de las demandas políticas a un orden universal de valores, al substituir la legitimidad por la legalidad formal, como si los conflictos fuesen resabios del pasado, fruto de concepciones y sujetos políticos arcaicos.

Chantal Mouffe critica particularmente la posición consensual del proyecto de democracia deliberativa de Jürgen Habermas. Para la politicóloga belga, la sociedad y "sus políticas", inevitable y deseadamente plurales, son arrastradas por el sueño de una racionalidad única y de una deliberación que sólo admite el consenso como su resultado final. Ese objetivo elimina el pluralismo del escenario político y acarrea también una noción del "otro" que debe reconocerse en los términos de una ética comunicativa y aparentemente distribuida casi en los conocidos moldes cartesianos.[4]

De este modo, el objetivo del presente texto es el de analizar la perspectiva teórica de Mouffe que contribuye para una nueva significación de "lo político" frente a una racionalidad política que percibe y/o siente la diferencia como una "falla" a ser resuelta por un diálogo entre las partes en conflicto.

El eje de las relaciones antagónicas es el que sostiene el sentido de la política y de la dimensión de "lo político" caracterizada por la relación amigo/enemigo, tal como fue definido y defendido por Carl Schmitt. A partir de Mouffe cuestionamos la dimensión ontológica de "lo político", si por esta dimensión pensamos en el Estado como la unidad política de un pueblo, el cual exige un *demos* homogéneo, una substancia común. Esta exigencia excluye la posibilidad de pensar la dimensión antagónica de "lo político" como condición de expresión del pluralismo en la escena política, ya que la homogeneidad del *demos* es el paso previo a la exigencia de la eliminación física de ese otro.[5]

1 Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: linsesilva@globo.com

2 Se ha escrito tanto y se habla tanto y con remarcada superficialidad en muchos casos sobre ideologia y su fin -o la necesidad de su fin- que, en este texto, optamos por la cautela sobre su uso. En todo caso nos permitimos acompañar a Slavoj Zizek (1999) quien afirma que por detrás del anunciado "fin de las ideologias" lo que emerge es el "cinismo como ideologia", esto es, la apologia de un supuesto vivir sin convicciones profundas.

3 La indiferencia a la que nos referimos puede ser ejemplificada por el siniestro laissez faire político de las potencias hegemónicas ante los conflictos bélicos en los Balcanes y el genocidio en Ruanda en la década de 1990 entre otros casos conocidos.

4 Decimos "casi" pensando en la crítica que tanto Habermas como Karl Otto Apel realizan al "solipsismo" del sujeto kantiano. La "ética del discurso" habermasiana, así como la "comunidad ideal de comunicación" de Apel se fundan en la intersubjetividad, tratando de superar de este modo, lo que consideran el "aislamiento del sujeto de la modernidad" (Habermas, 1991; Apel, 1991). También, sobre una crítica a la posición de K. O. Apel puede leerse el prefácio de Horacio Martínez (2010b)

5 Trabajamos la concepción schmittiana de "enemigo" y su resignificación durante la última dictadura argentina (1976-1983) en Martínez

De este modo, esta perspectiva torna imposible comprender la naturaleza de los nuevos antagonismos. Aun así, da las herramientas para enfrentarse al tenor universalista de la política sostenido por la tradición liberal. Partimos para la abertura de un frente interpretativo como el lanzado por Chantal Mouffe, que rescata la crítica de Schmitt a la democracia liberal y discurre sobre la definición de "lo político" a partir de lo que comprende por democracia agonística. En este tipo de democracia, la relación ya no será entre 'enemigos' sino entre "adversarios", lo que reconoce y precisa de la existencia del "otro" como condición esencial del pluralismo.

En esta perspectiva, introducimos el pensamiento de esta autora acerca de las relaciones antagónicas establecidas a partir de lo que comprende por proyectos hegemónicos, en oposición a la configuración de la hegemonía liberal.

Esa preocupación puede ser expresada en la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos "retraducir" el significado de "lo político", pensado a partir del modelo adversarial de Mouffe, sin suponer un criterio de moralización que implique en la ilegitimidad -por contradicción- de todo su proyecto de democracia radical?

1 El político en Schmitt

El verdadero problema sobre el cual nos preguntamos es el de definir las nuevas relaciones políticas establecidas bajo el signo del antagonismo sin dar lugar a la posibilidad concreta de definir al "otro" bajo un estatus moral, estatus que acabe resultando en la explosión de conflictos en su forma más radical y peligrosa, el de su eliminación física.

En este sentido entendemos la importancia de traer autores que nos posibiliten repensar las luchas políticas identificadas a partir de las voces de aquellos que se oponen a la moralización de la política. Esto es, contra la pretensión de dar una pura y excluyente acepción moral a "lo político" entendido como disenso y conflicto y así eliminar el ejercicio de la política como un todo. Aquello sobre lo que Jacques Rancière viene alertando hace algún tiempo cuando distingue "política" de "policía".[6]

Las críticas a una cierta tradición liberal que postula la eliminación de "lo político" en el entendimiento de que es posible organizar normativamente la coexistencia humana, a partir de criterios consensuales procedimentales, pueden ser introducidas a partir del pensamiento de Carl Schmitt. Siendo los polos de esta dimensión, definidos a partir de la relación "amigo/enemigo", los que fundan los criterios de legitimidad del Estado.

Para Schmitt, el liberalismo político refleja la despolitización de la política, ya que sus ideales se prestan a la neutralización del conflicto en pro de la búsqueda de un orden universal. Es con este objetivo que el liberalismo forja su discurso humanitario, revelador de la política entendida en tenor moral.

De este modo, importa destacar la afirmación de Habermas sobre la suposición de que Schmitt se opone a las intervenciones hechas por las Naciones Unidas, ya que "[...] en la concepción de Schmitt es el universalismo de la moral de la humanidad [...] lo que está detrás de esa guerra contra la guerra [...]" (Habermas, 2002, p. 230).

Esa afirmación es una descripción verdadera solamente en el caso en que se entienda la perspectiva de Schmitt: el término "humanidad" no posee fundamento en la medida en que no puede ser localizado en una unidad política específica. Para él, el término "humanidad" sirve como una categoría abstracta que justifica la imposición de un conjunto de valores universales con vista a la erradicación de antagonismos. Pero esta erradicación es imposible en la medida en que "[...] toda contraposición religiosa, moral, económica, étnica, o otra se transforma en una contraposición política, si tiene la fuerza suficiente para agrupar objetivamente a los hombres en amigos y enemigos" (Schmitt, 1992, p. 63). Siendo esta distinción la que determina y fundamenta la esfera de las relaciones políticas.

(2013).

6 Rancière (2009).

Perspectiva que sólo se revela como una celada moral, al retirarse de los ciudadanos, miembros de un Estado-nación en particular, la capacidad para legiferación del derecho, siendo su imposición una máxima regulada por quienes se consideran representantes de una humanidad abstracta.

Decir que el origen de la política se encuentra en la oposición "amigo/enemigo", reservando la definición de "lo político" a esta oposición, es decir que "lo político" es "la política". El Estado que nace como unidad frente al enemigo, encuentra su "logos" en la violencia, siendo la justificación de tal derecho a la violencia, su propia supervivencia. Es éste el motivo que lleva a Schmitt a pensar "lo político" lejos de cualquier parámetro moral. No hay para Schmitt moral normativa alguna en el concepto de "enemigo". La identificación entre "estado" (*Staat*) y "estatus de un pueblo" (*Zustand*) -la situación en que efectivamente se encuentra un pueblo- y la posibilidad de usar ambas palabras para nombrar el Estado, legitima y autoriza el paso del "ser" para el "deber ser": pasaje de la descripción para la prescripción y así, en un oscuro pase de magia, para la proscripción.

Es casi un truísmo decir que no hay teoría política fuera de una cierta coyuntura histórica. Sin ninguna intención justificativa, no debemos olvidar que la peligrosamente delicada distinción schmittiana "amigo/enemigo" fue pensada con el amargo sabor del Tratado de Versalles en el rancio paladar de este alemán. Poder superar esta coyuntura y sus nefastos efectos, la ascensión del nazismo entre ellos, para retomar lo que una teoría tiene de instigante es lo que intenta Chantal Mouffe.

II Mouffe y la racionalidad política liberal

El discurso de la racionalidad política liberal está en crisis. Este es el presupuesto mantenido por Mouffe al exponer que, frente a los nuevos contextos antagónicos reproducidos en el escenario contemporáneo, observamos cierta inconsistencia "esencialista" frente al movimiento político de sociedades característicamente plurales que pasan a establecer nuevas fronteras políticas (Cf. Mouffe, 1996). Dicho "esencialismo" consiste en la incapacidad liberal de asumir la perspectiva de nuevos puntos limítrofes de conflictos en los cuales no se puede subsumir sin más su intrínseca pluralidad a un orden universal de valores. Así, de acuerdo a la autora:

> *Há uma ligação inegável entre a tendência dominante na teoria política liberal, que tende a confundir a política com a moralidade, e o atual recuo político. Com efeito, a presente situação pode ser vista como o esgotamento de uma tendência inscrita na tarefa do liberalismo por causa da sua incapacidade de pensar em termos verdadeiramente políticos* (Mouffe, 2003b, p. 18).

Esa tendencia dominante, referida por la autora y ya denunciada por Schmitt, marca los discursos unificadores de valores como imposición de determinaciones levantadas por pretensiones normativas de validad universal, al retirar de la esfera política la dimensión plural del sujeto. De tal modo, la unanimidad frente a la racionalidad política, descripta en estos términos, resalta que los conflictos de interés son dislocados para la esfera moral (Smith, 2002, p. 43).

Si analizamos un poco los últimos acontecimientos políticos, observamos que la sociedad no puede ser comprendida como un todo armonizado ni la política exclusivamente como el ejercicio que procure tal armonización. Los recientes episodios en Brasil demuestran, precisamente, que la democracia solamente puede existir como ejercicio de negación de cualquier agente que se pretenda representante de totalidades. Sean éstas cuales fueran.[7] Negación que no sólo está lejos de cualquier forma de nihilismo sino que piensa a la democracia como un núcleo ardiente de convicciones.

Pero, para Habermas, la coexistencia humana puesta en entredicho por determinados grupos sociales revela que el Estado democrático de derecho posee recursos limitados para la regulación de conflictos. Así, son necesarios "[...] recursos de neutralización normativa de las diferencias" (Habermas, 2002, p. 321), para que se pueda garantizar la coexistencia de derechos y el reaseguro de la legitimidad de los procedimientos democráticos. Bajo el entendimiento de que se debe mantener un desacoplamiento

7 Aquí estamos refiriéndonos a las manifestaciones que comenzaron en Brasil en junio de 2013 coincidiendo con la realización del evento deportivo de fútbol "Copa de las Confederaciones". Esas manifestaciones llevaron al gobierno de Dilma Rousseff a proponer una importante reforma política. (Todavía en discusión cuando redactamos este texto).

"del plano de la cultura política del plano de las subculturas y de sus identidades [...]" (Habermas, 2002, p. 141), para que se pueda pensar en una coexistencia humana, aunque sea una abstracción.

Tales pretensiones son entendidas por Mouffe como limitaciones y pueden ser leídas en Habermas (1997, 2002), cuando sitúa la política en los límites de un consenso universalista, centrado en la esfera del derecho y que debe alcanzar de forma abstracta a las sociedades como un todo.

Siendo así, el abordaje dominante en la teoría democrática liberal, caracterizada por el racionalismo que alude a un universalismo abstracto, se mantiene "[...] ciego a la naturaleza de lo político y a la inerradicabilidad del antagonismo" (Mouffe, 2003b, p. 12). Lo que representa un obstáculo a la comprensión de lo político frente a la pluralidad de mundos en conflicto, asegurando a la política la definición de una moralidad que, como demuestra la historia, solamente puede emerger bajo las formas de la violencia.

Por lo tanto, destacamos que "[...] la implicación está en el problema de la exclusión por la vía del consenso racional cuya pretensión es homogeneizar la sociedad en el campo de las decisiones políticas. En este sentido, lo que parece coherente es el hecho de que tal perspectiva contribuye para una amenaza al poder" (Mouffe, 2003a, 117).

Consideraciones finales

Como el subtítulo indica, lo que sigue son consideraciones y no conclusiones que pretendan cerrar una discusión. Como investigadores de filosofía nos gustaría provocar exactamente lo contrario, esto es, abrir o formar parte de un debate más amplio.

Es la importancia de "tener voz", como destaca Rancière, lo que está en juego cuando se piensa "lo político", el "disenso", el "antagonismo" pensado como "agonismo" y no como lucha constante y final, lo que sostiene y mantiene viva toda pretensión legítima de extender y crear nuevas libertades que reflejen las nuevas subjetividades que surgen cotidianamente. Las capciosamente llamadas "minorías políticas" están comenzando a hablar y a decir "nosotros", sabiendo perfectamente que hay un "ellos" que no quiere escucharlos.

Este es el conflicto y el disenso en que se piensa y se realiza "lo político", lejos de la concepción schmittiana al que sólo se debe la recuperación del conflicto como centro de la teoría política.

Derecho, política y magistratura: Reflexiones actuales desde una teoría crítica del derecho

Diego J. Duquelsky Gómez[1]

Resumen

A mediados de la década del noventa, Carlos Cárcova, uno de los principales exponentes locales de las llamadas teorías críticas del derecho, publicaba bajo el título *Derecho, Política y Magistratura*[2] una serie de trabajos en los que se analizaba la dimensión política de la función judicial, perspectiva ignorada desde los paradigmas iusfilosóficos tradicionales representados por el iusnaturalismo y el positivismo jurídico.

Dichos trabajos, como buena parte de la producción teórica de las distintas manifestaciones del pensamiento jurídico crítico de la época, se desarrollan bajo la lógica dominante del neoliberalismo durante los años noventa, que implicó un proceso de retracción del Estado y su consecuente restricción de derechos, sobre todo sociales, económicos y culturales.

En ese marco, frente al modelo decisionista dominante, reflejado en los fallos de la Corte "menemista", las teorías críticas se centraban mostrar como el derecho cumple una función paradojal y que, pese a ser un instrumento de control social y una herramienta indispensable para el desarrollo de las políticas económicas neoliberales, permitía también llevar adelante prácticas jurídicas alternativas de nuevos movimientos sociales, servicios legales alternativos o jueces activistas constitutivas de auténticos focos de resistencia jurídica.

Las profundas transformaciones vividas en América Latina durante los últimos diez años nos obligan a replantearnos el vínculo entre lo jurídico, lo político y lo social , nexo que al mismo tiempo se ha hecho más complejo pero también más explícito, aunque en las "escuelas de leyes" se sigan enseñando teorías puras del derecho.

1 Introducción

Durante siglos los jueces no fueron más que delegados del soberano, quien asumía simultáneamente los atributos del juez supremo, por lo que resultaba superfluo el debate sobre su legitimidad, exigiéndose como mayor virtud su sabiduría y prudencia. Esta forma de entender el rol del magistrado sufre una notable transformación a partir de las revoluciones burguesas, la consolidación de los estados nación y el proceso codificatorio. En palabras de Montesquieu, el juez asume el rol de un poder neutral, "la boca que pronuncia las palabras de la ley". Y al tener las leyes un origen democrático, este sería transmitido al magistrado a través de una suerte de propiedad transitiva. Sin embargo, tanto desde los desarrollos de la lingüística como desde la propia experiencia judicial esta concepción se encuentra en crisis, resignificándose en consecuencia el papel del juez en la sociedad y su consecuente responsabilidad ética y política.

Obviamente esa visión ingenua del juez neutral ha sufrido cuestionamientos desde hace tiempo, aunque siempre desde lugar marginales frente al dominio del paradigma formalista dominante, que consiguió incluso ocultar las críticas provenientes desde el seno del propio positivismo jurídico, como en el caso del mismísimo Hans Kelsen, quien destacaba en carácter ideológico de la teoría de la interpretación.

En ese sentido, son llamativas las coincidencias del gran jurista vienés con algunas de las tesis de Carlos Cossio, quien cada vez más es rescatado por el pensamiento jurídico crítico como un precursor en muchos de sus planteos.

1 UBA - UNLaM, Escuela del Servicio de Justicia del Ministerio Público de la Nación. E-mail: dduquelsky@yahoo.com

2 Carcova, Carlos María, *Derecho, Política y Magistratura*, Biblos, Buenos Aires, 1996

En tal sentido podemos recordar como como Cossio,[3] por ejemplo, destacaba el papel que en las culturas jurídicas francesa, inglesa y alemana cumplieron respectivamente el empirismo exegético, el historicismo casuístico y la jurisprudencia de conceptos. Así, en Francia, a raíz de la Gran Revolución, la burguesía se posesionó del parlamento, y sus propios diputados fueron los legisladores. El poder judicial en cambio, siguió durante un tiempo bajo el poder del ancien regime, razón por la cual, la nueva clase triunfante corría el riesgo de ver frustradas sus reformas en dicha instancia. No ha de extrañarnos, entonces -sostiene Cossio-, que apareciera la escuela del empirismo exegético, para la cual todos los secretos de la ciencia del jurista se contienen en la intención psicológica del legislador.

En Inglaterra, por su parte, la revolución burguesa había ocurrido cien años antes que en Francia, pero sin disolver la estratificación nobiliaria de la sociedad y el gobierno. Agudamente señala el filósofo egológico "tan pronto como advertimos que fueron legistas burgueses quienes actuaron como jueces del reino desde entonces y a raíz de dicha revolución, tampoco es extraño que la teoría jurídica venga a decirnos, aquí, que todos los secretos de la ciencia del jurista se contienen en el precedente".

El historicismo casuístico es definido como la ciencia normativa propia del *Common Law*, de modo tal que cuando la burguesía inglesa llega al parlamento en el siglo XIX, transformándolo en el supremo órgano gubernamental, cuenta con el hecho de que tales precedentes ya venían siendo sentados por jueces burgueses desde hacía doscientos años.

Finalmente, en Alemania, la estructura feudal llegaba al siglo XIX prácticamente intacta, sin haberse producido allí la revolución burguesa. Ello explica -según Cossio- el surgimiento de la "jurisprudencia de conceptos" como modelo propio de la ciencia jurídica alemana. Veamos por qué:

La burguesía alemana, como poder social dominante, no teniendo precedentes judiciales, ni pudiendo contar con la intención de sus legisladores, recurrió a las universidades y a los juristas para obtener su derecho, con lo que nace un racionalismo dogmático que invoca el espíritu del pueblo y que asegura que las normas y las instituciones ya están contenidas en los conceptos jurídicos fundamentales.

Ahora bien, en todos los casos, el recurso al método como solución al problema interpretativo no hace más que reforzar la ficción de que la actividad del juez sigue desarrollándose en el marco de lo cognitivo y no de lo decisorio, para decirlo de otro modo, que la actividad hermenéutica es un acto de conocimiento y no de voluntad. Así, el papel de los jueces puede mantener su imagen de "saber técnico" y no de "poder político".[4]

II El Poder Judicial en Argentina: de los golpes de estado a la transición democrática

Señalábamos unos párrafos más arriba como, aun asumiendo una posición formalista, el problema de la legitimidad democrática del juez quedaría zanjado al presumir el origen democrático de las normas que éste aplica. Claro que esta hipótesis sólo se explica gracias a la hipocresía y/o falta de contacto con la realidad con que solemos movernos los profesores de derecho.

En nuestro país, dicha legalidad democrática fue sistemáticamente violentada entre 1930 y 1983, cabiéndole al Poder Judicial un papel clave para el sostenimiento de una fachada de legalidad a los poderes fácticos.

Como recuerda Mario Portela en su trabajo "El Poder Judicial y la Sociedad"[5] a los pocos días del golpe de estado del 6 de septiembre de 1930, los Dres. Repetto, Sagarna, Figueroa Alcorta y Lavalle, integrantes de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, en conjunto con el Procurador General de la Nación, Dr. Rodríguez Larreta, a pedido de los Ministros "de facto" Dres. Padilla y Sánchez Sorondo, dictaba la famosa acordada del 30 en la que se establecía que:

3 Cossio, Carlos, "La crítica de la jurisprudencia dogmática como crítica de nuestra época" en *Revista La Ley*, Tomo 108, Sección Doctrina, p. 1088 y sgtes.

4 Es interesante el señalamiento de Entelman en cuanto al fenómeno de la "negación/ostentación" del poder por parte de la teoría jurídica. Ver Entelman, Ricardo, "Discurso normativo y organización del poder", en *Materiales para una teoría crítica*, Abeledo Perrot, Bs. As., 1991.

5 Portela, Mario "El poder judicial y la sociedad", en *Revista de filosofía del derecho Infojus* nº3, Buenos Aires, 2013.

> se ha puesto en conocimiento de la Corte la constitución de un gobierno provisional emanado de la revolución triunfante…que se encuentra en posesión de las fuerzas militares y policiales…es pues un gobierno de facto, cuyo título no puede ser judicialmente discutido con éxito por las personas en cuanto ejercita la función administrativa y política derivada de su posesión de la fuerza…". A los dos días todos los jueces de la Corte, junto con los presidentes de las Cámaras de Apelaciones, visitaron al Presidente provisional que los recibió junto a los recién designados ministros Padilla, Sánchez Sorondo y Becar Varela, éste último conspicuo abogado, a cargo del Ministerio de Agricultura (a la par que asesor letrado de la Sociedad Rural). Luego de la entrevista el Presidente de facto, manifestó al diario La Prensa (13 de septiembre) que "la CSJ se ha apresurado a reconocer al gobierno provisional, ya tenemos un poderoso blasón, una carta de crédito…

Continúa Portela relatando como el papel del Poder Judicial frente a las sucesivas rupturas institucionales, salvo contadas excepciones, se mantuvo en términos generales entre el acompañamiento y los silencios omisivos. Llegamos así a marzo del '76, donde la

> Junta Militar sustituyó íntegramente a la Corte, designada por el gobierno constitucional de 1973, pero no tuvo necesidad de cesantear a demasiados jueces ya que muchos de ellos quedaron en sus cargos y fueron probos aplicadores de la legislación de facto, desestimaron sin ninguna clase de investigación la infinidad de recursos de habeas corpus interpuestos por familiares de desaparecidos (imponiendo las costas a los desolados parientes) y callaron frente a procedimientos ilegales perpetrados por las fuerzas armadas, aún a plena luz del día y en la zona céntrica de las ciudades más importantes del país.[6]

El retorno a la democracia, a fines de 1983, obliga a preguntarse sobre el papel del discurso jurídico en general, y el poder judicial, en particular, en el proceso de transición del autoritarismo al estado de derecho.

Alicia Ruiz y Carlos Cárcova[7] afirman que, mientras que los gobiernos autoritarios apelan al derecho como un mecanismo ideológico de legitimación, que luego lo subordinen a las demandas de la facticidad, excepcionándolo y restringiéndolo, el gobierno democrático recurre al derecho como una instancia ineludible de su lógica de funcionamiento, dándole primacía, subordinándose a él, expandiéndolo y socializándolo.

Lo central de ese proceso no será tan sólo el proceso formal de creación de normas, sino, sustancialmente,

> de una vasta y compleja operación de reasignación de sentidos, de resemantización de normas, prácticas, instituciones, símbolos, expresiones, estereotipos, que se cumple en la dirección del proyecto que se instala y que opera a la vez como discurso fundante y como discurso intersticial.[8]

El papel simbólico de lo jurídico, en la primera etapa de la restauración democrática será crucial, no sólo por lo que de emblemático tuvo la derogación de la ley 22.924 por la que el gobierno militar pretendía consagrar su autoamnistía, el procesamiento a las juntas militares y la creación de la CONADEP, sino por una serie de pronunciamientos de la Corte Suprema de Justicia que, en muchos casos, fueron por delante y hasta ayudaron a la sanción de medidas legislativas ampliatorias de derechos fundamentales.

Ejemplo paradigmático en tal sentido es la causa "Sejean" (ED, 121-522), donde la Corte declaró inconstitucional la norma de la ley de matrimonio civil que impedía a los cónyuges divorciados recuperar la aptitud nupcial, medida judicial que ayudó en gran medida a vencer los obstáculos que desde la iglesia y otros sectores conservadores impedía modificar la legislación.

También son particularmente ejemplificadores de la actitud asumida por la CSJN en ese período fallos como "Portillo" (ED 133-364) por el que se hace lugar a la objeción de conciencia frente al servicio militar, en "Ponzetti de Balbín" se consagra el derecho a la intimidad, en el caso "Fiorentino" se defiende el derecho a la inviolabilidad del domicilio, en "Nordensthol" la primacía de las convenciones colectivas de trabajo y en "Bazterrica" se protege el derecho a la privacidad en relación al consumo de estupefacientes para uso personal.

6 Portela, op. Cit.

7 Ruiz, Alicia y Carcova, Carlos, Derecho y transición democrática en Materiales para una teoría crítica, op. cit.

8 Ruiz y Carcova, op. Cit. pag. 318

Sin embargo, antes de finalizar este apartado, debemos dejar en claro que mientras que la integración de la Corte se renovó plenamente con el advenimiento del gobierno constitucional, no aconteció lo mismo con los estratos inferiores del Poder Judicial, por lo que -sin quitar mérito a la influencia de los fallos del máximo tribunal sobre las sentencias de los restantes magistrados- no hay que olvidar que muchos de los magistrados en actividad se desempeñaron e incluso fueron designados durante la dictadura militar.

Por tal motivo -como señalan Cárcova y Ruiz- si bien en un primer momento de la transición democrática el derecho se alinea homogéneamente en la producción de sentidos aptos para legitimar el nuevo orden,

> no por ello, sin embargo, deja de ser un discurso de poder y en consencuencia un espacio privilegiado de la confrontación social. Así, de manera más o menos visible, en un tiempo más o menos corto, expresará el conflicto y perderá univocidad.[9]

III Neoliberalismo, decisionismo y prácticas jurídicas alternativas

Como es sabido, los años noventa significan para América Latina el auge del proceso de retracción del estado que en los países centrales había comenzado diez años antes con las figuras de Reagan y Thatcher. De la mano de la ola "neoliberal" se instala en el imaginario jurídico la convicción de la incapacidad de la estructura estadual para regular todas las hipótesis y todas las consecuencias de la manera más exhaustiva posible. Esto conduce al reconocimiento de nuevos límites a la actividad normativa y a una fuerte tendencia a la "desregulación".[10]

En el caso argentino, la ley 23.774, por la que se eleva a nueve el número de jueces de la Corte, va a permitir al Poder Ejecutivo incorporar a una serie de nuevos magistrados que conformarían lo que se dio en llamar la "mayoría automática". A partir de entonces, rápidamente comienza a percibirse un fuerte cambio en la jurisprudencia de la corte en materia de derechos fundamentales.[11]

Así, por ejemplo, en oposición a la doctrina del caso "Fiorentino", en "Fernández" la Corte avaló un procedimiento llevado a cabo no sólo sin hacer saber al imputado sus derechos, sino ingresando al domicilio mediante un engaño policial.

Ilustrativos de esta tendencia "antiliberal", son también el fallo que rechaza la personería jurídica a la Comunidad Homosexual Argentina y "Montalvo" aquel por el que se cambia el criterio sostenido en Bazterrica en materia de tenencia de estupefacientes para uso personal.

El fallo "Soengas" da marcha atrás a la doctrina "Nordensthol", subordinando los aspectos remunerativos de las convenciones colectivas de trabajo a la ley común, justificando dicha medida en la necesidad de afrontar la emergencia económica.

Dicha subordinación a las necesidades del sistema económico, dará pie a un modelo que, siguiendo las tesis de Carl Schmitt autores como Carlos Cárcova[12] no dudan en caracterizar como "decisionista", cuyo ejemplo paradigmático es el caso Peralta, donde se afirma:

> En momentos de perturbación social y económica y en otras situaciones semejantes de emergencia y ante la urgencia en atender a la solución de los problemas que crean, es posible el ejercicio del poder del Estado en forma más enérgica que la admisible en períodos de sosiego y normalidad...
>
> La década de los noventa fue el punto de partida para múltiples programas de modernización de la justicia, juzgados modelos, proyectos pilotos, con financiamiento internacional y el apoyo de "equipos técnicos" integrados por consultores provenientes de organizaciones no gubernamentales locales.

---

9 Carcova y Ruiz, op. Cit, pag 335

10 Ver Duquelsky, Diego, *Entre la ley y el derecho. Una aproximación a las prácticas jurídicas alternativas*. Editorial Estudio, Buenos Aires, 2000.

11 Ver Baqué, Jorge, "CSJN: cambio de jurisprudencia en materia de derecho individuales", en *No hay derecho*, Año VI, Nº 12, 1995

12 Carcova, Carlos, "La dimensión política de la función judicial", en *Derecho, Política y Magistratura*, op. cit., pag 110

La ola de desregulación neoliberal que implicó la retracción violenta de lo estatal a costa del mercado, tuvo su correlato en el mundo tribunalicio y empezamos a escuchar en ámbitos judiciales -casi con naturalidad- términos como "gestión", "calidad total", "gerenciamiento", "cliente", etc. La Justicia fue perdiendo poco a poco su carácter de "poder del estado" para ir adquiriendo el papel de un servicio de cuyo carácter público -como venía pasando en múltiples planos- en muchos casos se podía prescindir.

Ese modelo de reforma no sólo fue celebrado por el establishment jurídico, político y mediático por aquellos años, sino que perduró en el tiempo siendo adoptado luego por el Consejo de la Magistratura Nacional y diversos órganos de gobierno judiciales y ministerios públicos de distintas jurisdicciones.

Pensar que esa propuesta de "modernización" no causó revuelo porque sus impulsores formaban parte de los cuadros de ONGs fuertemente vinculadas a ciertos sectores de poder económico/político, porque cientos de magistrados disfrutaron de distintas formas de turismo académico o porque muchos de los consultores técnicos eran al mismo tiempo columnistas en grandes medios de comunicación, sería simplificar el problema.

La razón más profunda, consiste en que ese modelo no rompe con la cultura jurídica dominante, que sigue sosteniendo el carácter puramente técnico del derecho. Se refuerza así una ficción: las falencias del sistema jurídico y las prácticas de sus operadores, sólo pueden ser superadas a través de una serie de transformaciones instrumentales diseñadas por un conjunto de expertos.

Frente a este panorama, el pensamiento jurídico crítico se centró en mostrar como el derecho cumple una función paradojal y que, pese a ser un instrumento de control social y una herramienta indispensable para el desarrollo de las políticas económicas neoliberales, permitía también llevar adelante prácticas jurídicas alternativas de nuevos movimientos sociales, servicios legales alternativos o jueces activistas constitutivas de auténticos focos de resistencia jurídica.

Vale decir que el papel del derecho dependerá de una relación de fuerzas que permite determinar que

> en manos de los grupos dominantes constituye un mecanismo de preservación y de reconducción de sus intereses y finalidades; en manos de los grupos dominados, un mecanismo de defensa y contestación política.[13]

El ejemplo más explícito en el ámbito judicial latinoamericano, posiblemente sea el caso del "*Movimento do Direito Alternativo*" surgido en los estados del sur de Brasil. [14]

Por un lado, se reivindica la posibilidad de hacer un "uso alternativo del derecho", actividad que se desenvuelve en el propio seno del ordenamiento jurídico positivo utilizando las contradicciones, ambigüedades y lagunas del derecho vigente, buscando, a través de una interpretación cualificada, que los efectos de la norma sean cada vez más democráticos.

Es clara la influencia en este punto del movimiento homónimo surgido en Italia en los años setenta a partir de las ideas divulgadas por un conjunto de jueces agrupados en Magistratura Democrática, entre cuyos prestigiosos integrantes se destacan autores como Pietro Barcellona, Luigi Ferrajoli, Giusepe Coturri, Salvatore Senese, Vincenzo Accattatis, Domenico Pulitano, etc.

Pero en muchos caso, lo "alternativo" pasa por lo que Miguel Pressburger llamó el positivismo de combate, refiriéndose a aquel nivel de disposiciones normativas que reconocen una serie de conquistas históricas y democráticas y pese a haber sido positivizadas no se aplican.

A este nivel, el pensamiento jurídico crítico encontrará una herramienta formidable y un nexo ineludible con la teoría garantista de Luigi Ferrajoli -quien por otra parte, había sido uno de los principales animadores del movimiento del Uso alternativo del derecho en la Italia de los años setenta.

---

13 Carcova, Carlos M., "Notas acerca de la teoría crítica del derecho", en *AA.VV., Desde otra mirada*, Eudeba, Buenos Aires, 2001.

14 No abordaremos en esta ocasión, debido a la naturaleza de nuestro análisis que apunta fundamentalmente al papel de los jueces, otros dos sentidos de la expresión "derecho alternativo", por un lado el llamado "derecho alternativo en sentido estricto", noción que hace referencia al fenómeno del pluralismo jurídico; por otro a los llamados "servicios legales alternativos. Ver. Duquelsky, Diego Entre la ley y el derecho, op. cit.

Poniendo en crisis la vieja distinción entre derechos operativos y programáticos y asumiendo el carácter normativo de los textos constitucionales y los tratados internacionales, pasamos a verificar que todo sistema jurídico en mayor o menor medida adolece de dos tipos de vicio, las antinomias y las lagunas. El primero de ellos consiste en vigencia de normas inválidas, vale decir que se da cuando se crean normas siguiendo los procedimientos formales cuyo contenido contradice o violenta preceptos contenidos en los niveles más altos de los ordenamientos.

Las lagunas, por su parte, pueden ser caracterizadas como la falta de vigencia de normas válidas. Es decir, cuando por la falta del dictado de ciertas normas, derechos consagrados en los niveles superiores de los ordenamientos no se encuentran efectivamente vigentes. Tal el caso del gran número de derechos sociales, como la participación de los trabajadores en las ganancias de las empresas. Otro ejemplo de nuestro ordenamiento podría ser el de los juicios por jurados.

Esta reconceptualización de la relación entre forma y sustancia, entre procedimiento y contenido, se traduce una nueva dimensión sustancial de la democracia y en una reformulación del papel de la jurisdicción. La sujeción del juez a la ley ya no es sujeción a la letra de la ley, cualquiera sea su significado, sino sujeción a la ley en cuanto válida, coherente con la constitución.

En nuestro país -en forma mucho más inorgánica que los jueces alternativos gaúchos- sectores minoritarios del Poder Judicial encararán la difícil tarea de oponerse a la lógica dominante del marcado y a la "política de la no política", apelando a la operatividad de los derechos fundamentales, particularmente los derechos sociales, económicos y culturales.

IV Reivindicación de lo público, ampliación de derechos y nuevos desafíos

Durante los últimos diez años, buena parte de América Latina y Argentina en particular, sufrió (gozó) profundas transformaciones que obligan a replantearnos el vínculo entre lo jurídico, lo político y lo social, nexo que al mismo tiempo se ha hecho más complejo pero también más explícito.

Tras la profunda crisis del año 2001, el proceso de reconstrucción política, económica y sobre todo del "tejido social" operada a partir del año 2003 se desarrolló en gran medida en el plano jurídico. Pero no sólo porque obviamente fue necesario el dictado de normas para implementar las políticas públicas proyectadas, sino porque constituyó ante todo un proceso de ampliación de derechos.

Desde el pensamiento jurídico crítico el derecho ha sido pensado

> como una práctica social específica que expresa y condensa los niveles de conflicto social, en una formación histórica determinada. Esa práctica es de naturaleza discursiva, en el sentido que la lingüística atribuye a esta expresión, esto es, como proceso social de producción de sentidos.[15]

Una de las características que diferencia a las teorías críticas del derecho de las concepciones iusfilosóficas tradicionales, consiste en reconocer al "imaginario social", junto al plano normativo y al de los operadores jurídicos, como uno de los niveles del discurso jurídico.[16] El discurso de los súbditos, donde se canaliza lo que dicen y lo que creen los individuos, constituidos en sujetos de derecho.

El modo en que el discurso jurídico interpela a los individuos resulta constitutivo no sólo del modo como se ve a sí mismo como sujeto sino además siempre respecto de, en contra de frente a otro. Como afirma Alicia Ruiz, todo derecho consagra un humanismo:

> Desde la institución jurídica los hombres toman conciencia de sí, se ven siendo como dicen que son las palabras que los aluden. Uno aprende que la Ley existe al mismo tiempo que queda definitivamente marcado por su ingreso al mundo de lo jurídico. Y al mismo tiempo, los hombres no inventan el derecho después de estar constituidos como sujetos, como no hacen la historia sin ser parte de esa historia. Los hombres no son el sujeto de derecho sino que están sujetados por él. Qué conciencia de sí, que imagen cada individuo tenga de su propia existencia dependerá del modelo de hombre implicado en el discurso jurídico.[17]

15 Carcova, Carlos, *Teorías jurídicas alternativas*, op cit.

16 Ver Entelman, Ricardo, *Discurso normativo y organización del poder*, op. cit.

17 Ruiz, Alicia, "Aspectos ideológicos del discurso jurídico", en *Materiales para una teoría crítica*, op. cit.

La extensa cita se justifica por la luz que aporta sobre el valor de muchas de las medidas adoptadas y las normas dictadas en los últimos diez años precisamente en el plano de la construcción de una nueva ciudadanía.

La visión de nuestra historia, de lo tolerable, de nuestra noción de identidad, no es la misma con o sin leyes de impunidad. Nuestra mirada de los mayores y nuestras propias proyecciones vitales, no son iguales con o sin AFJP. El modo en que nos sentimos parte del mundo, no es el mismo con ALCA o sin ALCA, con *default* o sin *default*, como parte de América Latina o como "bajados de los barcos". Nuestras masculinidades, femeneidades, nuestra noción de la familia, lo que nos causa gracia, lo que nos molesta también estará marcado por el discurso jurídico. Y podríamos seguir multiplicando los ejemplos.

Claro que, como veníamos señalando, el discurso jurídico no se agota en la ley, como supondrían las visiones normativistas. Abarca tanto el de la ciencia del derecho, como el de las autoridades, los súbditos. Lo que los magistrados establecen, lo que los legisladores sancionan, lo que los abogados argumentan, lo que los litigantes declaran. Todo esto, además, mediatizado la mayoría de las veces por lo que los diarios titulan, los "analistas políticos" afirman, los "expertos" comentan. Y no queda en las palabras. Esta práctica representativa incluye actos, gestos, ritos, creencias, mitos y ficciones.

Obviamente, parte de esta reconstrucción del valor de lo público estuvo marcado por el proceso de renovación de la CSJN impulsado en junio de 2003 y acompañado del dictado del Decreto 222/03, que fijó autolimitaciones a la atribución del Poder Ejecutivo para la selección y designación de nuevos integrantes de la Corte Suprema de Justicia, ordenó la publicidad de sus antecedentes, instauró la posibilidad de que los ciudadanos pudieran presentar objeciones a su candidatura y dispuso la realización de audiencias públicas para que los propuestos pudieran responder preguntas.

Si nos preguntáramos por el papel de los magistrados -y de la Corte, en particular- en esta nueva etapa, la respuesta no sería lineal, como tampoco es monolítico el Poder Judicial.

Sin lugar a dudas, al igual que durante el período de transición democrática a mediados de los años ochenta, la Corte adoptó decisiones significativas, en franca consonancia con la política del ejecutivo en materia de derechos humanos, verdad y justicia.

En tal sentido, el valor de fallos como "Simón", declarando la imprescriptibilidad de los delitos de lesa humanidad, o "Mazzeo" relativo a la inconstitucionalidad de los indultos menemistas no radica tanto en la resolución de tales casos en particular, sino en la posibilidad de llevar adelante un importantísimo número de "juicios de la verdad".

En otros casos, aunque en forma más tibia, también asumió posiciones tendientes a la ampliación de derechos, como en "A. F. s/medida autosatisfactiva", donde fijó un claro criterio interpretativo del Código Penal estableciendo expresamente que no resulta punible la interrupción del embarazo proveniente de cualquier caso de violación y que ningún caso caso de aborto no punible está supeditado a trámite judicial alguno. Un detalle interesante en este caso, que también aparece en otros fallos, se vincula la con exhortación a implementar protocolos hospitalarios.

Esto último resulta particularmente interesante, ya que muestra un cambio de rol del máximo tribunal: él de intervenir en la fijación de ciertas políticas públicas. En tal sentido es interesante, por ejemplo, analizar el impacto de las decisiones de la CSJN en materia previsional sobre las medidas llevadas a cabo por el gobierno en la materia.[18]

Es claro que desde la consolidación de su actual composición -y más allá de acompañar o no en cada caso concreto las posiciones del ejecutivo- la Corte buscó asumir un protagonismo público explícito. Caso paradigmático en tal sentido es la causa "Mendoza" iniciada a raíz de una demanda presentada por un grupo de vecinos del asentamiento denominado "Villa Inflamable" (Dock Sud, Avellaneda, provincia de Buenos Aires) contra el Estado nacional, la provincia de Buenos Aires, el Gobierno de la Ciudad

18 Ver Herrero, Álvaro, "La incidencia de la Corte Suprema de Justicia en la formulación de políticas públicas: una exploración empírica del caso argentino", en *Revista Política*, Vol. 49 Nº 1 (2011), págs. 71-106

Autónoma de Buenos Aires y 44 empresas, invocando daños por múltiples enfermedades que habían sufrido sus hijos y ellos mismos derivadas de la contaminación de la cuenca hídrica Matanza-Riachuelo, zona que abarca parte de la Capital Federal y once partidos de aquella provincia.

La discusión en audiencias públicas del plan presentado por el Estado y la sentencia, dictada en 2008, donde ordenó la implementación de políticas públicas concretas en materia ambiental y fijó plazos para realizarlas y sanciones en caso de incumplimiento y otras medidas vinculadas a la ejecución muestran a las claras el cambio de rol al que hacíamos mención.[19]

Por supuesto que, más allá de la inocultable influencia sobre los "tribunales inferiores" no sólo de los fallos, sino también de las prácticas y las actitudes de la Corte, como decíamos párrafos más arriba, el poder judicial no es monolítico.

Durante los últimos tiempos creo posible reconocer, a grandes rasgos y a modo de "tipos ideales" weberianos, tres grandes grupos de jueces.

De un lado, un grupo de jueces marcadamente conservadores, con una visión básicamente iusprivatista, que ponen al derecho de propiedad a la par o por encima de los derechos fundamentales, entendiendo estos últimos, aun en los casos más "generosos" en términos de derechos subjetivos individuales.

Bien podríamos afirmar que, en su práctica concreta frente a algunas medidas del ejecutivo o frente a algunas reformas legislativas (paradigmáticamente la "ley de servicios de comunicación audiovisual") miembros de este grupo vienen desarrollando un "uso alternativo del derecho", aunque no en un sentido emancipatorio, sino conservador. El recurso permanente a mecanismos como forum shopping, subrogancias de dudosa o nula legalidad y "justicia cautelar" se legitiman, discursivamente, desde la invocación abstracta de la "independencia judicial", sin mención alguna ni de la idea de independencia interna, ni independencia de los poderes privados.

Por otro, un grupo de jueces comprometidos con los procesos de transformación social en marcha, la gran mayoría de ellos con una dilatada trayectoria en el campo de la defensa de los derechos fundamentales, con principal gravitación en el ámbito del derecho penal, que frente a la actitud corporativista de la tradicional "familia judicial" se agrupó en torno a la consigna de una "justicia legítima" acompañando los proyectos tendientes a la democratización del poder judicial.

La gran mayoría de los magistrados, sin embargo, no pertenecen a ninguno de estos espacios. Son aquellos que jueces sin conciencia del altísimo grado de politicidad de la labor que cumplen, que, sin embargo y aunque no lo quieran ni lo sepan, expresan en cada decisión la imprescindible relación entre derecho y política.[20]

Alicia Ruiz traza un paralelismo muy interesante entre las mujeres y los jueces para graficar esta posición. En base a las consideraciones de Francoise Collin, teórica del feminismo, Ruiz plantea:

> ¿No nos sucede a los jueces como a las mujeres? ¿No fuimos pensados, y nos pensamos, durante mucho tiempo en nuestra tarea cotidiana, en la función de todos los días como repetidores, guardianes del orden que existe? Y lo que es aún más significativo ¿no fuimos fieles a ese modelo? Jueces mantenedores del sistema social, reproductores, alejados y hasta temerosos del cambio y de la transformación.

Aparece allí otro nexo muy interesante que Ruiz trae a colación siguiendo ahora a Zaffaroni: lo mismo que la historia de las mujeres, la historia del poder judicial es una historia silenciada, en tanto que, como la de aquellas, nace de lo político y se liga estrechamente con el poder.

Se trata de un poder judicial que se concibe sin historia y sin pasado, lo que se traduce en jueces con una Imagen desdibujada no sólo ante la sociedad, sobre todo ante sí mismos; privados, entre muchas otros atributos, de la capacidad de reconocerse como parte del poder político del estado.

---

19 La creación del Centro de Información Judicial como vehículo para llevar adelante la política de difusión de las actividades de la CSJN es otro buen ejemplo de lo señalado.

20 Ver Ruiz, Alicia, "Constitución y jurisdicción: por un compromiso del juez latinoamericano", en *Jueces para la Democracia* Nº 41, Junio de 2001

> Jueces cuya vida, en tanto jueces, se limita a "repetir" mecánicamente, temerosos del apartamiento de lo ya hecho y lo ya dicho (recopilado, ordenado y reiterado en los repertorios de jurisprudencia y en los anales de legislación); condenados a la represión de sus mejores posibilidades de imaginar otras formas de resolver los conflictos que llegan a su conocimiento; jueces puestos frente a nuevos problemas.[21]

Democratizar la justicia, acercar el poder judicial a la sociedad, salir de falsas dicotomías como independencia vs. politicidad, derechos individuales vs. colectivos, democracia formal vs. democracia sustancial, requieren ante todo, construir colectivamente, un nuevo "sentido común jurídico".

21 Ruiz, Alicia, op. cit.

De la filosofía política a la metapolítica. Alan Badiou frente al pensamiento de la comunidad.

Natalia Bustelo[1]

Introducción

Alain Badiou, filósofo francés formado en el círculo de Althusser y la militancia maoísta, ha desarrollado en las últimas décadas un original sistema filosófico cuya reformulación de los problemas del ser, el sujeto y la verdad disputa la primacía de las tradiciones heideggeriana y deleuzeana. Pero al tiempo que es uno de los protagonistas de las actuales discusiones académicas sobre la ontología, Badiou se pronuncia como un fuerte crítico del capitalismo y los estados modernos, frente a los que defiende la idea de un comunismo anclado en la "metapolítica".

Nuestra comunicación busca analizar las líneas decisivas de esa "metapolítica" en la que se cifraría el intento conjunto de pensar filosóficamente la política y de ir más allá de la "filosofía política" configurada por los supuestos de la modernidad. Para ese análisis nos centramos en el primer *Manifiesto por la Filosofía* (1989) y el *Compendio de metapolítica* (1998) de Badiou, buscando explicitar los puntos de cruce entre la superación de la filosofía política allí propuesta y la formulada por el llamado "pensamiento de la comunidad" en el que se inscriben, entre otros, Toni Negri, Roberto Esposito, Jean Nancy y Jaques Derrida.

Filosofía y praxis

A través de su famosa metáfora del búho de Minerva, Hegel propone que la filosofía recién comienza la conceptualización del mundo una vez que éste ha adquirido una determinada configuración. Su discípulo más célebre, Carlos Marx, lo corrige en ese punto: la filosofía debe acompañar su interpretación de un vínculo estrecho con la praxis. Esta problemática no sólo es central en el "hegelianismo de izquierda" de fines del siglo XIX, sino que además, entrado el siglo XX, es decisiva en varias de las tradiciones del "marxismo occidental" que se enfrentan al economicismo mecanicista. A ellas pertenecen la "filosofía de la praxis" (Labriola, Lukács, Korsch y Gramsci), la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horckheimer y Marcuse) y las variantes mesiánicas de Bloch y Benjamin. Y a esta lista también podría incorporarse a Badiou.

A fines del siglo XX, cuando el pensamiento marxista se encuentra jaqueado por la caída de los socialismos reales y la crítica a las teoleologías sustancialistas y totalizadoras, Badiou reelabora el marxismo estructuralista para ofrecer un sistema que revisa los problemas filosóficos tradicionales y renueva la conceptualización que da cuenta de la relación entre pensamiento y praxis. La compleja ontología, que comienza en su *Teoría del sujeto* (1982) y prosigue en *Ser y acontecimiento* (1988) y *Lógica de los mundos* (2006), tiene como una de sus notas distintivas y polémicas el lugar central asignado a la praxis revolucionaria. Desde una dialéctica antihegeliana, Badiou recoge el concepto heideggeriano de acontecimiento para pensar la transformación en el orden del ser capaz de producir una ruptura que haga saltar todo devenir teleológico, asimismo reformula el concepto de cristiano de fidelidad para dar cuenta de la praxis leal a ese cambio.

Parafraseando la tesis XI de Marx, según Badiou los filósofos no deben interpretar el mundo tal como ha quedado configurado, sino producir la configuración conceptual susceptible de acoger los acontecimientos que irrumpen, su novedad y trayectoria, y deben ser fieles a las verdades que esos acontecimientos incorporan en la "situación". Corrigiendo a Marx, para Badiou, los acontecimientos y verdades abordados por la filosofía no corresponden exclusivamente a la política, sino también al arte, la ciencia y el amor.[2]

1 UNLP - CeDInCI. E-mail: nataliabustelo@yahoo.com.ar

2 El primer *Manifiesto* identifica la *Tesis XI* con la forma canónica de un marxismo que tiene por defecto ligar la filosofía exclusivamente a la política, despreciando su ocupación con el arte, la ciencia y el amor (Badiou, 1990: 38-39). En términos del *Compendio*: "La filosofía

En lo que respecta al acontecimiento político y su relación con la filosofía, declaraba Badiou en una entrevista reciente que la negación destructiva hegeliana no es la forma adecuada para fundamentar y mantener vivo ese vínculo. La situación política debería ser aclarada con nuevas formas de crítica y negación. La obra de Badiou se propone mostrar que la negación de la negación no produce una nueva afirmación, como creía Hegel, sino una "sustracción": la negatividad destruye lo viejo sin generar una nueva realidad. La política revolucionaria se encuentra con la sustracción del orden del ser (de las leyes dominantes de la realidad política) y con la creación de un punto de autonomía frente a la representación del Estado (Badiou, 2007). De modo que un auténtico acontecimiento estaría necesariamente ligado a un programa emancipatorio, esto es, a una ruptura de la situación postacontecimental capitalista y a la proclama de una nueva secuencia de la hipótesis comunista.[3]

Badiou propone la justificación de sus tesis sobre la política y la tarea filosófica en el *Compendio de metapolítica* de 1998. A través de la confrontación con otros pensadores de la política (Arendt, Lazarus, Althusser, Ranciere), los diez breves artículos del *Compendio* presentan el reemplazo de la "filosofía política" por la "metapolítica", una filosofía encargada de declarar lo que es digno del nombre "política". Respecto de esa dignidad, desde *Ser y acontecimiento* el sistema de Badiou establece que la filosofía no tiene un objeto propio, sino que sus verdades provienen de los cuatro procedimientos genéricos de producción de verdades, uno de los cuales es precisamente la política. Si "toda filosofía está bajo la condición de una política real" (Badiou, 2009: 21, destacado del autor), podemos adelantar que la metapolítica esta bajo la condición de las secuencias de la política de emancipación, política que en la modernidad reúne a los nombres de Marx, Lenin y Mao y toca la verdad en tanto "se funda sobre el principio igualitario de una capacidad para el discernimiento de lo justo, o del bien" (Badiou, 2009: 78).

En ese trabajo de "captura filosófica de las políticas" o bien de "registro de la condición política en conformidad con los parámetros de la ontología", su enemigo principal es la "filosofía política". Dado que el "pensamiento de la comunidad" también surge en oposición a la "filosofía política", intentemos el contrapunto entre esas dos críticas ontológicas.

Contra la "filosofía política"

La publicación en 1985 del ensayo *¿Se puede pensar la política?* (el primer texto en el que Badiou recupera la idea de comunismo más allá de los socialismos reales) coincide con un dinámico intento de la filosofía europea de pensar lo político siguiendo el legado filosófico de Nietzsche y Heidegger.[4] Desde la década del ochenta, pensadores franceses (Bataille, Nancy, Blanchot, Derrida) e italianos (Esposito, Agamben, Negri) inauguran un diálogo en el que, asumiendo una perspectiva de izquierda, revisan y critican los presupuestos ontológicos de la "filosofía política" desde lo que será caracterizado como el "pensamiento de la comunidad".

En términos de uno de esos pensadores, Roberto Esposito: "la filosofía política parte siempre de los individuos preconstituidos –conservándolos como tales, o fundiéndolos en un individuo mayor al que también ella puede denominar 'comunidad'–, mientras que el pensamiento de la comunidad parte siempre de la relación del compartir" (Esposito, 2003: 156). Identificando a Heidegger como el prototipo del "pensamiento de la comunidad", sostiene:

> La comunidad heideggeriana presenta un desfasaje, tan originario como su constitución, que hace que nunca coincida con su esencia, e impide su completa realización [...] la comunidad es ese desfasaje, en el preciso sentido de que lo compartido por los hombres es precisamente su imposibilidad de

está bajo condición de esas singularidades [las secuencias políticas, las configuraciones artísticas, las teorías científicas y los episodios amorosos], en tanto su propósito es siempre 'capturar' (indicar), mediante operaciones conceptuales ellas mismas inventadas, la existencia y la composibilidad de las verdades contemporáneas que tienen lugar. Por lo cual ella evalúa y piensa aquello de lo que su tiempo es capaz, en materia de verdades (de singularidades)" (Badiou, 2009: 47).

3 Esta sería una tercera secuencia que emerge luego de dos ya clausuradas, a saber, el establecimiento de la hipótesis comunista entre la revolución francesa y la Comuna de París, y las tentativas preliminares de su realización, entre la revolución bolchevique, por un lado, y el final de la revolución cultural y el estallido militante en todo el mundo durante 1966-1975, por el otro (Badiou, 2008).

4 El texto proviene de dos conferencias impartidas por Badiou en 1983 y 1984 en el *Centre de Recherche Philosophique sur le Politique*, fundado por Nancy y Lacoue-Labarthe bajo la influencia de Derrida.

> 'hacer' la comunidad que ya 'son', es decir, la apertura extática que los destina a una falta constitutiva. [...] No nos acomuna un lleno, sino un vacío, una carencia, una caída (comunidad como coincidencia, caer juntos, pero 'caída' no desde lo lleno realizado sino como arrojados, existencia u originariamente carentes) (Esposito, 2003: 106).

El estatuto ontológico asignado a lo en-común es la cuestión que separa de la modernidad a los pensadores de la comunidad. Aquella habría fundamentado la existencia humana en común a partir de la posesión y simetría de ciertos rasgos de los "individuos"; y con ello habría asumido el presupuesto no meditado de que "la comunidad es una 'propiedad' de los sujetos que une". Ese "giro antropológico" excluyó las respuestas sobre la práctica humana fundadas en una ontología trascendente, organizando el debate ético entre la posición universalista y la comunitarista.[5] Una inmanencia esencializada –a lo sumo trascendental– comenzó a ser el único horizonte para pensar la política y la ética. Esto es, desde la modernidad la práctica –y los caracteres del mundo– dependieron del ser del hombre –y de aquello que su razón podía conocer–, emergiendo la figura del sujeto junto al "estancamiento humanista en la inmanencia", en "lo absoluto de la obra", según los términos de *La comunidad inoperante* de Nancy; o bien, asimilándose la cuestión antropológica –de la que se desprenden las cuestiones prácticas– a "la mismidad del hermano", según la fórmula de Derrida en *Políticas de amistad*.

Para los filósofos de la comunidad, la desencialización de lo en-común es clave para evitar los trágicos episodios del siglo XX. La ausencia de un pensamiento de la alteridad como tal habría sido una de las condiciones de posibilidad de las guerras mundiales y las experiencias totalitarias. Estas experiencias convocarían a renovar el modo moderno de pensar tanto lo común como lo diferente entre los hombres, o bien a proseguir el cuestionamiento del edificio de la metafísica comenzado por la filosofía a martillazos de Nietzsche y la deconstrucción heideggeriana. Para pensar el estatuto conflictivo e imprevisible de lo en-común, así como la multiplicidad que habita la política, habría que desestabilizar los conceptos heredados y la conceptualización misma, una tarea que lleva a acuñar las categorías de comunidad inoperante, comunidad inconfesable, impolítico y fantasmología.

En cuanto a Badiou, en principio, se opone a establecer una conexión necesaria entre el fin de la metafísica moderna y las tragedias del siglo XX. En las lecciones dictadas entre 1998 y 2001 que componen El siglo se detiene en ello, pero ya en 1989 abre su primer *Manifiesto por la filosofía* con el rotundo rechazo a la "intelectualidad del crimen" asignada a la filosofía, base de la sentencia del "fin de la filosofía" que pronuncian nietzscheanos y heideggerianos en su defensa de un pensamiento no apoyado en la racionalidad.

La distancia que establece ese breve ensayo, síntesis más accesible de las complejas argumentaciones de *Ser y acontecimiento*, con el pensamiento de la comunidad es inzanjable. Allí se postula la persistencia de la modernidad filosófica, señalada por el cruce entre los conceptos de ser, sujeto y verdad, y por la construcción de un "platonismo de lo múltiple" que confía en el *matema* como medio para nombrar las multiplicidades. Contra el fin de la filosofía y la posibilidad de otra racionalidad no veritativa y no "opresora", se identifica a la filosofía con un discurso racional verdadero. La modernidad sería un periodo marcado por la categoría de sujeto y reorganizado radicalmente en la contemporaneidad por la subjetividad sin sujeto.

A pesar de estas distancia, en el *Compendio* –elaborado casi una década después– Badiou comparte con los heideggerianos el mismo objetivo: ambos sentencian el fin de la filosofía política moderna, o bien la deconstrucción de la mismidad y su reemplazo por un pensamiento del vínculo y la alteridad, de lo subjetivo sin sujeto, que permita pensar la multiplicidad política. Apoyándose en Althusser, Badiou rechaza la vía humanista del lazo o del ser-junto y sostiene que "una organización realmente política, es decir un sistema colectivo de condiciones para que haya política, es el lugar menos ligado de todos" (Badiou, 2009: 62-63). La afirmación de Badiou se hace eco de la característica de la comunidad

5 El "pensamiento de la comunidad" se encuentra sumamente distante del comunitarismo ético –del que Charles Taylor seguramente sea el representante más reconocido–. Tanto las éticas comunitaristas como las universalistas participan de la "filosofía política", pues se conciba lo común como un conjunto de tradiciones de un grupo particular o como un rasgo trascendental a todo hombre, en ambos casos se supone la posibilidad ontológica de sustancias dadas ("individuos" o "supraindividuos") que operan como fundamento de vínculos comunes identitarios, al tiempo que se homologa la alteridad a la mismidad.

destacada por Espósito, "no nos acomuna un lleno, sino un vacío, una carencia, una caída". Frente a ello, a continuación Badiou formula la cuestión que más claramente lo enfrenta a esa tradición, su defensa de la verdad: "si se considera que el acuerdo acerca de la verdad, tal como resulta de semejantes debates, es en sí el terror, es que se prefiere la tibieza del lazo y la almohada del escepticismo".

Badiou reconoce que se debe pensar el vínculo desde la multiplicidad y que para ello hay que revisar la ontología, pero las categorías políticas que acuña no se preocupan por escapar de la "violencia" sistematizadora, ni del trazado de una subjetividad. En ese sentido, mientras que el "pensamiento de la comunidad" encuentra en el intento de locación-apropiación de la verdad un impulso autoritario encubierto que recusa, Badiou señala a la evasión de la verdad como un nihilismo que tiene un efecto conservador, a saber la detención del pensamiento en la situación dada. Incluso en el noveno artículo del *Compendio*, "¿Qué es un termidoriano?", formula la defensa del momento más violento de la revolución francesa. Discutiendo con las historiografías que clausuran el comunismo por sus numerosos crímenes y con las ontologías que lo inscriben en la violenta metafísica de la presencia, muestra que, en el plano histórico, el terror pervive en el momento termidoriano y que ello se debe a que, en el plano político y ontológico, es inseparable de la obra revolucionaria.

A modo de conclusión

Si bien en el *Compendio* Badiou continúa concibiendo a la filosofía como discurso racional y sistemático, en comparación con el primer *Manifiesto* encontramos aquí relativizada la negativa a cerrar el ciclo de la modernidad. En efecto, la auténtica ontología debe refutar a la "filosofía política" de la modernidad. De todos modos, el acceso a lo múltiple político no se logra mediante la desestabilización de los conceptos, sino a través de la formulación de nuevos conceptos deudores de las matemáticas y de su conjugación con la lealtad a la máxima igualitaria, propia de toda política de emancipación. De ahí que la crítica a la "filosofía política" sea, según Badiou, el primer movimiento para sacar a la filosofía de su dependencia de la política parlamentaria y ponerla bajo la condición de las políticas de la emancipación. Por otra parte, recordemos que entre los pensadores de la comunidad no todos asumen la misma posición frente a la conexión, que propone Badiou, entre defensa de la política emancipatoria y recusación de la "filosofía política". En efecto, esa conexión es categóricamente rechazada por la impolítica de Espósito o el *homo sacer* de Agamben (autores para los que toda política se define por su poder de policía), pero en cierto modo es aceptada por Derrida, Nancy y Negri.

Bibliografía

Badiou, A. (2009). *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo.

----- (2008). "La hipótesis comunista". *New Left Review* (49), 29-42. Disponible: http.//www.newleftreview.org/?getpdf=NLR28302;pdflang=es (24/09/2012).

----- (2007). "La peculiaridad inexorable de la acción común. Entrevista con el filósofo francés Alain Badiou, por Filippo Del Lucchese y Jason Smith". *Il Manifiesto*. Disponible: http://www.grupoacontecimiento.com.ar/index.php/documentos/alain-badiou (24/09/2012).

----- (1990). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bosteels, B. (2010). "Lógicas del cambio: de la potencialidad a lo inexistente". En Gómez Camarena, C. y Uzín Olleros, A. (comps.). *Badiou fuera de sus límites*. Buenos Aires: Imago Mundi.

----- (2003). "Posmaoísmo. Un diálogo con Alain Badiou", *Acontecimiento*, (24-25), 45-78.

Esposito, R. (2003). *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hounie, A. (comp.) (2010). *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós.

Bloque 5.
Racismo, racialismos y control social

Algunas reflexiones epistémicas en torno al estudio histórico de prácticas biopolíticas. El caso de la Psiquiatría Infantil en Argentina en el primer tercio siglo XX

José Ignacio Allevi[1]

Introducción

La ponencia que sigue se propone indagar algunos aspectos epistemólogicos y filosóficos que permitan fundamentar el estudio histórico de medidas eugenésicas hacia la infancia, en particular las emprendidas desde la psiquiatría infantil esbozada en la Argentina en el primer tercio del siglo XX, desde una lectura genealógica[2] sobre la posible relevancia de dichos saberes en la constitución subjetiva de los menores en cuestión.

Desarrollo

Resulta imposible eludir el lugar que la infancia ocupó -como Foucault bien lo ha demostrado- como instancia de generalización del saber y práctica psiquiátrica.[3] En un claro movimiento hacia una economía y tecnología del poder regidas por criterios de población,[4] y entendiendo al poder en términos relacionales, omnicomprensivos, móviles, sutiles, reticulares y estratégicos,[5] resulta fundamental, sin embargo, poner en tensión este crucial proceso de medicalización de la anormalidad con el contexto específico de la praxis disciplinar en Argentina, de modo que sea posible observar cómo la implantación de la psiquiatría infantil como especialidad "psi" autónoma y articulada según los criterios de verdad de la medicina se implantó una vez desarrollado una circulación de ideas particular, con visos biologicistas, morales y eugénicos. A partir de la primacía de la influencia francesa, las cavilaciones de los galenos e intelectuales argentinos ante el panorama de la "cuestión social", puede entenderse en la trama de un marco postdarwinista,[6] que priorizaba tanto el peso de la herencia como del medio sobre la constitución individual, antes que sobre el proceso de selección natural. Esta clave de recepción era posible desde una lectura de Darwin y Haeckel a partir de traducciones francesas, y con una clara influencia lamarckiana. En esta dinámica, el darwinismo argentino -el conjunto de los adherentes al evolucionismo por oposición a quienes defendían una perspectiva religiosa del mundo- incorporó con más fuerza las propuestas teóricas de H. Spencer y Th. Ribot respecto a la influencia del medio en la modificación para la supervivencia, cariz que excluyó -en oposición a la eugenesia anglosajona- la posibilidad de concebir la eliminación de aquellos individuos "perjudiciales" al cuerpo social. Fue, en este sentido, la persistencia de un modelo organicista hereditario articulado al factor de la herencia de las modificaciones adquiridas el que consolidó una serie de proyectos y medidas biopolíticas tendientes a intervenir sobre los componentes del medio considerados degenerativos e inmorales, al tiempo que promovía una consciencia eugénica -una conducta individual autodisciplinada.[7]

En este sentido, la vía que hemos elegido para volver inteligibles dichos procesos se ancla en los aportes de Judith Butler, quien ha sabido cruzar distintas propuestas teóricas -como las de Foucault,

1. CONICET - ISHIR. E-mail: joseignacio.allevi@gmail.com

2 Pages, Natalio y Rubí, Nicolás. "La estrategia genealógica: cercanías y distancias para un estudio social del saber científico". En *Ea Journal*. Vol. 3. N° 1. Buenos Aires. Agosto, 2011

3 Foucault, Michel; *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*; FCE; Buenos Aires, 2012 [2003]2012 [2003]); *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*; FCE; Buenos Aires, 2010 [2000].

4 Foucault, Michel *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*; FCE; Buenos Aires, 2011 [2004].

5 Foucault, Michel; *Historia de la sexualidad 1: La voluntad del saber.* Buenos Aires. Siglo XXI. 2012 [1976].

6 Podgorny, Irina; "La descendencia argentina de Henri Ducrotay de Blainvile: hacia un mapa del pensamiento transformista entre los paleontólogos del plata (1860-1910)", en Miranda, Marisa y Vallejo, Gustavo (comps.), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Buenos Aires. Siglo XXI de Argentina, 2005

7 Talak, Ana María; "Progreso, degeneración y darwinismo en la primera psicología argentina, 1900-1920", en Vallejo, Gustavo y Miranda, Marisa (dirs.), *Derivas de Darwin. Cultura y Política en clave biológica.* Buenos Aires. Siglo XXI Iberoamericana. 2010.

Derrida, Lacan y Levinas- para lograr elucidar los mecanismos productores de subjetividad, de identificación y en particular de construcción de cuerpos sexuados. Partiendo de una concepción del discurso como poder, la filósofa enfatiza el carácter productor del discurso a partir de la reiteración y la generación de campos de exclusión constitutivos en las identidades sociales. Así, el concepto de performatividad adopta un rol clave en la constitución de subjetividades, especialmente al definir el campo de aquello que puede ser reconocible. Consideramos que la importancia de considerar la performatividad en los discursos alienista, psiquiátrico e higienista radica en el lugar que ocuparon y ocupan en la constitución y circulación de un discurso penetrante y materializante pasible de forjar una conciencia sobre aquello que debe respetarse para pertenecer al plano de la inteligibilidad en las relaciones sociales. En igual medida, interpretar la "performatividad" como una decisión voluntaria y arbitraria de un sujeto productor de sentidos implica pasar por alto, desde un argumento nominalista que no pierda de vista la dinámica social, que la historicidad del discurso y particularmente la historicidad de las normas -las "cadenas" de iteración invocadas y disimuladas en la enunciación imperativa- constituyen el poder que tiene el discurso de hacer realidad lo que nombra.[8]

> La fuerza normativa de la performatividad —su poder de establecer qué ha de considerarse un "ser"- se ejerce no sólo mediante la reiteración, también mediante la exclusión. Y en el caso de los cuerpos, tales exclusiones amenazan la significación constituyendo sus márgenes abyectos o aquello que está estrictamente forcluído: lo invivible, lo inenarrable, lo traumático.[9]

En razón de nuestros objetivos, no podemos perder de vista que la problemática de la niñez y su lugar en el proceso civilizatorio resultaba una evidente preocupación en el discurso de la Profilaxis e Higiene Mental, el cual gozaba de una amplia difusión en la Argentina a partir de las relecturas de la tradición francesa. El vínculo entre dichas proposiciones y la constitución de seres "otros" abyectos socialmente se torna evidente.

Si, en esta dinámica, partimos de una concepción del sujeto pensado tanto desde su producción discursiva -en tanto toda enunciación representa una reiteración de las normas y patrones que han conducido a su constitución- como desde su estructuración en torno a una falta,[10] no es posible, así, concebir al sujeto como sustancia, como materia capaz de desplegar ciertas acciones, sentidos, referencias. Sin embargo, esa tematización "limitada" -y por otro, lado imperceptible- por parte sujeto de una serie de tópicos sedimentados en su psiquis y su cuerpo es inestable, pasible de apropiaciones diversas, en función de la dotación de agencia que los mismos han efectuado sobre el sujeto en cuestión. Ergo, si el poder -entendido como discurso por Butler- es capaz de producir sujetos, lo hace en un doble movimiento, en el cual sienta las pautas de inteligibilidad cultural, mediante la delimitación de un exterior constitutivo. Delimitar aquello que "es", lo decible y concebible, implica al mismo tiempo dar cuenta de lo impensable e indecible, de la esfera de lo extradiscursivo. Y esta delimitación constituye, enfatiza Butler, un acto de exclusión radical que sienta los patrones de inteligibilidad cultural sobre qué es efectivamente ser un sujeto cognoscible y reconocible socialmente, y quienes, por otro lado, integran el campo de lo abyecto. Un acto, sin embargo, fundamental en la conformación identitaria.

> Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son "sujetos", pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto designa aquí aquellas zonas "invivibles", "inhabitables" de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo invivible es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que defina el terreno del sujeto; constituirá ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales -y en virtud de las cuales- el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión a la autonomía y a la vida. En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo de sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es "interior" al sujeto como su propio repudio fundacional.[11]

8 Butler, Judith; *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*; Paidós; Buenos Aires, 2008 [1993]. Pág. 267.

9 Op. Cit. Pág. 268.

10 Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires. Siglo XXI, 2003.

11 Butler, J. Op. Cit. Pág. 19-20.

Butler no duda, en este sentido, en acordar con Slavoj Zizek en dos cuestiones. Primeramente, en que la constitución misma del sujeto se produce lingüísticamente mediante un acto de forclusión (*Verwerfung*), es decir, a partir de una falta que lo estructura, una negatividad que lo vuelve tal y que estructura su continua fundación, discontinua e incompleta. Y, en segundo lugar, en el hecho de que toda reflexión discursiva sobre el sujeto debe considerar esa "esfera de lo repudiado" para su emergencia. Ahora bien, aquí es donde su objeción -vinculada a su adscripción feminista- se hace patente. Si lo Real -aquello inenarrable que interpela al sujeto y lo constituye- es entendido por Zizek como "la roca" de significados no simbolizables que el postestructuralismo intenta desestabilizar, Butler denunciará el carácter contingente e histórico que lo Real adopta en diferentes contextos. Si la Ley fija ahistóricamente los límites a la constitución subjetiva, delimita al mismo tiempo un campo de exclusiones –forclusiones- y abyecciones sociales a partir de las cuales una serie de subjetividades devienen ilegibles. Proteger lo Real, nos dice Butler, consiste en preservar un plano no figurado, pero arbitrario en la constitución de subjetividades heterosexuadas, y preservar, particularmente, una amenaza mayor a aquella que sobrevendría de subvertir y reconocer la historicidad de la Ley.[12] Lo relevante, a nuestros fines, consiste en distinguir "entre lo real y la realidad como el instrumento y el efecto de relaciones contingentes de poder",[13] para puntualizar sobre la contingencia y el estricto anclaje local que hacen a lo Real. ¿Acaso el discurso higienista -y así, el de la higiene mental- no fijaron normas que operaron, en algún punto, como parte de ese Real no tematizable por los sujetos que por él se veían interpelados?

En este marco, una cuestión epistemológica fundamental de nuestro argumento reside, continuando con Butler, en torno al lugar y la posición del Otro en la constitución de un "yo" capaz de dar cuenta de sí, desde una consideración del proceso de constitución subjetiva pensado en clave multivariable. Primeramente, desde la inserción de un ser en un temporalidad que no le es propia, y que lo dota de significaciones y formas de concebirse a sí mismo. Una temporalidad que carga y redefine normas que entablan al sujeto, que le habilitan a producir un relato autorreferencial –aunque imposible en su condición de tal- , y que lo vuelven parte de un conjunto que limita las posibilidades de postular una singularidad individual propia.[14]

> Los orígenes sociales del individuo, aun en la modernidad, constituyen una manera de amenazar la supervivencia. La aniquilación también amenaza desde el otro lado, cuando la trascendencia misma de lo social plantea el riesgo de socavar las condiciones sociales de la propia vida. Después de todo, nadie sobrevive sin ser interpelado; nadie sobrevive para contar su historia sin ser iniciado antes en el lenguaje cuando se lo llama, se le ofrecen algunos relatos y se lo incorpora al mundo discursivo de la narración. Sólo después puede uno encontrar su camino en el lenguaje, luego de que éste, ya impuesto, ha producido una red de relaciones en que la afectividad alcanza alguna forma de articulación. [...] Los patrones predeterminados de esta relacionalidad se manifiestan como opacidad en toda instancia de dar cuenta de uno mismo.[15]

El intento mismo de autonarrarse implica circunscribirse a la regulación sobre cómo ese discurso puede ser considerado como tal. Existe un núcleo de relaciones primarias constitutivas de un "yo", relaciones difícilmente alcanzables en el relato que el sujeto hace de sí. Pero, asimismo, el sujeto que busca dar cuenta de sí, ingresa, en su afán, en el marco de la estructura de interpelación por la cual se dirige a un "tú", a un Otro constitutivo en su intento autorreflexivo de observar su propia estructuración; y en cuya interpelación evidencia, además, el haber sido previamente interpelado, en una estructura lingüística y significante que impone formas del decir -y el sentir- a partir de las cuales el sujeto busca "dar cuenta de sí".[16]

---

12 Un debate entre ambos autores en Butler, Judith et al. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires. FCE. 2011 [2000].

13 Butler, J. *Cuerpos que importan...* Op. Cit. Pág. 293.

14 Butler, Judith; *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires. Amorrortu. 2009.

15 Op. Cit. Pág. 90.

16 Op. Cit. Págs. 77-78.

Si, entonces, el rol del discurso adopta en la producción de lo social un lugar privilegiado, los sujetos que dan cuenta de sí lo hacen en un marco de cointeligibilidad, de reglas que estructuran la coherencia de lo dicho y de lo pensado, reglas que definen concretamente lo enunciado, y a su sujeto. Este repertorio imperceptible y actuante, que siguiendo a Angenot podemos concebir como discurso social,[17] es el sustrato a partir del cual los sujetos dan cuenta de sí,

> Lo que se enuncia en la vida social acusa estrategias por las que el enunciado "reconoce" su posicionamiento en la economía discursiva y opera según este reconocimiento; el discurso social, como unidad global, es la resultante de esas estrategias múltiples, aunque no aleatorias[18]

y que configura una hegemonía sobre aquello que puede ser –y la forma en que es- enunciado

> Entendemos entonces por hegemonía el conjunto complejo de las diversas normas e imposiciones que operan contra lo aleatorio, lo centrífugo y lo marginal, indican los temas aceptables e, indisociablemente, las maneras tolerables de tratarlos, e instituyen la jerarquía de las legitimidades (de valor, distinción y prestigio) sobre un fondo de relativa homogeneidad. La hegemonía debe describirse formalmente como un "canon de reglas" y de imposiciones legitimadoras y, socialmente, como un instrumento de control social, como una vasta sinergia de poderes, restricciones y medios de exclusión ligados a arbitrarios formales y temáticos.[19]

Conclusiones

A partir de lo expuesto es que nos preguntamos ¿cómo pensar su peso la constitución de subjetividades infantiles estigmatizadas médicamente en función de criterios que se encuadraban más bien con la moral? ¿Cómo no considerar el efecto performativo de un discurso que, al igual que el Higienismo, encontró espacios de difusión ampliados, signó la formación profesional de médicos, se constituyó en una práctica asistencial en salud? Con estos interrogantes -y las respuestas que venimos esbozando a lo largo de esta comunicación- no proponemos pensar la producción "sujetada" y suturada de seres al son de una legibilidad médico-psiquiátrica. Más aún, consideramos necesario el desarrollo de estudios que aborden etnográficamente los registros históricos que la praxis médica de la Profilaxis e Higiene Mental para dar cuenta de las resistencias esbozadas, y de las limitaciones que un discurso normativizante encontró en su proclama. Hemos intentado, así, enfatizar el peso epistemológico cabal que reviste el estudio de prácticas eugénicas específicas -en particular las orientadas a la infancia- a partir de su entidad en los procesos de constitución subjetiva, y las posibles implicancias que las mismas pueden haber tenido en las articulaciones identitarias.

17 Angenot, Marc; *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*; Siglo XXI; Buenos Aires, 2010

18 Angenot, M. Op. Cit. Pág. 25.

19 Op. Cit. Pág. 32.

Eugenesia Social. Configuraciones del poder en tiempos de muerte en vida

Daniel Manfredo Fränkel[1]

Introducción

Una de las novedades de la modernidad y de estos tiempos, es que la expansión de la vida se ha convertido en el objeto y el objetivo de la política. Así, todo Estado se compromete por la vida colectiva, fortaleciendo la intervención de los poderes públicos sobre cuerpos y seres vivos.[2] Es decir que, la vida -su conservación, prolongación, estiramiento- se constituye en uno de los objetivos de las políticas públicas.

¿De qué vida hablamos? ¿Es universal su definición?

Aunque el poder es quién abona por el cuidado de la vida, escoge y selecciona a los elegidos y también somete a las mayorías al ius exponendi y al exilio -la vida espectral, la vida en los abismos.

Este es el formato contemporáneo, que en su versión teológico secularizado, es la Eugenesia Social; ella refleja la continuidad de una misma estructura ontológico-política manifestada por el ideal de inclusión, dignidad y perfección como por la expulsión e indignidad.

En tanto, la dignidad implica el horizonte de seguridad para los mejores, los elegidos, los deseables; aquellos a quienes les espera un propósito ideal, feliz y perfecto, la vida indigna queda reservada para las mayorías indeseables -ejército de excluidos, pobres, desamparados, marginales, locos, inmigrantes, desplazados, niños y jóvenes, etc. Para éstos últimos, la esperanza es alcanzar algún día, la dignidad, y ser salvados sólo y únicamente en este mundo, el mejor de los mundos posibles.[3]

Por ello, la nueva Biopolítica, simbolizada por el aforismo "hacer vivir-dejar morir en vida", contiene dos mensajes simultáneos: despliegue de la vida y sumisión colectiva. Aun más, exhibe criterios por los cuales trascendencia e inmanencia, soberanía y gobernabilidad, se enlazan indiferenciadamente en la biopolítica de nuestra época. Pero también revela la contradicción entre dicho poder trascendente y la gobernabilidad en relación al estiramiento y expansión de la existencia y las condiciones de sometimiento al cual están sometidas las mayorías indeseables. Mientras, el poder explota y luego se desliga de las masas superfluas, colocándolas en los umbrales de la vida,[4] paradójicamente, ellas se sacrifican por ese mismo poder; esperan, replegadas en su exilio interior, la salvación, las promesas del tan esperado derrame del capitalismo.

En este escenario político, en el cual la vida está dominada por la devastación de lo humano, por la vida en los espectros, no es acaso una falacia hablar de Derechos Humanos. ¿Quién y cómo se decide la fabricación de lo humano? ¿Quien queda adentro y quién afuera?

---

1 UNLa. E-mail: dfrankel200@yahoo.com.ar

2 Al respecto véase Berlivet, L: "Une biopolitique de l'éducation pour la santé: la fabrique des campagnes de prévention". En : D. Fassin & D. Memmi, D. (Comps.) *Le gouvernement des corps*, Nancy, École des Hautes études en sciences sociales, 2007 ; Fassin, D., Memmi, D: "Le gouvernement de la vie: mode d'emploi" En: D. Fassin & D. Memmi (Comps.): *Le gouvernement des corps*. Paris, École des Hautes études en sciences sociales, 2004; Fränkel, op. cit. 2008: 245-246 ; Memmi, D : "Administrer une matière sensible". En: D. Fassin & D. Memmi (Comp.) *Le gouvernement des corps*. Paris, École des Hautes études en sciences sociales, 2004; Memmi, D.: *Faire vivre et laisser mourir*. Paris, La Découverte, 2003.

3 En la *Voluntad de Saber*, Foucault delimita lo que denomina como Biopolítica al cambio que implicaba exponer a las poblaciones a la muerte general, por el de garantizar su existencia. Foucault, M. *Historia de la Sexualidad,1: La Voluntad de Saber*. Madrid, Siglo xxi, 1980: 166-167).

4 El término está planteado en Blanchot, M: *De Kafka a Kafka*, Madrid, Ed. Nacional, Biblioteca de Filosofía, 2002: 58; en Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus, 2005: 45. Véase referencias en la imagen del musulmán de Agamben G: Lo que queda de Auschwitz El archivo y el Testigo Homo Sacer iii, Valencia, Pre-Textos, 2005: 34 y también en Foucault, M: "Hacer vivir y dejar morir: la guerra como racismo", *Revista Fin de siglo*, 1, Colombia, Universidad del Valle: 18–33, 1991:19. Respecto a la vida post mortem consultar en Ludueña Romandini, *La Comunidad de los Espectros*, Buenos Aires, Miño y Davila, 2010 a: 117.

1 Mal banal radical

Si en Arendt[5] la lógica de la sociedad totalitaria busca el dominio total del hombre, al punto que el campo de concentración emerge como laboratorio de experimentación, es Agamben,[6] quién define que, la transformación política en nuda vida, legitima la dominación totalitaria; de este modo, la nuda vida conduce al totalitarismo, al campo como nomos biopolítico de estos tiempos.

El Lager sería, entonces, el laboratorio donde se experimenta el dominio total.[7] A través de él, el totalitarismo buscará ese dominio total a través de un sistema en que los hombres son superfluos, en donde se anulan los más sutiles rasgos de espontaneidad. El campo era un terreno de entrenamiento donde élites adoctrinadas podían aplicar, en condiciones de laboratorio, un proyecto de radicalización extrema. Aunque en pequeña escala, dicho programa demostraría la potencia para destruir la personalidad jurídica, la conciencia moral y la individualidad personal de todos aquellos que vivían en una sociedad totalitaria. Se trataba de un experimento capaz de ser generalizable, un ensayo de imposición de la dominación total: anular las diferencias individuales, dañar la integridad física y mental, minar la autoestima y la conciencia de vivir en dignidad; hasta finalmente, anular todo rastro de humanidad.

Por su parte, en la mirada agambeniana, el "campo", es el nomos de lo moderno, es puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico, pues en todo estado moderno hay una decisión sobre la nuda vida.[8] El nacimiento del campo es la marca política de nuestro tiempo. Tal como analiza Cunha Ribeiro, la referencia al "campo" es la permanente crisis del sistema político del Estado Nación que lleva a asumir como tarea propia la administración directa de la vida biológica de la nación. Por eso el "campo"[9] se va instalando sólidamente como nomos del planeta.[10] En todo estado moderno hay una decisión sobre la vida y sobre la muerte; esta línea ya no se presenta como una frontera fija que divide claramente dos zonas separadas: "es más bien una línea movediza en las que el soberano entra en simbiosis cada vez más íntima no sólo con el jurista sino también con el médico, científico, experto o sacerdote".[11]

Consideramos que la institución concentracionaria, como concepto, no constituye un fenómeno aislado, excepcional o único del sistema totalitario, pues existen rasgos que persisten y se fortalecen aún en democracia y se reproducen en la institucionalidad política y en las organizaciones. Se trata de puro espacio biopolítico que aparece "como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender las metamorfosis y los disfraces".[12]

Tal como sugiere Agamben, la transformación política en nuda vida legitima el campo, el dominio total:

> …precisamente la transformación de la política en espacio de la nuda vida (es decir en un campo de concentración) ha legitimado y hecho necesario el dominio total.[13] Más aún: …hoy el proyecto democrático capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de las clases pobres, no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones del Tercer Mundo. [14]

Por este motivo, consideramos a la Eugenesia Social como el proyecto político institucional de dominio total en el cual el mal convive con el bien superfluo, transitorio, cambiante. Ambas composiciones forman parte de la nueva Teodicea. En este sentido, el humanismo no ha sido más que una forma de alegar la legitimidad del ejercicio de la violencia. La violencia forma parte del marco de gestión de la vida; como

5 Arendt, H: *Los Orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2007, Cap. 12.

6 Agamben G: *Homo Sacer, El poder soberano y la* nuda *vida*, Valencia, Pre- Textos 2006.

7 Arendt, op cit.

8 Ibid: 211.

9 *Dis locazione* en el original agambeniano.

10 Cunha Riberiro, L: "Dos imágenes de la gubernamentalidad biopolítica", en Burello, M; Ludueña Romandini, F; Taub, E. (comps): *Políticas de Exilio*, Buenos Aires, EDUNTREF, 2011: 70.

11 Agamben op cit 2006: 155, 156.

12 Ibid: 156.

13 Ibid: 152.

14 Ibid: 228, 229.

tal, demuestra que el mal es profundo, extensivo pero al mismo tiempo necesario para gobernar la vida.

Nuestra versión sobre la radicalidad del mal banal es que el gobierno de la vida está apoyado en la lógica del mal como instancia soberana. No hay gobierno de la vida posible sin la presencia del mal banal radical; esta combinación se caracteriza por su profundidad porque constituye una herramienta indispensable para asegurar el poder único y trascendental, como también capacidad de gobernabilidad, en su aspecto inmanente de la vida. A la intencionalidad de provocar el mal se acompaña la falta de correlación entre el daño que se causa y la incapacidad de juzgar al poder por los crímenes que cotidianamente produce. Ampliando el desarrollo, para la eugenesia social, la monstruosidad y espectralidad son partes indisolubles en el control de la vida y el progreso; forman parte del proyecto biopolítico que interpretamos como mal radical banal. El mal radical se banaliza al reproducir disposiciones totalitarias y espectaculares en el manejo del gobierno de las poblaciones que no sólo trivializan la dominación, sino que, al mismo tiempo, hacen imposible su castigo o juzgamiento. Es en ésta, la sociedad del espectáculo, en la que el bien es banal y caracterizado por la eficacia de la aclamación, el poder y la gloria encara con magnificencia la vida política.

En otras palabras, el mal permanece como atribución ontológica soberana, al tiempo que expone y oculta-disfraza-miente-manipula con sus actos a la población. Tras el velo de legitimidad que le proporciona la ley y el sistema de normas y valores sancionados, el poder enmascara la perversidad de sus actos. Tal como planteamos anteriormente, esto es posible merced a la imposibilidad general para juzgar las violaciones que se cometen diariamente.

De este modo, el bien es una ficción banal, coyuntural. La atribución discrecional del poder es gobernar proponiendo el bien pero al mismo tiempo reproduciendo y generando nuevas desigualdades, fomentando el hambre y la destrucción, sometiendo a las poblaciones al sufrimiento. Así, divide, selecciona, disciplina, normaliza entre la vida digna -deseable y el sometimiento colectivo. La ficción, es la universalidad que termina siendo una composición abstracta de falacias que banalizan esa misma idea del bien común. Este esquema violento forma parte lo que denominamos como "supresión de la subjetividad", en el sentido de la deshumanización que se vuelve condición necesaria para la producción de lo humano -pero sólo de algunos humanos.

Es el mismo caso de los llamados derechos humanos. "La cuestión de quien será tratado humanamente presupone que primero tenemos que establecer la cuestión de quién cuenta y quién no cuenta como humano".[15] En otras palabras, el establecimiento de decidir entre lo humano y lo que no lo es, define quién y qué legítima la producción de lo humano, al tiempo que "produce el campo de lo espectralmente humano".[16]

II **Manicomio y Políticas Públicas**

Es Foucault quien vincula la cuestión del encierro con la locura. Luego Deleuze, Blanchot, Basaglia refuerzan dicho argumento con el nexo entre locura y encierro del adentro y del afuera.[17] Es el encierro del adentro como el del afuera, en el que se juega la vida en condiciones de supervivencia individual y colectiva. Si la vida se ha convertido en el objeto y el objetivo de la política, es la metáfora manicomial, la que constituye el persistente laboratorio de prueba que abona a las políticas públicas, y en las que se dirime la lógica opresiva y de sumisión colectiva. Desde el punto de vista de la Eugenesia Social, se reescribe una versión actualizada del encierro, la cual nutre los fundamentos de las políticas de la vida.

En este sentido, el encierro manicomial constituye un laboratorio de prueba que va graduando las variadas y multiformes tecnologías de sometimiento. La presencia constante de muros manicomiales equivale a la exposición y abandono, al encierro colectivo y condiciones de esclavitud que se reproducen en entornos institucionales, hospitales, juzgados o escuelas y que terminan conformando un entorno explosivo en poblaciones cada vez más arrasadas, cada vez más pulverizadas. ¿No es acaso llamativo que

15 Butler, J: *Vida Precaria, El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009: 122.

16 Ibid: 123.

17 Agamben, op.cit, 2006: 30 y 31.

las respuestas para que la vida se extienda sigan el derrotero del horror? ¿Acaso no son sugestivas sus analogías con el encierro y la pérdida de libertad para acabar con el sufrimiento psíquico?

Es Binding quien justificaría la eutanasia, la muerte de los que están "mentalmente muertos"; ellos constituyen " …una carga terriblemente pesada tanto para los familiares como para la sociedad. Sus muertes no dejan el menor vacío, salvo tal vez en los sentimientos de la madre o la fiel enfermera".[18] Luego el programa de exterminio nazi se fundamentaría sobre una política de principios y metas biológicos.[19]

Es ahora, la ley de la mano con la medicalización, quienes abonan al proyecto de sometimiento, de segregación a gran escala[20] de violaciones a derechos perpetrados contra las personas confinadas, "*sine die*", en campos de concentración psiquiátricos.[21]

> Los pacientes, más que objetos de cuidado, se convierten en objetos numerados [...] en pasivos a los individuos y los des-responsabiliza, bestializándolos[22] ó sometidos a la tortura y otras formas de trato cruel, inhumano o degradante.[23]

Del laboratorio manicomial, se extrae la experiencia indiferenciada entre violencia, gobernabilidad y soberanía; es el espacio de prueba y ajuste constante dentro y fuera del orden institucional -médico, jurídico y económico- y por ello, es simultáneamente espacio exterior e interior. Es un espacio donde la nuda vida y la norma entran en el umbral de indistinción.[24] Es interior y exterior porque el ser está incluido por medio de su propia exclusión. El manicomio grafica justamente el borramiento de dichos limites por cuanto allí la existencia es simultáneamente incluida y expulsada.

En otras palabras, el campo de concentración manicomial, configura el laboratorio del nomos biopolítico de estos tiempos. Es en el campo de concentración manicomial, en el que la muerte en vida se lleva a cabo a través de mecanismos cruentos, visibles, manipuladores, deshumanizantes, desubjetivantes.

En otras palabras, el poder dictamina quién es normal y quién no lo es; quién está dentro y quién afuera. Su legitimidad está en este doble acto simultáneo y contradictorio en el cual la vida queda finalmente confinada.

Aunque el encierro esté graficado en la figura "manicomial" como institución total, las evidencias señalen que su expansión excede los muros; su enraizamiento demuestra que representa uno de los pilares centrales del poder.

Al coincidir la nuda vida con el espacio político, en el cual el estado de excepción es el paradigma del gobierno, el manicomio constituye la metáfora de las políticas públicas:

> Las instituciones totales tienden a abrirse, pero en una sociedad totalmente institucionalizada, bajo el control de técnicas totalizadoras: fábrica, manicomio, cárcel, escuela, familia, se encuentran todas en un mismo nivel en cuanto instituciones en las que se tiende a importar las nuevas técnicas de manipulación, originalmente nacidas a partir de la búsqueda de una nueva respuesta técnica al problema psiquiátrico [...] Las nuevas técnicas sobre las que se basa la rehabilitación de la enfermedad mental, centrada en la comunicación controlada, en la manipulación del grupo, son exportadas como nuevo medio de manipulación de las masas.[25]

---

18 Binding, K., Hoche, A: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Leipzig, F Mainer, 1920; Platen-Hallermund, A. *Exterminio de Enfermos Mentales en la Alemania Nazi*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

19 Véase Rabinovich-Berkman, R: *La ley 26.378: Un feliz golpe a los delirios eugenésicos*, La Ley, CABA, 1, 21/11/2008: 3.

20 C.ref. a Terragni, M.; Seitun, D: "La indeterminación temporal de las medidas de seguridad para inimputables y el principio de proporcionalidad", *Revista de Derecho Penal Procesal Penal y Criminología*, Año 4, N. 7-8, Mendoza, Ediciones Jurídicas, Cuyo, 2004.

21 Centro de Estudios Legales y Sociales: *Vidas arrasadas: La segregación de las personas en los asilos psiquiátricos Un Informe sobre Derechos Humanos y Salud Mental en Argentina*, Washington, 2007: 9.

22 Evaristo, P: *Psiquiatría y Salud Mental*, Trieste, Asterios, 2000: 22.

23 Véase caso "Ximenes Lopez c. Brasil; Corte Suprema de Justicia de la Nación: Derecho a la Salud". - 1a ed. - Buenos Aires: Corte Suprema de Justicia de la Nación, Buenos Aires, Mayo 2010.

24 Colucci M; Pierangelo Di Vittorio: *Franco Basaglia*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006; Agamben, op.cit. 2006: 211.

25 C.ref. Basaglia, F: "Riabilitazione e controllo sociale", en *Scritti*, Vol. II: 207-208, Turín, Einaudi, 1981-1982, citado por Colucci, M; Pierangelo, Di Vittorio; Basaglia, F. Buenos Aires, Nueva Visión, 2006: 129.

Tal como ocurre muros afuera, el exilio legítima el estado en que la vida no es ni vida ni muerte; la vida es muerte en vida. Insistimos, el argumento que legitima la vida es la producción material: "cuando no hay producción, no hay existencia"; tal es el mensaje del capitalismo post-fordista; el mercado de trabajo hipercompetitivo y cada vez más exigente que suprime la vida, despoja al sujeto de singularidad, se cierra a los vulnerables.[26] El despojo reduce al sujeto a su cuerpo-mercancía para que todo ciudadano sea igual a otro, logre ser reemplazado en la cadena productiva y se discipline al servicio de la maximización económica.

Del mismo modo, como sucede muros adentro, los sujetos replegados al exilio de sí no son más que cuerpos despojados de subjetividad, volcados al anonimato y expuestos a la nuda vida, puros cuerpos, con deseos controlados para el consumo y la producción, derechos violados, pisoteados, triturados. Hoy, es la muerte en vida el objeto fundamental del poder soberano; es la soberanía que se ejerce sobre el *homo sacer* ejecutada de modo abierto, sin ocultamientos, sobre una "vida desnuda".

Conclusiones

Estos tiempos desolados se caracterizan por la anulación de subjetividades colectivas y por lo tanto, la repetición constante de restauración de las hegemonías.

El rasgo distintivo de estos tiempos es la renovada esclavitud como modo de ser en la vida reflejada en la imposibilidad final de emancipación. Pero al mismo tiempo, la disolución de la vida se pospone al intervenir esperanzas renovadas y renovadoras de salvación: el ansiado derrame. Por eso, para la nueva Teodicea,[27] es éste, el mejor de los mundos posibles, en el cual no hay otra finalidad que defender el bien, ocuparse de la inequidad, inventar acuerdos, diálogos majestuosos, soluciones ficticias.

¿Y la vida? ¿Y los derechos?

Los instrumentos del poder hacen insignificantes a los hombres como seres humanos. Muros adentro se pierde la vida y derechos básicos e indispensables.[28] Pero también, muros afuera, la vida y los llamados derechos humanos, no expresan más que una universalidad abstracta, una ficción que oculta la masiva exposición a la vida espectral.

Por esta doble condición, la vida es sacrificable y, como tal, se convierte en mínimo objeto de ayuda y protección, en puro cuerpo asesinable, al cual, simultáneamente, se compromete su protección. Es más, protegido por el argumento del bien común, el poder soberano se mantiene exculpado de los crímenes que comete por cuanto exhorta a vivir a quienes, al mismo tiempo, condena a la indignidad.

Insistimos, en la nuda vida, las particularidades no pueden conformar un lazo social permanente. El Estado inhibe que ellas hagan comunidad. Tal como plantea Badiou, el estado no se funda sobre el lazo social sino sobre su disolución, sobre lo que prohíbe.[29] Lo relevante es que lo político se sostiene en la exclusión y en evitar la emergencia de la singularidad.

Porque ciertamente, no es que la vida sea en sí misma "nuda" sino que es el poder el que somete y la transforma en tal. En otras palabras, la eficacia del poder es anular material y simbólicamente cualquier acción colectiva; pero a pesar de estos esfuerzos la tenacidad de la resistencia, revela al mismo tiempo la imposibilidad por doblegarla[30] y por ello el enfrentamiento se inscribe en una lucha permanente.

---

26 Virno, P. *Gramática de la Multitud*. Buenos Aires, Colihue, 2003.

27 Leibniz, G: *Essais des théodicées*, Paris, Aubier, 1962; Leibniz, G.: *Teodicea. Ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Buenos Aires, Claridad, 1946.

28 Frankel, D; Iglesias MG: "Conclusiones", en las Jornadas Políticas de Salud Mental, en el marco de la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad: Experiencias en Iberoamérica, Ley de Salud Mental: Ciudadanía Activa, Igualdad e Inclusión Social, Diplomatura Salud Mental y Derechos Humanos, Facultad de Derecho, Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires, Universidad Nacional de Mar del Plata, 29 de Abril 2011.

29 Véase Badiou, A: "Ensayo sobre la conciencia del mal", *Rev. Acontecimiento* N. 8, Buenos Aires, 1994. Al respecto consultar Uzín Olleros, A: Alain Badiou: *La filosofía como política de la justicia*, Rosario, Nodo psicoanalítico, 2006.

30 "Cuando se nos dice actualmente que la política es imposible, lo que nos están diciendo, en realidad, es que toda política es totalitaria, y que tenemos que aceptar la gestión del Estado [...] porque la idea es la siguiente: pensar la política no a partir del Estado (Estado representativo por un lado y Estado totalitario por el otro), sino pensar la política, concebirla, a partir del sujeto político" (Badiou, op.cit. 1994 :47).

Confianza o desconfianza como factores nodales en la justificación de políticas autoritarias y racistas

Rosa María Longo Berdaguer[1]

Un refrán popular dice: "Desconfía y acertarás" ¿Es cierto que la desconfianza implica buenas decisiones?

El sentimiento de desconfianza aparece ante la incertidumbre de lo que puede acontecer o por la falta de fe respecto al futuro. La confianza, en cambio, es la respuesta a la fe en las expectativas y posibilidades futuras. Ambos son sentimientos que influyen tanto en la forma de encausar la propia vida como en la manera de enfocar las relaciones interpersonales e institucionales.

La desconfianza personal como forma de preservar el instinto de conservación, de defendernos de las circunstancias imprevistas, parece inevitable. Pero si bien en ciertos casos puede ser una conducta prudencial como forma de dirigirse a la vida, es conflictiva. Desconfiamos cuando sospechamos que algo malo puede suceder o cuando tenemos miedo. La información permitiría captar la veracidad o magnitud de lo temido y superar la incertidumbre, pero la desconfianza genera su propia trampa porque el temor es paralizante y puede llevar a la inactividad, a recluirse en su difidencia y conducirlo a tomar decisiones apresuradas sin evaluar la veracidad o la magnitud de lo que se teme, o sea, a tomar malas decisiones. La confianza personal, en cambio, no paraliza sino que permite enfrentar los riesgos y tomar decisiones, no niega la incertidumbre ni el conflicto sino que impulsa a ampliar el campo cognitivo en las situaciones problemáticas, lo que facilita la generación de proyectos y el acercamiento a los demás.

Pero también hay sentimientos de confianza o desconfianza respecto al sistema institucional, ya sea jurídico, político o económico, que son organizaciones con alto grado de complejidad y constante incidencia en la vida de los ciudadanos. Generalmente las situaciones de conflicto o de crisis social o económica, hacen surgir la desconfianza, que va del recelo por la legitimidad y las intenciones de los magistrados, a una desconfianza generalizada que deviene en anomia o anarquía, sintetizada en la expresión "que se vayan todos" del 2001 argentino.

Cuando la confianza o la desconfianza son el resultado del análisis de la experiencia o de los hechos, tienen valor moral, pero si son el resultado de la inseguridad, el temor o los prejuicios, pueden dañar o marginar personas o convalidar injusticias. Dos propuestas paradigmáticas de su valor moral las encontramos en Hobbes y Locke. Ambos postulan la desconfianza en las interrelaciones humanas con la que dan origen a la pérdida de libertades y a la marginación de grupos sociales. Sin embargo sus planteos son instrumentados y continúan vigentes, con mayor o menor intensidad, en grandes núcleos de la sociedad.

Tomas Hobbes y la desconfianza ontológica

Para Hobbes la relación natural entre los hombres es la desconfianza. Basa esta afirmación en un análisis filosófico que supone tiene una rigurosidad científica que fundamenta la veracidad y necesidad de sus propuestas.

¿Cómo llega a esta conclusión? Su antropología, en la que sustenta la afirmación de la natural desconfianza humana, se desarrolla siguiendo el método científico galileano: reduce al hombre a cuerpo y movimiento y postula que observando los movimientos y sus combinaciones se pueden inferir científicamente las motivaciones universales de la praxis. Parte de un "estado de naturaleza" no contaminado por la acción humana, (no hay leyes ni justicia) donde los individuos viven aislados y dispersos, dependiendo sólo de sí mismos y obrando sólo para sí mismos con una libertad ilimitada. La observación le muestra que todos los movimientos, tanto involuntarios como voluntarios, tienen

1 E-mail: rosamariaantonia@gmail.com

como fin la auto conservación de la vida biológica, y que las acciones no están generadas por ideas ni principios innatos ni motivadas por sentimientos altruistas, sino por el mecanismo subjetivo del agrado o desagrado.

Pero como los bienes requeridos para la subsistencia son escasos las vinculaciones humanas, concretadas en el reconocimiento de los otros sobre el común deseo de los objetos, se convierten en competitivas. En consecuencia, no se puede confiar en el "otro" porque es un contrincante en la búsqueda de bienes, y como tiene el mismo derecho de usar su libertad ilimitada -lo que implica que no es ilegítimo el uso de la fuerza, el fraude o la mentira- se trocará en un enemigo que apelará a cualquier método para conseguirlos.

Como el deseo es el motor del mecanismo vital, agudiza la avidez de incrementar el poder, la riqueza, el conocimiento y los honores que le aseguren la sobrevivencia y la adquisición futura de nuevos placeres. Y en la medida en que cada individuo trate de incrementar su poder actuará para ser temido y respetado por los demás y, lógicamente, la desconfianza se agrandará. De lo que se desprende que la relación natural entre todos los hombres es la desconfianza ontológica.

Como Hobbes niega la posibilidad de cooperación por el estado natural de desconfianza mutua, no concibe un gobierno participativo, ni siquiera que la sociedad civil pueda formarse si no se establece un Estado tan poderoso que logre disciplinar las ambiciones individuales e impedir la "guerra de todos contra todos". Pero la racionalidad actúa impulsando a los individuos a pactar para instituir un "contrato" donde transfieran sus derechos a un monarca que concentre la totalidad del poder y de la fuerza para poder evitar la inseguridad.[2] Este Estado Absoluto -que considera la única solución científica (o sea necesaria y universal) para la permanencia de la sociedad civil- es tan monstruoso en su poder que lo llama Leviatán (bestia marina mencionada en el Antiguo Testamento, asociada con Satanás).

Pero cabe preguntar, si el monarca no es un dios sino un hombre y nada garantiza la probidad de las leyes que dicte ni la justicia en su aplicación, nada impide que se convierta en un abusador que esquilme a todos y menos que devenga un cruel dictador, ¿por qué no desconfía de él? Pareciera que la fuerza del miedo hace que ante la posibilidad de establecer un mecanismo que de seguridad se olviden los cuestionamientos.

Hobbes pretende que sus teorías sean universales y necesarias por seguir el método científico, sin embargo, no se infieren del "hombre en estado puro" sino que corresponden a individuos impregnados de los valores del capitalismo que se estaba imponiendo en su época, al *homo economicus* guiado sólo por la ambición acumulativa de bienes y poder y donde la finalidad de sus actos gira en torno a la producción, el mercado y los beneficios, como lo muestran los ejemplos que pone para confirmar su teoría.

Las teorías hobbesianas van a ser cuestionadas y rechazadas por filósofos y cientistas posteriores, pero también retomadas y reactualizadas. Su modelo político y las razones que lo avalan, sobre todo la desconfianza, subsisten en el pensamiento contemporáneo. Frente a las crisis políticas y/o económicas se invoca la inseguridad y la desconfianza en las instituciones -provocada con argumentos reales o ficticios- para proponer políticas decisionistas, o sea, se apela a sus argumentos justificativos del monopolio de la fuerza y de las decisiones legislativas y administrativas en la figura de un gobernante.

John Locke y la desconfianza social

La desconfianza hobbesiana no va a ser aceptada por pensadores posteriores. El primero en darle un sentido diferente es Locke, para el cual no es universal sino dirigida a un grupo social.

¿Quiénes son y cómo justifica la desconfianza sobre un grupo social determinado? Como Hobbes, parte de un "estado de naturaleza" pero no considera que la libertad de los individuos sea absoluta porque Dios les ha dado la posesión de una ley natural que les indica que no tienen licencia para destruir o dañar los bienes, la libertad y la vida propia y ajena, a menos que sea en defensa propia, porque es propiedad de Dios.

2 Hobbes (1588/1679) vivió el período de guerras civiles, religiosas y políticas previo a la revolución burguesa de 1688 que cubrió de sangre a Inglaterra.

Todos pueden acceder a la ley porque se descubre con el uso de la razón, es la razón la que permite captar las normas morales innatas que le indican como obrar y determinar si un acto es o no correcto, justo o injusto. De lo que se desprende que al suponer una moral y justicia natural existe la posibilidad de confiar. Sin embargo la confianza no es universal porque no todos escuchan la ley natural de la razón sino que algunos las transgreden, lo que genera individuos amorales y deshonestos que no respetan la propiedad ajena ni contribuyen a la producción de bienes. De estas personas, que Locke califica como irracionales, hay que desconfiar. Se podría decir que se adelanta a su época y propone un darwinismo social.

Locke va a justificar la desconfianza restringida al validar la apropiación por el trabajo. La fuerza de trabajo es considerada como una propiedad individual que puede usarse para apropiarse de bienes, o bien venderse o comprarse como una mercancía. En consecuencia, en el Estado de Naturaleza ya existían dos clases de hombres: los propietarios de bienes y tierras y los que sólo eran propietarios de su trabajo, los asalariados. Los primeros son superiores y virtuosos porque engrandecen la producción, y tienen derecho a usufructuar de los segundos que -por su irracionalidad manifiesta- son inferiores. Estos hombres que en lugar de atenerse a la ley natural de la razón eligieron no hacerse responsables por la contribución del incremento de bienes y prefirieron vender su fuerza de trabajo o, lo que es aún peor, apropiarse, por vagos o viciosos, del trabajo ajeno, no son confiables.

En realidad Locke desconfía de los pobres, suponiendo que no hay ninguna razón social que los reduzca a ese estado sino que es resultado de la libre decisión y/o de la vagancia y los vicios.

El "estado de naturaleza" que describe es un estado de armonía (como dice B. Russel son anarquistas virtuosos) y no de guerra, porque quien no se rige por la ley natural es como cualquier irracional, y si se lo ataca es por la misma razón que se puede matar a un león o a un lobo. En tal estado idílico cabe preguntarse ¿por qué los hombres resuelven conformar una sociedad civil y establecer un gobierno político? Locke sostiene que ese estado es inseguro porque no todos se atienen a la ley natural y no reconocen que su función en este mundo es trabajar para apropiarse de bienes que incrementen la producción general. Algunos desoyen la razón y son haraganes y viciosos (por eso son pobres) y pretenden vivir robando el trabajo ajeno. Establecer un gobierno, entonces, es necesario porque los pobres -que por pereza y disipación no han logrado apropiarse de bienes- hacen insegura la vida.

La fundamentación de la desconfianza hacia los pobres no es científica sino que se basa en argumentos sociales que pretenden derivarse de razones teológicas: no cumplir con la ley natural dada por Dios ni contribuir al proceso productivo de la creación.

La confianza parcial permite un gobierno participativo. Los individuos que por ser razonables y laboriosos son buenos y confiables, (los propietarios), han demostrado capacidad para ordenar sus vidas y sus relaciones, de modo que no necesitan un poder absoluto que los controle sino un Estado que provea y ejecute leyes que sirvan para preservar y proteger la propiedad privada y la libre competencia de quienes quieran violentarlas (los malos). Postula, en concordancia con la revolución de 1688, la representación parlamentaria en dos cámaras: la de los Lores y la de los Comunes. ¿Eso significó una representación de todo el pueblo? No. Porque Locke va a decir que se requiere que el Parlamento esté integrado sólo por aquellos en los que se puede confiar, por quienes ofrezcan garantías de idoneidad y cumplimiento, esto es, los propietarios. En realidad esta confianza responde a un razonamiento que es un círculo vicioso: los propietarios establecen leyes para proteger sus propiedades, y ponen sus propiedades como garantía de que van a respetar estas leyes. Los no- propietarios, quedan marginados de la política; y como el poder judicial, designado por el poder legislativo, nace para defender la propiedad privada, el rigor de la ley será inapelable para los pobres y, como lo muestra la historia, tolerante para los ricos. La desconfianza hacia los pobres justifica una sociedad estratificada y un proyecto político que sería una oligarquía pero no una democracia.

La desconfianza lockeana no es universal como en Hobbes sino que, está dirigida a un grupo determinado: los que venden su fuerza de trabajo, o sea, los pobres. Esta desconfianza, aunque margina a una gran franja de la sociedad, no lo incita a buscar ningún tipo de propuesta social, económica o

educacional para achicarla, y esto no es un olvido sino consecuencia de su teoría político-económica porque los pobres son necesarios para el "juego del mercado".

Ambos pensadores postulan la desconfianza y aunque difieran, ambos influyen en la actualidad. La desconfianza social lockeana subsiste en el pensamiento contemporáneo ya que ha impregnado a la cultura occidental y se encuentra arraigada tanto en las democracias nacionales como en las relaciones internacionales, cobrando en muchos casos la forma de racismo. La expansión del Liberalismo y su ampliación en el Neoliberalismo, conserva sus ideas y en gran medida retoma las de Hobbes. La economía plasmada en la figura del libre mercado como fin de la política, ha reducido las funciones del Estado al mínimo de la seguridad de vidas y bienes, ya que la producción y el comercio se autonomizan por la capacidad natural de los individuos. Como el Estado no debe regular el mercado permite la paradoja de que el empresario pueda convertirse en el Leviatán de Hobbes y explotar y abusarse de la debilidad de los empleados. La desconfianza en los pobres, y más si no forman parte del modelo físico y cultural de las naciones poderosas, se ha convertido en una forma de racismo y es una de las razones más importantes que se invoca para justificar la explotación de la gente y la depredación de las naciones del tercer mundo.

También ha perdurado el modelo de Hobbes. Los núcleos más conservadores, y sobre todo el poder económico, cuando ven peligrar sus privilegios por la consolidación de la democracia pluralista o por la intervención política en el libre funcionamiento del mercado, recurren a exacerbar el temor y la desconfianza con la intención de destituir los gobiernos. Reiteradamente se han impulsado y generado las razones hobbesianas -desorden, miedo y desconfianza- para provocar temor y difidencia a nivel social, institucional y político con el propósito de destituir gobiernos poco afines a los grupos de poder; se apela fundamentalmente a los medios de comunicación, que se han constituido en un poder económico monopólico con fuerte influencia social, para que en lugar de dar una información objetiva multiplique y exagere la publicidad de conflictos, con el propósito de sembrar pánico y desconfianza en las instituciones, y crear así una situación de caos que requiera remplazar al gobierno, como está ocurriendo con gobiernos latinoamericanos desalineados del mercado. Las políticas basadas en la desconfianza, aunque no sólo han marginado y menospreciado a grupos humanos sino que también han sumido a gran parte del mundo en la pobreza y están haciendo peligrar la democracia, continúan siendo vigentes. Pero como quien siembra la desconfianza es enemigo de la solidaridad, la cohesión y el consenso, la promueven los que se benefician con ella.

Prolegómenos a la esclavitud y al racismo en América Latina. Tomás Moro y Juan Ginés de Sepúlveda: la guerra justa

Luis Padin[1]

Ambos autores, uno en 1516 y otro en 1547,[2] producen dos obras que recuperan el concepto de barbarie, esclavitud y coloniaje de los viejos imperios de Grecia y Roma, aunque ahora como fundamento de la modernidad eurocentrada. Uno de ellos lo hace como representante del humanismo renacentista en Inglaterra, país que se transformará, desde el siglo XVII en adelante, en la sede principal del poder mundial logrando incorporar al nuevo sistema mercantil-capitalista a América, Asia y África, desplazando definitivamente a España del poder mundial. El otro autor, contemporáneo de las practicas imperiales que España está ejercitando en los territorios conquistados, lo plantea como vocero de los que se benefician en forma directa con esa ocupación, los encomenderos, y no desean perder las ventajas de la explotación de la naturaleza y de los naturales que les fueron permitidas por las Leyes de Burgos promulgadas por la corona en 1512/1513, con el fin de regular el derecho de los conquistadores y el lugar que debían ocupar los conquistados, en la organización del poder de la dominación en el Nuevo Mundo, que corría peligro, con la sanción de las Leyes Nuevas en 1542, que por influencia de Bartolomé de las Casas, fueron dictadas por los Reyes de España, con el objetivo contrario a las anteriores: prohibir la esclavitud y revocar el sistema de encomiendas.

Tomás Moro con su *Utopía*, encontrará un *topos* fuera del territorio europeo, lugar real, cuya existencia es conocida en su época por las cartas de Colón y de Américo Vespucio, entre otros, y en la ficción de la obra, por los relatos de Rafael Hitlodeo, marino letrado que "no desconoce el latín y es doctísimo en griego",[3] un verdadero humanista, que estuvo en el nuevo continente donde conoció la "Isla de la Utopía". Construcción literaria que le permite cuestionar el presente europeo apuntando hacia un futuro posible, fuera de Europa, anunciando, con lucidez profética, el fin del feudalismo, de la intolerancia religiosa, del poder ilimitado de las monarquías y de la futura expansión del Imperio Inglés dentro del nuevo sistema mercantil mundial que sostendrán las burguesías nacionales europeas, a cuya cabeza estará precisamente Inglaterra. Conformando la utopía como crítica del presente, el obispo católico, sheriff de Londres, jurista y asesor de Enrique VII, Enrique VIII y negociador destacado de los comerciantes londinenses, mostrará, con un grado de anticipación notable, el despliegue efectivo de la voluntad transformadora de lo real, prototípico del hombre moderno, aunando conocimiento y acción, ejercitando plenamente su capacidad racional autónoma, sin someterse a un orden heterónomo alguno, consagrando a la razón y a la voluntad humana, como los elementos principales para modificar la realidad política, estando su propuesta legitimada en la racionalidad que lo anima.

Nuestro interés se centra en el modo en que Utopo realizó su tarea en la "isla de los utopienses" ya que fue él, según Moro, el que la conquistó y por eso lleva su nombre, pues anteriormente se llamaba Abraxa, el "que condujo a una turba ruda y agreste a un grado de civilización y humanismo que supera ahora al del resto casi de los mortales",[4] una vez lograda la victoria e impuesta su organización racional y sus leyes, obtendrán a cambio de ello, los "beneficios de la "civilización" y el "humanismo". El derecho que se atribuye el conquistador no desaparece una vez producida la fundación de la isla, sino que se reitera cada vez que deba fundarse una nueva colonia, al tener que expandirse por el aumento de la población de las cincuenta y cuatro ciudades de la isla, en ese caso:

1 UNLa - IUNA. E-mail: luispadin@gmail.com

2 Su obra, *Demócrates alter De Justis Belli causis apud indos*, fue escrita en ese año pero no pudo editarse porque fue prohibida su impresión, tanto por el Consejo Real de Indias como por el Consejo de Castilla, aunque circuló profusamente, en forma manuscrita. Pesaba sobre ella el prestigio que para la corona tenía la obra de Fray Bartolomé de las Casas, fundamentalmente la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, a la cual ésta contradecía, habiendo formado parte ambas argumentaciones en la polémica de Valladolid, a mediados del siglo XVI, aceptando como válida la del Fraile Dominico.

3 Moro, Tomás. *Utopía*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 7

4 Ibíd., p. 48.

> Fundan una colonia, bajo sus propias leyes, en el continente próximo, dondequiera tengan los indígenas mucho campo sobrante y sin cultivar, invitando a los indígenas del país a convivir con ellos, si lo quisieran [...] se integran fácilmente en un mismo régimen de vida y en unas mismas costumbres y esto con provecho de los dos pueblos, pues logran merced a sus instituciones, que una tierra que parecía mezquina y estéril a los primeros resulta provechosa para ambos.[5]

El inconveniente se produce cuando los conquistados se resisten a la conquista, en ese caso es necesario hacerles la guerra porque "tienen por causa justísima de guerra el que un pueblo cualquiera, que no usa él mismo un territorio sino que lo posee desierto y baldío, prohibía no obstante su uso y su posesión a otros que por prescripción de la naturaleza deban nutrirse de él".[6] Así el derecho a la conquista termina siendo naturalizado y esencializado porque se desentiende de la situación histórica particular que convierte a unos hombres en dominantes y a otros en dominados, a los cuales además se les impone un sistema de producción ajeno, desconociendo y negando su modo de relacionarse con la naturaleza, pero que se auto-instituye como perfecto y justo por la racionalidad que lo anima, forjando una prototípica definición temprana del eurocentrismo, ya que no se puede admitir que un pueblo posea un territorio "desierto y baldío" y pretenda prohibir a otros que lo ocupen, siendo esta una "prescripción de la naturaleza".

Lo que efectivamente se naturaliza es la violencia, el pillaje, el robo, las vejaciones y la desaparición de pueblos enteros, como producto de la conquista. Así, a pesar de ser Moro un dilecto defensor de la paz en la Europa de su tiempo, no desconoce las cuestiones inherentes al poder político y su última ratio para imponer el mismo, inclusive recurriendo a sutilezas tales, como preferir las "fuerzas del ingenio" o el *divide et impera*, para inducir al enemigo a matarse entre sí, o a contratar mercenarios para llevar a cabo las acciones guerreras. Extiende incluso su concepto de guerra justa al justificar las intervenciones militares, enumerando sus causas, como: la necesidad de conquistar colonias, la defensa de las fronteras, las pérdidas sufridas por comerciantes amigos, la ayuda para expulsar invasores de pueblos aliados y la salvación de los pueblos oprimidos por tiranos.[7]

Instala así, la guerra, tan duramente criticada en la primera parte de su libro, como forma de relación con los "otros", los no europeos, a consecuencia de lo cual, el paradigma utópico se instala en el topos de América con la forma de la conquista colonial, tal como aconteció con la acción luso-española como acto de inauguración de la modernidad europea y como acontecerá posteriormente con la expansión de Inglaterra y las burguesías consolidadas del resto de Europa, en la totalidad del mapa mundial. La utopía moriana, en definitiva, logra comprender los hechos del presente y las ventajas que estos reportarán para el futuro de Europa, proponiendo una fundamentación filosófico política, donde la acción violenta se convierte en el costo inevitable para desarrollar en las nuevas tierras la perfección de la sociedad humana, tal como la concibe Tomás Moro. Será ésta entonces, la manera en que Europa, no solo toma conciencia de su poderío, sino que encuentra una salida al atolladero histórico en que se hallaba con el Medioevo agonizando, la miseria generalizada y las interminables guerras religiosas que la devastaban. En consecuencia el Orbe Novo, será considerado como "espacio vacío" del cual puede disponer Europa a su único criterio, auto-instituyéndose el derecho absoluto para llevarlo a cabo.

Trágica relación inicial entre Utopía y América que terminan encontrándose, una como victimario y otra como víctima, no siéndole reconocida a la segunda, su alteridad, negando absolutamente su propia construcción cultural, desconociendo su pasado, transformando definitivamente su presente y siendo considerada tierra del futuro y paraíso terrenal, no para los hombres y mujeres que habitaban desde siglos en ella, sino para los europeos, construyendo una utopía para si mismos, en la las tierras de América.

El otro autor, Juan Ginés de Sepúlveda, expresará sin sutilezas, la necesidad de justificar a una de las partes, en una disputa de poder interno dentro de un territorio ya administrado por los conquistadores, siendo por lo tanto él, el defensor de los derechos adquiridos por los beneficiados con la conquista, de ahí

5 Ibíd., p. 64.

6 Moro, Tomás. Op. cit., p. 64.

7 Cfr., ibíd., pp. 103 a 114.

la virulencia y el crudo realismo con que encadena sus argumentos en la obra escrita en 1547, el Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.[8]

Nos hallamos entre dos pensadores de la modernidad por más que, en el caso de Sepúlveda, este funde explícitamente sus tesis en Aristóteles, los padres de la iglesia, Tomás de Aquino y las sagradas escrituras. Se trata aquí de fundamentar, con argumentos necesarios para los encomenderos, la inferioridad de "los naturales" para desprender de ello, la justicia de su explotación sin límites. Porque las leyes que rigen en la metrópoli son unas, y las que deben imperar en las colonias otras, cuyo objetivo no debe ser de índole religiosa o moral, sino de la pura y simple obtención de beneficios materiales para el conquistador. Se revela allí, según la mirada de Tzvetan Todorov, con la que coincidimos, el verdadero ser moderno que ansioso de futuro no lo limita ninguna moral y lejos de la metrópoli, mata porque sí y cuando le parece, porque esta actitud es parte de la nueva humanidad que adviene con los nuevos tiempos, ya que "lo que descubren los españoles es el contraste entre metrópoli y colonia, leyes morales completamente diferentes rigen la conducta aquí y allá".[9]

Teñida de argumentos metafísicos, teológicos y jurídicos se trata de justificar, frente a los reyes de España en la polémica de Valladolid, la necesidad de continuar con los actos llevados a cabo en la guerra impuesta por los dominadores sobre los "bárbaros", a los que se llamó indios, en ocasión de la defensa de estos que hizo Fray Bartolomé de las Casas, en una argumentación nacida del hecho puro del poder moderno. En ella se considerará que es justo y necesario someter por las armas a aquellos que por "condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su imperio",[10] lo que se manifiesta a las claras para el autor en la barbarie, incultura, inhumanidad e inferioridad de los mismos, agregando un nuevo argumento a los tradicionales del derecho de gentes sobre las justas causas de una guerra, el de la superioridad cultural; a continuación de citar abundantemente a Aristóteles y sus pares jerárquicos, en el plano biológico, en el antropológico, en el político, en el ontológico, y en el nivel ético-teológico, en que lo perfecto debe dominar sobre lo imperfecto, afirma que:

> Y será siempre conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced a sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa, según el derecho natural lo declara.[11]

Por todo ello, la guerra no solo es justa sino que además, es beneficiosa para los vencidos porque lograrán un mejor estado de humanidad al someterse al conquistador ya que siendo lo más conveniente y saludable para "estos bárbaros [...] que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados",[12] con palabras que tienen para nosotros, una fuerte resonancia mucho después de la conquista. El beneficio mayor, será para el autor, el que puedan tener acceso a la verdad del cristianismo, única religión verdadera. Se postula así, una verdad considerada universal, necesaria, racional que imposibilita la existencia de una cultura diferente, con sus particulares fundamentos teológicos, que postula la inferioridad natural esencial e inmodificable de estos hombres diferentes, negándose absolutamente la otredad y constituyéndose en la base para la fundamentación de futuros racismos y racialismos que recibirán nuevos fundamentos en los siglos venideros, empiristas, racionalistas, románticos, idealistas y positivistas, consolidando un eurocentrismo y un etnocentrismo de alcance universal, que será continuado en nuestros países por las elites que se apoderan del poder después de la independencia de España, buscando la "segunda emancipación" promovida por la mayoría de los hombres de la Generación del 37, consolidada a través del triunfo de la batalla de Caseros, y llevada a su máxima expresión por la Generación del 80.

---

8 Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Mejico, FCE, 1996.

9 Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 157.

10 Sepúlveda, Juan Ginés de. Op. cit., p. 81.

11 Ibíd., p. 85.

12 Ibíd., p. 133.

Así, los procesos de liberación del imperio español en los países latinoamericanos, terminaron siendo, en manos de las elites ideológicamente blanquizadas, los máximos defensores de la "Utopía" de imponer Europa en América, valiéndose de argumentos de fuerte contenido discriminatorio de las mayorías nacionales, racistas y racialistas en la generalidad de los casos, que cumplieron el papel político de servir de correa de transmisión de los intereses europeos en América y apelarán a argumentaciones de estirpe claramente neocolonial, continuándose en el siglo XX con el pensamiento positivista como ideología sustentadora que, por medio de una supuesta fundamentación científica y radicalizando la posición de Esteban Echeverría fundamentada en la división de Razón y Voluntad, propondrá la teoría que atribuirá a las diferencias raciales, el fundamento principal de la "necesaria" dominación de las mayorías populares por los sectores "ilustrados", para poder alcanzar el "progreso". Quedando las mismas inhabilitadas para el ejercicio del poder político y para ser incluidas en la construcción de la Nación Argentina porque el problema está en la sangre.

Para finalizar queremos rescatar las palabras que Arturo Andrés Roig pronuncia en referencia a la opinión que emite José Ingenieros sobre la trascendencia que iba a tener el libro de Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América*, considerando que sería una de las obras que sobrevivirán a la época en que han sido escritas, acotando Roig, que esa fue una "predicción felizmente no cumplida, afirmando a continuación que, "obras de este tipo no sirven para convencernos de la inferioridad "racial" de los campesinos indígenas, sino de la inferioridad moral de quienes los describían".[13]

Bibliografía

Moro, Tomás. *Utopía*. Madrid, Tecnos, 1996.

Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Méjico, FCE, 1996.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 157.

13 Roig, Arturo Andrés, *El positivismo en Hispanoamérica y el problema de la construcción nacional. Consideraciones histórico-críticas y proyecto identitario*, www.ibero-americana.net/files/pdf/521222.pdf, Tomo II, p. 677.

Discurso(s) racista(s) y movimiento eugenésico

Héctor A. Palma[1]

La eugenesia propone, básicamente, una reproducción artificial y diferencial de los humanos, bajo el supuesto de que la "selección natural" darwiniana -considerada equívocamente con relación a la teoría biológica, como factor natural de progreso-, no estaría operando adecuadamente en las condiciones de la vida moderna, lo cual estaría conduciendo a una decadencia de la humanidad.

La historia del movimiento eugenésico moderno (en adelante "ME")[2] es relativamente larga. Hubo un primer periodo, de desarrollo conceptual y de creciente consenso científico, político e ideológico, desde las primeras formulaciones de Galton[3] hacia la década del '60 del siglo XIX hasta principios del siglo XX. Le sigue un periodo de apogeo, que llamamos "eugenesia clásica", que comienza en 1911, cuando se funda en Londres la primera sociedad eugenésica, que en 1912 organizó el primer Congreso Eugénico Internacional y llega hasta la Segunda Guerra Mundial. Periodo en el que todos los países occidentales y otros no occidentales formaron instituciones eugenésicas que, a su vez constituyeron asociaciones internacionales de profusas ramificaciones, realizaron reuniones científicas en todo el mundo y las publicaciones biológicas y médicas especializadas recogían propuestas, textos, estudios y referencias a los progresos en la materia.

He definido en otro lado[4] al ME, en virtud de su ubicuidad en el entramado cultural, científico y político de la primera mitad del siglo XX, como

> un extendido y complejo programa interdisciplinario en el cual estuvieron comprometidos importantes sectores de la comunidad científica internacional (biología, sociología, medicina, tecnologías educativas, demografía, psiquiatría, ciencias jurídicas, criminología, filosofía, antropología y otras) cuyo objetivo -el mejoramiento/progreso de la raza o la especie- debería llevarse adelante mediante una selección artificial -que suplantara o ayudara a la selección natural- a través de políticas públicas[5] destinadas a promover la reproducción de determinados individuos o grupos humanos considerados mejores y a inhibir la reproducción de otros grupos o individuos considerados inferiores o indeseables.

Luego de la Segunda Guerra Mundial el ME fue abandonando algunas de sus tesis y principios más fuertes, en buena medida como resultado de las atrocidades cometidas por el nazismo, y fue derivando en propuestas más restringidas a cuestiones médico/sanitarias (sobre todo profilaxis del embarazo y cuidados del bebé y del niño pequeño, etc.), aunque sus ideas resurgen una y otra vez bajo formas diferentes.

El ideario del ME abreva en cuestiones culturales, científicas e ideológicas que lo preceden y enmarcan, a la vez que instala prejuicios, prácticas y estigmas que le sobrevivieron hasta nuestros días.

---

1 Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín. E-mail: hpalma@unsam.edu.ar

2 Últimamente ha aparecido gran cantidad de estudios sobre la eugenesia. Entre otros:

- García González, A. y Álvarez Peláez, R. (1999), *En busca de la raza perfecta. Eugenesia e higiene en Cuba (1998-1958)*, Madrid, CSIC.
- García González, A. y Álvarez Peláez, R. (2007), *Las trampas del poder. Sanidad, eugenesia y migración. Cuba y Estados Unidos (1900-1940)*, Madrid, CSIC.
- Kevles, D. J., (1995), *In the name of eugenics*, Cambridge, Harvard University Press.
- Miranda, M. y Vallejo, G. (comp.) (2005) *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, Buenos Aires/Madrid, Siglo XXI.
- Miranda, M. y Vallejo, G. (comp.) (2008) *Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad*, Buenos Aires/Madrid, Siglo XXI.
- Stepan, N. L., (1991), *The hour of eugenics: race, gender and nation in Latin American*, Ithaca, Cornell University Press.
- Vallejo, G. y Miranda, M. (2007), *Políticas del cuerpo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Vallejo, G. y Miranda, M. (2010), *Derivas de Darwin. Cultura y política en clave biológica*, Buenos Aires, Siglo XXI.

3 Galton, F., (1869), *Hereditary genius*, London, Macmillan. Galton, F., (1883), *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, London, Macmillan.

4 Véase: Palma, H., op. cit.

5 Principalmente: aborto eugenésico, esterilización de los indeseables, control diferencial de la natalidad, controles y restricciones a la inmigración, clasificaciones biotipológicas.

En ese sentido, buena parte de la historiografía ha cometido el error de simplificar excesivamente las cosas al identificar eugenesia con esterilización, o con "darwinismo social" o con racismo.

Sobre la primera cuestión, está claro que la batería de propuestas eugenistas es mucho más amplia que la mera esterilización de los indeseables. El error surge, probablemente, de un intento de restringirla al nazismo. Por su parte, el llamado "darwinismo social" debe ubicarse en este entrecruce de ciencia, ideología y poder en el cual la teoría darwiniana de la evolución (sobre todo la idea de selección natural que, curiosamente, fue relativamente resistida en el campo específico de la biología durante algunas décadas) se solapa con un evolucionismo sociológico y cultural que recorrió todo el siglo XIX. El "darwinismo social", entonces, no es la extrapolación lineal y simple de un modelo explicativo exitoso en lo biológico al ámbito de la sociología y la historia, sino que se trata de vinculaciones mucho más complejas. Por ello, la expresión "darwinismo social" resulta equívoca y poco útil historiográficamente para dar cuenta de la relación entre la teoría darwiniana y otras expresiones sociológicas y políticas,

El racismo, la tercera cuestión[6] resulta un marco cultural general y telón de fondo sobre el cual se instala el movimiento eugenésico en su periodo de apogeo, pero, como se decía más arriba, no son identificables. Sobre ello tratarán las secciones que siguen.

El racismo en el discurso eugenésico

Como es esperable, la expansión del ME a casi todos los países, y su vigencia durante al menos tres décadas ha resultado en una dispar aplicación de las políticas concretas y en sensibles diferencias en sus niveles de intervención y brutalidad sobre las personas. Esta heterogeneidad, no obstante, se realiza sobre un marco básico homogéneo que permite marcar ciertos patrones constantes, en el caso particular que nos ocupa en este trabajo, en la construcción del discurso racista.

En primer lugar, el discurso racista no sólo reproduce el clásico cuadro estático de las razas superiores e inferiores sino que también incorpora, en clave evolucionista, la idea según la cual la historia natural del hombre en cuanto especie biológica también habría producido la historia cultural de los hombres de modo tal que esa clasificación de las razas reproducía también los misterios del proceso civilizador al explicar por qué algunas sociedades habrían realizado esa marcha hacia adelante más rápidamente y mejor que otras. Este segundo aspecto, generalmente olvidado en la actualidad, y que modifica el concepto de mera inferioridad considerada de un modo tipológico y estático, probablemente sea más importante que el primero y exprese con toda claridad la dialéctica decadencia-progreso en la cual hace hincapié el movimiento eugenista. En efecto, este aspecto dinámico y direccional de las jerarquías raciales se monta en el contexto evolucionista del siglo XIX. Se trata de un marco que no se reduce ni a un evolucionismo sociocultural que incluye la idea de progreso en una secuencia de etapas predeterminadas y conocidas, ni al evolucionismo biológico que contradice esa idea, sino más bien a un complejo entrecruce entre ambos que comenzó a darse en la segunda mitad del siglo XIX.

Como decía, el diagnóstico pesimista sobre el decadente presente y futuro de la especie-raza-nación que hacen los eugenistas incluye la cuestión racial y se complementa con la optimista promesa de un futuro de progreso a través de la ciencia y la tecnología biomédica. Ambos momentos o aspectos -pesimismo/optimismo- son dos caras de una misma moneda, y la fuerza práctica de la prédica eugenista sobreviene precisamente de que operan conjuntamente. En efecto, el reclamo por implementar políticas de control y administración de la reproducción, se fundamenta en la exposición de los rasgos de degeneración y decadencia, discurso bastante corriente hacia fines del siglo XIX y sobre todo después de la Primera Guerra Mundial: el momento pesimista exacerbado y expuesto como un problema médico-biológico. Pero este primer momento no es presentado como un estadio definitivo e irresoluble sino como un momento que puede -y debe- ser superado a través de la ciencia y la tecnología: el momento optimista, más exacerbado aún. La intervención eugénica permitiría el pasaje de la decadencia al progreso. Decadencia-pesimismo-degeneración por un lado y progreso-optimismo-normalidad no son polos conceptuales que se aplican

6 Todorov ha denominado "racialismo" a la legitimación científica de la antigua convicción acerca de las jerarquías raciales (Todorov, T., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Senil, 1989).

en la evaluación diagnóstica del estado de una sociedad en un momento dado en forma alternativa, sino los opuestos de una dialéctica que se resuelve en una apuesta político tecnocrática.

En segundo lugar, el discurso racista dentro del ME resulta una de las determinaciones de una conceptualización más amplia y compleja: la dialéctica superior-inferior en la cual se inscriben otras escalas de menor alcance. Por ello a la forma típica, anatómico-morfológica, de distinguir entre razas (marcando la superioridad de la raza blanca y la inferioridad de negros, indios y orientales) se agregan otras formas complementarias y aun contradictorias: a veces se incluían factores biológicos, geográficos, climáticos, históricos y culturales, de clases o grupos sociales, a veces se confundía raza con nacionalidad o con población. Inferiores eran gitanos, rusos judíos, hindúes, delincuentes, prostitutas, alcohólicos, deficientes mentales, epilépticos, locos, sifilíticos, tuberculosos, agitadores políticos, ácratas (anarquistas) o maximalistas (bolcheviques).

En tercer lugar, deben considerarse las políticas de control de la inmigración de muchos países y cómo los discursos racistas y eugenistas se articulaban en función de esas políticas. Desde las primeras décadas del siglo XIX hasta mediados del XX masivas corrientes migratorias salieron desde Europa hacia distintos países (principalmente EE.UU., Brasil, Argentina, Australia y algunos países balcánicos) en dos momentos diferenciados. El primero, con algunas variaciones, se extendió durante la primera mitad del siglo XIX y en algunos países como la Argentina y EE.UU. bastante más. Es el periodo en el que se favorece la inmigración mediante distintos mecanismos de promoción. En un segundo momento se propone limitarla, no tanto por cantidad, sino por la calidad y los eugenistas comienzan a abogar por establecer prohibiciones de entrada para determinados grupos, razas o individuos. Decía el prestigioso psiquiatra argentino Gonzalo Bosch: "Alberdi decía: 'gobernar es poblar', concepto muy propio de su época; nosotros, hoy diríamos 'Gobernar es seleccionar'".[7] Además de los argumentos puramente económicos y prácticos, una constante fue la identificación inmigrante-delincuente (sobre la correlación más básica: raza-crimen) lo que incluía la criminalización de las luchas obreras. En este contexto, hay una división clara entre, por un lado el discurso eugenista de algunos países expulsores de población, que rescatan y promueven la recuperación de la "pureza de la raza original" (esto es claro en la eugenesia alemana, italiana y española), y la reedición de un pasado mítico glorioso, y por otro lado el discurso en los países receptores de inmigrantes. Entre estos, a su vez, el esquema argumental se reproduce y hay que hacer otra subdivisión. Por un lado los que, en general, habían exterminado a los pueblos originarios, y entonces utilizaban el otro argumento racista consistente en determinar cuál sería la mejor mezcla de razas exóticas para conformar la raza local. La imagen de la Argentina como un crisol de razas refleja esto. Por otro lado, en los países que tenían una proporción importante de población descendiente de población nativa preconquista europea (como Perú, México o Bolivia), aparecían ambos argumentos en conflicto: el discurso sobre la población exótica que debía suplantar a la nativa, y el otro que, al igual que en los países expulsores de población, pretendía la recuperación de ese pasado glorioso perdido.

Finalmente, el discurso racista del siglo XIX asume una relación causal entre dos conceptos categorialmente diversos y, principalmente, inconmensurables: diversidad y desigualdad. Uno de los tópicos del pensamiento social y político occidental ha sido el dar cuenta de la desigualdad social conservando la paz. El argumento ha sido, básicamente que la desigualdad social obedece a que los hombres son diversos en algún aspecto esencial y básico. En el pensamiento clásico, la desigualdad social era solo el correlato de una diversidad que debía buscarse en la misma naturaleza humana (filosófica o racionalmente detectada). Pero la modernidad trae consigo, a través del contractualismo primero al que se agregan otras vertientes del pensamiento político después, la igualdad por naturaleza y los derechos individuales, que quedarán como un logro definitivo. En ese contexto, sancionada filosóficamente (y, en ocasiones incluso políticamente) la igualdad formal, el discurso sobre la desigualdad se desplaza a la órbita de las ciencia biomédicas. Comenzarán entonces a explicarse las desigualdades sociales (por razas u otras condiciones de las señaladas más arriba) como correlato de la diversidad biológica. El racismo del siglo XIX, devenido

7 Bosch, G., "Los propósitos de la Liga Argentina de Higiene Mental", *Revista de la Liga Argentina de Higiene Mental*, Buenos Aires, Año 1, N° 1, pp. 4-10, 1930.

racialismo, se suma a ese estilo de pensamiento denominado genéricamente "determinismo biológico", definido por S. J. Gould como la creencia en que "tanto las normas de conducta compartidas, como las diferencias sociales y económicas que existen entre los grupos -básicamente diferencias de raza, clase y de sexo- derivan de ciertas distinciones heredadas, innatas, y que, en este sentido, la sociedad constituye un fiel reflejo de la biología." (Gould, 1996 [2003, p. 42]). Queda perfectamente claro en la definición de Gould que el determinismo biológico no es solo una afirmación con alcances biológicos en el sentido de explicar la diversidad. Ello explica que en en los últimos doscientos años abundaran las formas de justificar la desigualdad social y política sobre la base de la diversidad biológica (real o supuesta): desde los racistas más básicos pasando por los viejos craneómetras y frenólogos, antropólogos criminalistas, eugenistas y biotipólogos, hasta llegar en las últimas décadas a buena parte de la sociobiología humana. La vigencia pasada y presente de esta estructura argumental, hace inútil discurrir sobre el hecho de que esta suerte de invasión categorial o salto lógico, si se quiere, invalidaría en el orden de la verdad la vigencia de estos argumentos. De hecho esta dialéctica diversidad-desigualdad no sólo no reclama, para el ME, una resolución clarificadora -de hecho los eugenistas estaban convencidos de que el acento estaba puesto en lo biológico-, sino que justamente es la que posibilita la intervención político-tecnológica.

Cabe aclarar que la confusión categorial entre diversidad y desigualdad no solo ha sido un tópico exclusivo de los que justificaron la segunda a partir de la primera. También puede operar en sentido inverso, como cuando algunos en la actualidad esperan poder justificar la igualdad negando la diversidad: por ejemplo, los que quieren encontrar en el genoma humano elementos para eliminar el racismo o el concepto de raza; o los que pretenden otorgar derechos a los grandes simios sobre la base de la cercanía evolutiva. Es que la biología no tiene nada para decir en el orden de la igualdad política y social.

Como se habrá visto, el discurso racista resulta mucho más complejo que la mera afirmación de la superioridad de unas razas sobre otras y se entrecruza con otras ideas y procesos culturales y científicos, no siempre lineal y claramente sino más bien difusa, y complejamente impidiendo toda simplificación en el orden de la verdad y remitiendo al orden de lo político y lo ideológico.

Dinámicas de poder en torno a la construcción de las amenazas y la agenda de defensa nacional

Cintia Verónica Ruiz[1]

I A modo de introducción

Luego de una larga búsqueda del tema y de la lectura de mucho material bibliográfico, actualmente me encuentro en proceso de construcción de mi proyecto de investigación para mi tesis de posgrado. Por este motivo, esta ponencia tiene como objetivo compartir una primera aproximación sobre el cuerpo de mi investigación. Esta instancia inicial de trabajo no pretende llevar certezas, ni grandes conclusiones sobre el tema, sino más bien, plantear las variables y las articulaciones que pretendo realizar en la investigación.

La hipótesis con la que trabajo es la siguiente: Observar el proceso de construcción por parte de Estados Unidos de tecnologías de poder entre los años 1946 y 1976 y cuál fue su influencia en la agenda de defensa nacional en el mismo periodo.

A partir de esta hipótesis, la ponencia se estructurará de la siguiente manera: en una primera parte, que denominé la guerra fría y la construcción del enemigo realicé una breve descripción de una de las principales políticas llevadas adelante por Estados Unidos durante el periodo 1946-1976, como es la sanción de la ley de Seguridad Nacional el 26 de junio de 1947. En una segunda parte, que llamé la mirada de Foucault deliñe un primer acercamiento del concepto de biopoder y lo entrelacé con las políticas llevadas adelante por Estados Unidos en la primera parte de este trabajo. Y para finalizar, en el último apartado que llamé la defensa nacional intento a través de la lectura de las leyes de defensa nacional, sancionadas en el periodo, observar continuidades o rupturas con respecto a la construcción de seguridad llevada adelante por Estados Unidos.

II La Guerra Fría y la construcción del enemigo

El fin de la segunda Guerra Mundial produjo la reestructuración de la escena internacional dividiendo al mundo en dos polos, y consecuencia de ello, se produjo un restructuramiento de las dinámicas de poder. Si observamos las políticas de los Estados Unidos durante el periodo de la Guerra Fría podemos darnos cuenta que la seguridad paso a ser considerada prioritaria en la agenda de gobierno, es decir, se constituyó en una categoría política. Estados Unidos comenzó a construir un nuevo orden en torno al concepto de seguridad y para ello estableció premisas e instituciones que le dieran sustento. La necesidad de mantener al comunismo lejos de su casa y de sus zonas de influencia dio nacimiento a la *National Security Act* (NSA) de 1947.

Esta ley fue el principal instrumento para el desarrollo de la concepción del Estado de Seguridad otorgándole al gobierno federal un programa integral para la seguridad futura de los Estados Unidos, mediante el nacimiento a dos nuevas instituciones:

- El Consejo de Seguridad Nacional: cuya función era asesorar al Presidente con respecto a la integración de las políticas nacionales, extranjeras y militares relacionadas con la seguridad nacional, a fin de permitir a los servicios militares y al resto de los departamentos y organismos del Gobierno cooperar más eficazmente en asuntos relacionados con la seguridad nacional (Acta de Seguridad Nacional 1947).
- La Agencia Central de Inteligencia: cuya función era coordinar las actividades de inteligencia de los diferentes departamentos y agencias gubernamentales en pos de la seguridad nacional.

La justificación de este despliegue venia dado por la necesidad de mantener y expandir los valores de la democracia y libertad, pilares fundamentales del sistema capitalista.

1 UBA - Escuela de Defensa. E-mail: ruizcintia@hotmail.com

Pero la construcción del enemigo y de la necesidad de reforzar hasta límites insospechables la seguridad era producto de los discursos provenientes de Washington. Un análisis de los años de la Guerra Fría muestra la existencia de dos realidades que corrían en paralelo: una era, como ya he mencionado, la realidad de los discursos provenientes de la Casa Blanca y la otra, los hechos que se iban sucediendo. Noam Chomsky señala:

> Desde un punto de vista interno, la Guerra Fría ayudó a mantener en el poder a una capa burocrática militar, y dio a EE.UU. un método para amedrentar a su población y para subsidiar la industria de alta tecnología. No es sencillo vender esta historia a las respectivas poblaciones. La técnica usada era la única posible: el miedo a un gran enemigo.

Continúa afirmando Chomsky:

> Esto también lo facilitaba la Guerra Fría. No importaba cuan estúpida pudiera parecer la idea de que la Unión Soviética estaba estrangulando con sus tentáculos a Occidente, el «imperio del mal» parecía en efecto maligno, era un imperio y era brutal. Cada superpotencia controlaba a su principal enemigo, sus propios pueblos, aterrorizándoles con los crímenes de su enemigo, por otra parte reales (Chomsky, 1995:40).

Por su parte el historiador Eric Hobsbawn, en su libro Historia del siglo XX afirma que:

> La singularidad de la Guerra Fría estribaba en que, objetivamente hablando, no había ningún peligro inminente de guerra mundial. Más aún: pese a la retórica apocalíptica de ambos bandos, sobre todo del lado norteamericano, los gobiernos de ambas superpotencias aceptaron el reparto mundial de fuerzas establecido al final de la segunda guerra mundial, lo que suponía un equilibrio de poderes muy desigual pero indiscutido. [...] Este acuerdo tácito de tratar la guerra fría como una "paz fría" se mantuvo hasta los años setenta. La URSS supo (o, mejor dicho, aprendió) en 1953 que los llamamientos de los Estados Unidos para "hacer retroceder" al comunismo era simple propaganda radiofónica, porque los norteamericanos ni pestañaron cuando los tanques soviéticos restablecieron el control comunista durante un importante levantamiento obrero en Alemania del Este (Hobsbawm, 2009: 230).

Si cabe señalar cuál de las realidades primo sobre la otra, en occidente no hay dudas de que los discursos y la propaganda lograron dominar la escena. Esto produjo en la sociedad una sensación de miedo y desprotección que propició la imposición de una estructura de control que se evidenció en el llamado Estado de Seguridad Nacional fronteras adentro de Estados Unidos y hacia al sur del Rio Bravo mediante la Doctrina de la Seguridad Nacional.

Habría que preguntarse si hubiese sido posible para Estados Unidos lograr establecer todo un entramado institucional en pos de mantener la seguridad sin el despliegue propagandístico en torno al miedo.

III La mirada de Foucault

Es interesante a los fines de profundizar la investigación y de no caer en una mera recopilación de hechos históricos repensar este momento de la historia de Estados Unidos en clave foucaultiana. El objetivo de esta parte de mi investigación es poder responder a la siguiente pregunta: ¿se puede considerar las acciones llevadas adelante por Estados Unidos durante el periodo 1946-1976 enmarcadas dentro del concepto de Foucault de biopoder?

Para comprender el concepto de biopoder es necesario una breve explicación. Para este pensador del siglo XX, el biopoder se constituye como una "gran tecnología de doble faz" (Foucault, 1995:169), que consigue abarcar, y por lo tanto invadir, las dos dimensiones de la vida: el organismo, con sus mecanismos, y la biología, con sus procesos globales. Así, Foucault podrá hablar de la anatomopolítica del cuerpo humano y la biopolítica de la población. Son dos tecnologías diferentes pero que encajan y se complementan.

La anatomopolítica se ejerce a través de procedimientos disciplinarios sobre el hombre-cuerpo. La multiplicidad de cuerpos singulares debe ser a la vez educada y controlada, utilizada y gestionada,

aumentada y canalizada. Para ello es necesario un poder individualizante, capaz de introducir correcciones en cada uno de los cuerpos y ordenar su conjunto global. Es un poder que mediante disciplinas e instituciones como el ejército o la escuela educa, promueve y arranca las fuerzas de sus ciudadanos-cuerpos, con un crecimiento paralélelo de su utilidad y su docilidad (Foucault, 1995:168).

La biopolítica, a diferencia de la anterior tecnología, pone su centro sobre el cuerpo- especie, tiene su objetivo en administrar fenómenos que atraviesan al conjunto de la población. Entre ellos podemos mencionar: la natalidad, mortalidad, las condiciones de vida, la salud, entre otros. Lo que busca el biopoder es establecer controles reguladores que permitan visualizar procesos y acontecimientos (Foucault, 1995).

Como señala la profesora Marina Garcés en su escrito *La vida como concepto político* con la aparición de esta nueva tecnología de poder se dan cuatro cambios o novedades importantes: la aparición de la población como nuevo protagonista; el carácter colectivo de los fenómenos que se toman en consideración; la aparición de mecanismos de poder reguladores, que conjuran el elemento aleatorio que hay en toda población de seres vivos; la descalificación progresiva de la muerte, que ha dejado de ser el posible resultado de un acto de soberanía para convertirse en el momento en que el individuo escapa por primera vez al poder (Garcés, 2005: 90).

Estas dos tecnologías de poder se ejercen, se cruzan e invaden enteramente la vida. En este punto considero importante comenzar a pensar si las acciones llevadas adelante por los Estados Unidos durante el periodo de 1946-1976 pueden considerarse dentro del biopoder. Para comenzar a analizar esta cuestión solo me surgen preguntas, que deberán ser respuestas en una segunda instancia dentro de la investigación:

- ¿El nacimiento de una institución como la Central de Inteligencia cuyo objetivo era la recopilación, análisis y uso de información para la lucha contra el comunismo determinaba una forma de biopolítica en tanto establece controles reguladores que permiten visualizar comportamientos de la población?
- ¿La utilización de la propaganda y los discursos por parte de los gobernantes de los Estados Unidos constituyó una forma de administrar/crear una verdad que se quería imponer y continuar con los controles regulatorios?
- Otra de las preguntas que me surgen tiene que ver con un tema que no desarrolle en esta ponencia pero me gustaría dejar registrada la pregunta ¿La persecución macartista que se vivió en Estados Unidos entre 1950 y 1056, puedo considerarse uno de los procesos disciplinarios de la anatomopolítica?

Sin haber comenzado a desarrollar mi investigación no puedo dar ninguna respuesta concreta, ya que sería de poco rigor científico. Pero puedo expresar que en una primera aproximación al material recolectado, una de mis hipótesis es que las acciones emprendidas por Estados Unidos, durante el periodo señalado, se encuadrarían dentro del concepto de biopoder de Foucault.

IV La Defensa Nacional

Dentro del periodo estudiado en esta investigación podemos encontrar como principal material de análisis las leyes de defensa nacional sancionadas en 1948 y 1966.

En tanto la ley N° 13.234 del '48, no muestra claros parámetros de estar bajo la influencia de Estados Unidos. Esta debe a varios factores: a. el breve tiempo trascurrido entre el comienzo de la Guerra Fría y la sanción de esta ley; b. el abierto desacuerdo del Presidente Perón con los Estados Unidos; c. las hipótesis de conflicto estaban enfocadas a la región.

Pero para la nueva ley de defensa del año '66 que viene a reemplazar, a la antes menciona, ley N° 13. 234 la situación es completamente diferente. Esta ley estuvo enmarcada bajo los lineamientos políticos que venían desde Estados Unidos, es decir la Doctrina de la Seguridad Nacional, esta

concepción fue precedida por un largo proceso de influencia externa que recibió la aceptación en el ámbito continental, regional y argentino en particular. Como mencione anteriormente para la anterior ley, existen varios factores que favorecieron que la letra de la norma tenga una gran influencia de la Doctrina de la Seguridad Nacional, a saber: a. el comienzo de las acciones revolucionarias en América Latina; b. el total acercamiento del país a los Estados Unidos; c. la distancia desde el comienzo de la Guerra Fría a la sanción de esta norma; d. el gobierno dictatorial que la sanciona.

Para realizar un análisis más detallado de la influencia de la Doctrina de la Seguridad Nacional en la agenda de la defensa nacional sería importante realizar un estudio detallado de los debates en las cámaras de Diputados y Senadores con el objetivo de conseguir mayor información.

v A modo de cierre

Estas han sido unas primeras líneas de trabajo que pretendo profundizar en los sucesivos meses de investigación de mi tesis de posgrado. La creación de diferentes dinámicas de poder que han llegado a intervenir en la escena Latinoamericana ha sido una constante desde la Doctrina Monroe en 1823. Es por esta razón que considero importante investigar y entender que hay detrás del imperialismo estadounidense y como este penetra en nuestras sociedades desde diferentes maneras. Es este el momento de comenzar a repensarnos en clave local y dejar de comprar modelos desde otras latitudes.

Bibliografía

Acta de Seguridad Nacional. 1947. Disponible en: http://www.intelligence.senate.gov/nsaact1947.pdf

Buitrago. F. "La doctrina de la seguridad nacional: materialización de la guerra fría en América del Sur". En *Revista de Estudios Sociales*, N° 15. Junio del 2003. Disponible en: http://res.uniandes.edu.co/view.php/476/view.php

Chomsky. N. *Las intenciones del tío Sam*. Ed Txalaparta s. l. Madrid. 1995.

Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Ed Planeta. Barcelona. 1985.

-----. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de Saber*. Ed. Siglo XXI. Madrid. 1995.

Garcés, M. *La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze*. Athenea Digital, 7,87-104. Disponible en: http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1147485

Hobsbawn, E. *Historia del siglo XX*. Ed. Crítica. 10° ed. Buenos Aires. 2009.

Ley de Defensa. N° 16.970 de 1966. Disponible en: http://www1.infojus.gov.ar/legislacion/ley-nacional-16970-ley_defensa_nacional.htm;jsessionid=1urwpuja05kod28djm6qwri6?0

Luzzani, T. *Territorios vigilados. Como opera la red de bases militares norteamericanas en Sudamérica*. Ed. Debate. Buenos Aires. 2012.

Imágenes, imaginarios y políticas de la verdad sobre los cuerpos de los otros

FERNANDO M. SÁNCHEZ[1]

La experiencia de extrañamiento surge como interrupción de la cotidianeidad, producida por la irrupción de una diferencia aún no asimilada, o la salida al encuentro con ella.

La incertidumbre en torno a los propios límites de lo humano, tiene una larga historia pre-moderna: una amplia lista de seres anómalos, limítrofes entre lo humano, lo animal y lo sobrenatural poblaban la escena imaginaria de la época medieval y de la modernidad temprana.

Esa perplejidad adquirió características particulares a partir del momento en que se consolidó la concepción moderna del mundo, y con ella un nuevo modo de saber en el que las ciencias asumieron la tarea de dar definiciones certeras acerca de lo existente, incluyendo especialmente el orden de lo viviente.

A su vez, el proceso de expansión europea acrecentó la frecuencia de los contactos, que fue acompañado por un salto cualitativo en la voluntad de explicar y dominar.

La conquista de América, establecida como uno de los hitos que marcan el inicio de la edad moderna, también inaugura el proceso de "organización colonial del mundo", un largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX con la integración de "la totalidad del tiempo y el espacio -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados– en una gran narrativa universal".[2]

El eje de este trabajo es la reflexión acerca de las matrices históricas de clasificación jerárquica de grupos humanos según criterios de raza y cultura.

Esta indagación se inscribe en un interés más general sobre los procesos de construcción de alteridades, observando la articulación entre discursos y saberes con pretensión de verdad por un lado, y prácticas políticas por otro.

Foucault señaló la importancia de entender "cómo el sujeto humano entraba en los juegos de verdad, y ello tanto si se trataba de juegos de verdad que adoptan la forma de una ciencia, o que adoptan un modelo científico, como si se trataba de aquellos otros que se pueden encontrar en instituciones o en prácticas de control".[3]

De este modo, resulta de interés abordar la matriz general de saber - poder en torno a las alteridades, en cuyo seno se desarrollaron a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX, prácticas de exclusión, inclusión subordinada, encierro y exterminio con diferentes formatos: racismo, nacionalismo, sexismo, eugenesia, criminología, entre otros.

La modernidad no sólo fue una empresa de descubrimientos, sino una máquina de producir alteridad y de organizar simultáneamente los mecanismos para establecer su ordenamiento jerárquico. En ese sentido puede hablarse de una política de la verdad caracterizada por la "violencia epistémica".[4]

La clasificación resultó en el campo de las ciencias naturales modernas un método fundamental de ordenamiento de la abundancia de las formas de vida, una operación indispensable en la producción del saber sobre la naturaleza.

En el siglo XVIII, Linneo llevó cabo la clasificación de varios miles de especies animales y vegetales, y estableció además los parámetros de un sistema taxonómico que tendría amplísima vigencia. En el marco de esa taxonomía ubicó a la especie zoológica que llamó *homo sapiens*, dentro del orden de los primates, junto a otros monos superiores.

1 Universidad Nacional del Comahue. E-mail: efesanchez@yahoo.com.ar

2 Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: etnocentrismo y ciencias sociales*. Caracas, CLACSO, 2000, p. 16

3 Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. La Piqueta, Madrid, 1994, p. 105.

4 Castro Gómez, Santiago. "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber…* op. cit. p. 152.

Definió también algunas categorías especiales para hombres que se encontraban en una situación limítrofe, como los "hombres salvajes", y estableció un tipo especial que llamó *Homo monstruosus*, que incluía seres humanos con rasgos anormales causados por la acción del ambiente o la herencia.

En su afán clasificatorio distinguió cuatro variedades al interior de la especie humana de acuerdo a criterios biológicos y conductuales: *Homo europaeus, americanus, asiaticus* y *afer*, este último referido a los africanos subsaharianos. Este último grupo, los africanos, ya entonces ubicados en el escalón más bajo de la humanidad, lindante con los animales.

Esta clasificación en tipos humanos sería retomada posteriormente en la delimitación clásica de las cuatro razas.

De manera contemporánea a Linneo, el francés George Louis Leclerc de Buffon publicó en 1749 el libro *Histoire naturelle, générale et particuliére*. El tomo titulado *L'Homme*, consistía en un estudio sistemático del hombre desde el doble registro de la naturaleza y la cultura.

Argumentó que las variedades de hombres existentes se debían al efecto de tres factores: el clima (responsable de las diferencias en el color de la piel), la alimentación y las costumbres, que en muchos casos afectaban las características físicas.

Su explicación de la diversidad de tipos humanos partía de un ideal humano "blanco" del que habrían ido derivándose los demás linajes existentes. Consideraba asimismo que el medio óptimo para el desarrollo humano estaba en la zona templada, donde se hallaban los seres humanos más bellos y mejor dotados del planeta.

En su análisis sobre las variedades humanas establecía la siguiente valoración: "en la cumbre se encuentran las naciones de Europa septentrional, inmediatamente abajo los demás europeos, luego vienen las poblaciones de Asia y África y en la parte inferior de la escala, los salvajes americanos".[5]

Johann Blumenbach, en el contexto alemán de fines del siglo XVIII, sostuvo al igual que Linneo y Buffon la unidad de la especie humana, y esbozó también una tipología de las razas humanas. Partiendo inicialmente de una clasificación cuadripartita, sostuvo finalmente la existencia de cinco variedades: caucásica, mongola, americana, etíope y malaya. Según Blumenbach, los caucásicos constituían la raza mejor dotada, mientras que las demás eran variedades degeneradas.

Su clasificación se basó en la observación de rasgos físicos, tales como la forma del cráneo, el rostro, el cabello y el color de la piel, y fue una referencia importante para los principales escritos sobre la raza del siglo XIX.

El tratamiento de la diversidad humana desde criterios pretendidamente científicos tuvo un amplio desarrollo en muchos otros investigadores y divulgadores, que ensamblaron de manera variable enfoques provenientes de la filosofía, la incipiente antropología y otras disciplinas, mezclando a menudo criterios raciales, culturales y ambientales.

A partir del esquema básico de las cuatro razas, durante el siglo XIX proliferaron las propuestas que variaban en cuanto al número y el contenido de tipos humanos existentes.

En la imagen I puede observarse un total de veintiocho variedades de humanos, agrupados según un criterio geográfico cuasi-continental ("asiáticos, australianos, europeos, polinesios, africanos y americanos").

5 Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. México, Siglo XXI, 2009, p. 124.

Imagen I. *The Principal Varieties of Mankind*, parte de la serie de posters populares "Illustrations of Natural Philosophy", publicada por James Reynolds, Londres, 1850.

La multitud de versiones acerca de las "variedades humanas" muestra la arbitrariedad de las clasificaciones que, paradójicamente, pretendían ser descripciones objetivas de divisiones existentes en la naturaleza. Siguiendo a Balibar, podemos decir que se trataba de "una proyección de las diferencias históricas y sociales en el horizonte de una naturaleza imaginaria".[6]

La clasificación de grupos humanos según criterios raciales derivó frecuentemente en configuraciones racistas de las que formaban parte discursos, teorías y prácticas sociales. En su acepción más elemental, el racismo consiste en la clasificación de grupos humanos según ciertos rasgos físicos, que determinarían capacidades o incapacidades conductuales, en función de las que sería posible establecer relaciones de superioridad e inferioridad.

En sus formulaciones clásicas, como la del conde de Gobineau, se sostenía una relación directa entre la composición racial y la capacidad de civilización, dado que en la raza radicarían todos los valores y disvalores, tanto físicos como espirituales.[7]

La ambivalencia entre la tesis de la unidad y la heterogeneidad característica del género humano fue durante el siglo XIX, motivo de profundas discusiones. Una de sus derivaciones fue la polémica entre monogenistas y poligenistas en la que intervinieron representantes de muy diversas disciplinas e instituciones. Lo que estaba en juego en esa discusión era la plausibilidad -o no- de que las distintas razas correspondieran a linajes humanos surgidos de manera independiente. Esta hipótesis suponía una interpretación radical de las diferencias y ofrecía por ello un mayor plafón de justificación para prácticas de dominación tales como la esclavitud.

Una de las obras importantes en la argumentación poligenista fue *Types of Mankind*, de Josiah Nott y George Gliddon. Como consta en su título completo,[8] el libro incluía una amplia recopilación de datos craneométricos, culturales, geográficos y bíblicos tendientes a demostrar el origen múltiple de la humanidad.

Esa fue una polémica que llevó al extremo la discusión en torno a la profundidad de las diferencias humanas y sus consecuencias; pero más allá de ella, e incluso en el terreno de los defensores del monogenismo, la clasificación jerarquizante de variedades humanas fue importante y muy extendido, así como también sus derivaciones éticas y políticas.

6 Balibar, E y Wallerstein, I.: *Raza, Nación y Clase*. Madrid, IEPALA, 1991, p. 91.

7 Argumento desarrollado por Gobineau en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, publicado entre 1853 y 1855.

8 Nott, Josiah y Gliddon, George, *Types of Mankind: or, Ethnological Researches, Based Upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races, and Upon Their Natural, Geographical, Philological, and Biblical History*. Philadelphia, J.B. Lippincott & Co., 1854.

El desarrollo de la antropología, tanto en su vertiente física como cultural, implicó un impulso para las teorías y prácticas objetivantes de grupos humanos constituidos como otros.

No es casual que el desarrollo de esta disciplina y sus propuestas de explicación jerárquica de las diferencias humanas, ocurriera en el momento de máximo despliegue del colonialismo europeo.

En este contexto, el estudio de "los otros" no se limitó al trabajo de campo en los territorios extraeuropeos, sino que volvió recurrente la política de traslado de "aldeas nativas" a las principales metrópolis, como objetos de investigación y exhibición.

Durante el último tramo del siglo XIX y las primeras décadas del XX, tuvieron lugar en una multitud de ciudades europeas y americanas una serie de Exposiciones en las que las potencias se empeñaban en mostrar los logros de la civilización.

El ciclo de Exposiciones Universales se inició con la "Gran Exhibición del Trabajo y la Industria de todas las Naciones" realizada en Londres en 1851. Posteriormente tuvieron lugar en varias ocasiones en Francia e Inglaterra, y también en Alemania, Holanda, Bélgica, Portugal, España, Italia, Suiza y Austria.

Fuera de Europa se implementaron en EE.UU., Rusia, Japón, Sudáfrica, India, Australia, y algunos países más, incluidos los latinoamericanos Perú, Argentina, Chile y Brasil.

A partir de la Exposición de París de 1889 se comenzaron a exhibir los grupos humanos procedentes de las colonias, como muestras vivientes del atraso.

Esta práctica se había iniciado unas décadas antes en el Jardín Zoológico de Aclimatación de París; un parque inicialmente destinado a la adaptación de animales y plantas provenientes de ultramar, y a partir de 1877 completado con exhibiciones etnológicas.

En los 55 años que median entre 1877 y 1931 tuvieron lugar en el Jardín 33 exhibiciones etnológicas, que incluyeron a representantes de pueblos de los cinco continentes.

Imagen II. *Retrato de Kalinas procedentes de Guayanas*, en el Jardín de Aclimatación de París en 1892.

> Fue aquí que las relaciones de saber y poder continuaron siendo investidas en la exhibición pública de los cuerpos, colonizando el espacio previo de los espectáculos de fenómenos y monstruosidades a fin de personificar las verdades de un nuevo régimen de representación. En su interrelación, entonces, las exposiciones y sus zonas de feria constituyeron un orden de cosas y de pueblos que, remontándose a las profundidades de la época prehistórica, así como abarcando todos los rincones del globo, interpretaban metonímicamente el mundo entero presente, subordinado a la mirada dominante del blanco, burgués, y (aunque esto es otra historia) ojo masculino de los poderes metropolitanos.[9]

Con el cambio de siglo, se desarrollaron Exposiciones Coloniales, que explícitamente incluían la dicotomía entre civilizados y salvajes como fundamentación de la política colonial. Se llevaron a cabo principalmente en Francia, Gran Bretaña, Holanda, España, Alemania y Portugal.

9 Bennett, Tony. "The Exhibitionary Complex". En *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*. Routledge, London, 1995. P. 96.

Imagen III. Tarjeta postal sobre la Exposición Internacional de Amiens (Francia) de 1906. En la entrada de la Villa Senegalesa se promocionaba un nacimiento.

Todos estos eventos cumplían varias funciones a la vez.

Por un lado, se desarrollaron desde la lógica del negocio del espectáculo, siendo un atractivo del que las familias europeas participaban masivamente.

En segundo lugar, cumplían una función ideológica para los estados, que presentaban sus logros en materia política, económica y cultural, generando en la población una actitud de apoyo y pertenencia respecto del proyecto nacional-colonial.

Los museos, galerías y exposiciones que se multiplicaron durante el siglo XIX cumplieron un papel importante en la formación de la ciudadanía: aprendizaje simultáneo sobre sí mismos y sobre los otros. Eran, según Bennett, "un conjunto de agencias educativas y civilizadoras".[10]

Finalmente, las exhibiciones zooantropológicas representaban para una variedad de investigadores -como por ejemplo los miembros de la Sociedad de Antropología de París– un reservorio accesible de ejemplares humanos a los que aplicar sus estudios antropométricos, para abonar empíricamente sus teorías sobre las diferencias raciales.

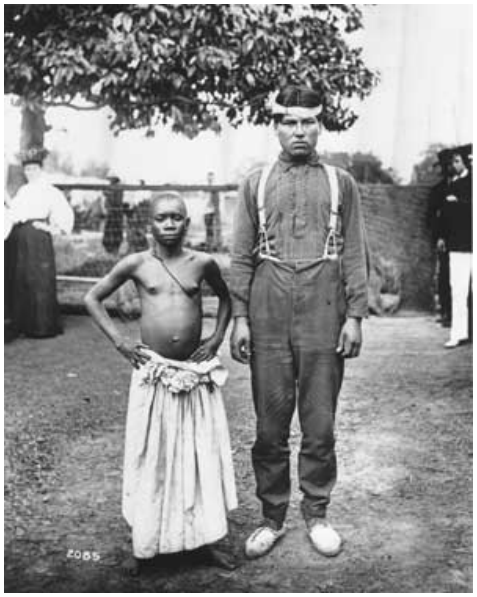

Imagen IV. "Comparación entre pigmeo de 25 años y patagónico de 16". Exposición Universal de Saint Louis, EEUU, 1904.

Durante la década de 1930 las exhibiciones zooantropológicas se fueron haciendo cada vez más esporádicas, debido a la perdida de interés del público y el aumento de las críticas de intelectuales y de

10 Idem, p. 79.

la prensa. La práctica de traslado, encierro y exhibición pública de grupos humanos se fue borrando, incluso de la buena conciencia de la ciudadanía, aunque ello no implicó que perdiera vigencia la matriz de tratamiento de la alteridad que les había dado marco.

El desarrollo de la segunda guerra mundial y las atrocidades del nazismo, dieron lugar a una amplia crítica en términos éticos, políticos y teóricos del racismo, lo que derivó en la desaparición de la "cuestión racial" de los ámbitos académicos y de la gran mayoría de los discursos políticos.

La segunda mitad del siglo XX fue testigo de la modificación del tratamiento de las diferencias, con un desplazamiento semántico desde la categoría de raza hacia la de cultura, desplazamiento que permitió eludir cualquier sospecha de racismo, aunque no implicó una consecuente disminución de las prácticas racistas. Como sostiene Balibar, en las últimas décadas aflora en varios países europeos que supuestamente habían superado el racismo tradicional, una especie de "neorracismo" que ya no repara principalmente en los rasgos físicos, sino en religiones, lenguas, modos de vida, y nacionalidades.[11]

Esta nueva manifestación del racismo, en el contexto de conflictos sociales y formas de exclusión social presentes en las sociedades europeas contemporáneas, bien pueden interpretarse como una actualización de aquella matriz de saber y poder en torno a la alteridad instalada unos siglos antes.

11 Balibar, E y Wallerstein, I.: *Raza, Nación y Clase*. Op. cit, p. 81.

Eugenesia y liberalismo en Argentina ¿diálogo de antípodas o redundancia disimulada?

Gustavo Vallejo[1]

Hablar de lo inefable

Este trabajo busca plantear algunas reflexiones en torno a la noción de eugenesia desde una problemática que *a priori* parecería inefable: la que la sitúa en relación a la centralidad que el liberalismo tuvo a lo largo del siglo XX dentro de países como la Argentina.

Partimos de considerar que la eugenesia, literalmente la ciencia de la mejora de la raza, da cuenta de aspectos significativos de la cultura política en la está inmersa, especialmente en lo atinente a su grado de autoritarismo. De allí nuestra inquietud por ver el paralelo devenir de la eugenesia junto al liberalismo en Argentina, desafiando tradicionales sentidos comunes tendientes a disociar y más aún contraponer uno y otro término. Vale decir, nos interesa poner en cuestión cierta tendencia a aceptar con naturalidad la caracterización del liberalismo como expresión moderadora de extremos y por ende situada en las antípodas de coerciones infringidas sobre la voluntad de los individuos como las llevadas a cabo por la eugenesia.

Sabemos bien que desde hace algún tiempo hablar de eugenesia conlleva -por sobradas razones- una referencia directa al Holocausto. Retroalimentada, claro está, por miradas que iluminaron notablemente el drama alemán, pero al hacerlo contribuyeron -involuntariamente- a aislar esa experiencia de un extendido marco internacional en el que se desarrolló. En consecuencia, el tratamiento histórico de la eugenesia en el siglo XX se vio atravesado por una tendencia a recortar y fragmentar un caso de muchos otros connotados positivamente.[2] Podría decirse entonces que el Holocausto situó tranquilizadoramente en un preciso espacio y tiempo, el mal absoluto, único e irrepetible, y sobre esa base cabe comprender también que quedara relegada la consideración de algunas cuestiones que siempre incomodaron. Una de ellas fue la presencia de la eugenesia expresando rasgos autoritarios en una cultura política como la Argentina, fundada sobre un corpus liberal que forjó su civilizado destino de Nación. Así, entonces, se gestaron categorías analíticas para caracterizar durante el siglo XX a los hacedores de ese destino, liberales que fueron en unos casos conservadores o en otros reformistas.[3] Sin embargo, no resulta tan sencillo dar con estudios referidos a una categoría de liberales que signó momentos cruciales de la pasada centuria: los que cabalmente pueden ser llamados liberales autoritarios o, para decirlo a secas, los liberales fascistas. Es que se trata de una noción tan inefable y a la vez constatable como lo es la de liberales eugenistas, que nos lleva a interpelar lo que encierran esas omisiones en lo decible. Y quiero detenerme especialmente aquí para ver esas omisiones en relación con la incomodidad que ha producido ocuparse de la eugenesia en nuestros países, a sabiendas de que hacerlo implica poner en duda certezas políticas ya establecidas. Sobre todo las que recrean la tenaz defensa de derechos civiles que supuestamente el liberalismo en la región habría llevado a cabo frente a las amenazas siempre asociadas a formas bárbaras devenidas en expresiones vernáculas de fascismo. La omisión se articula aquí con una reversión del sentido atribuido al fascismo, donde la única manera válida de entender la existencia de una eugenesia con signos autoritarios fue circunscribiéndola a aquellos momentos históricos que establecieron restricciones a la libertad de mercado. Esta perspectiva llevó a ver la eugenesia, por ejemplo, sólo en Salvador Allende, como lo hace Farías en Chile,[4] o en Argentina de manera excluyente en cada gobierno peronista asociado comúnmente a una expresión de nazi-fascismo vernáculo.

1 UNSAM - CONICET. E-mail: 1208gvallejo@gmail.com

2 Otra forma de abordar el tema ha sido intentando reconstruir redes internacionales. Véase: Miranda, Marisa y Vallejo, Gustavo (dir.), *Una historia de la eugenesia. Argentina y las redes biopolíticas internacionales (1912-1945)*, Buenos Aires, Biblos, 2012.

3 A modo de ejemplo véase: Botana, Natalio, *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires, Sudamericana, 1977; Zimmermann, Eduardo, *Los liberales reformistas. La cuestión social en Argentina, 1890-1916*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995.

4 A modo de ejemplo véase: Farías, Víctor, Salvador Allende. *Antisemitismo y Eutanasia*, Santiago de Chile, MAYE, 2005; Ramacciotti, Karina, *La política sanitaria del peronismo*, Buenos Aires, Biblos, 2009.

Sin embargo, buscamos aquí hacer notar que la presencia de la eugenesia se acentuó a partir de la intensidad que adquirió una casi inmediata recepción del fascismo italiano, potenciada por crecientes niveles de intolerancia que afloraron especialmente a través de una tradición de golpes de estado iniciada en 1930. Y puede detectarse muy claramente en hegemonías políticas atemorizadas por el avance de la izquierda en el mundo, para las cuales Mussolini pondría ejemplarmente un freno a esa escalada. Ellas se expresaban a través de un liberalismo que en Argentina disipaba sus disputas finiseculares con la Iglesia para abrazar conjuntamente la defensa de la familia y la propiedad que invocaba el fascismo.

Entonces, y para retomar lo dicho: hubo eugenesia antes, obviamente durante y también después del Nazismo. La desplegaron regímenes totalitarios, pero también muchos otros Estados orientados por diversos signos políticos. En Argentina hubo eugenesia durante el peronismo, pero sus expresiones mucho más notorias a lo largo de buena del siglo XX remiten a momentos en los que hegemonizó el poder un liberalismo supraconstitucional, esto es, que a veces gobernó bajo un Estado de derecho y otras bajo un Estado de excepción.[5] Y en todos los casos la apelación a la eugenesia quedó asociada a su carácter coercitivo, que podrá variar en cuanto a la intensidad, aunque el horizonte de ideas apuntara siempre a limitar derechos en función de un inasible bien futuro y colectivo. Y, salvo por la heterodoxia de un anarquismo que hasta comienzos de los años '20 llegó a prohijar la igualitaria elevación de la especie, toda eugenesia desplegada durante el siglo XX quedará asociada a formas autoritarias de control, jerarquizando y segregando grupos sociales.

Naturaleza y Mercado

Vale la pena recordar que la eugenesia había nacido en la sociedad victoriana inglesa. Sólo a través de construcciones historiográficas post-holocausto se colocarían a las prácticas concretas de la matriz liberal en las antípodas del fascismo (sin distinguirlo del Nazismo) y por extensión de toda eugenesia.

La eugenesia fue concebida para controlar el azar de la evolución darwiniana, donde el hecho de no conocer de antemano quien detentaría la aptitud para sobrevivir en la lucha por la vida abría grandes interrogantes. Convertida la teoría darwiniana en una gran metáfora social, Naturaleza y Mercado quedaban equiparados para establecer una directa correlación entre la lucha que debían sostener aquellas especies que pugnaban por sobrevivir con los individuos y grupos sociales que trataban de insertarse en la economía de la revolución industrial. Francis Galton, nunca ocultó su propósito de crear una ciencia que eliminara la angustia generada en las clases acomodadas por el azar, que en ese juego de correlaciones, equivalía a la movilidad social. Galton entonces propuso anticiparse a los resultados de la lucha por la vida, evitando los costos sociales de la confrontación y los costos económicos de atender a todos por igual. Aparecía así la capacidad predictiva de un saber capaz de detectar las vidas más valorables, donde la desigualdad antes que una cuestión social era vista como una condición biológica resultante de un designio de la Naturaleza que debía ser científicamente descubierto. Ese designio sólo era modificable a través de resquicios de los que también se ocupará la propia eugenesia a través de la educación y el control de la moral.

Así planteada, la eugenesia rápidamente sedujo profundamente a hombres de gobierno. En los Estados Unidos, de sus 50 Estados cuanto menos 32 llevaron a cabo esterilizaciones forzosas de poblaciones vulnerables, destacándose Indiana que desde 1907, se colocó rápidamente a la vanguardia de la aplicación más cruenta de los preceptos de Galton en todo el mundo.

¿Rousseau o Maquiavelo?

Como los Estados Unidos, nuestra región fue un sitio de inmigración masiva y sobre la base de esa misma condición volvieron una y otra vez a reactualizarse aquellas angustias que Galton buscó atender en la sociedad victoriana inglesa. El liberalismo inicialmente propició en la Argentina la llegada aluvial de europeos para constituirse en sustituto racial de pueblos originarios. De ahí que el desierto del que hablaba Sarmiento para referirse a un impreciso territorio que se extendía más allá de los límites de

5 Agamben, Giorgio, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

la ciudad de Buenos Aires, no fuera sino una profecía autorrealizada cuando se decidió llevar a cabo la "solución final" sobre quienes ocupaban esos territorios. Ahora había que ocupar ese vacío provocado. Pero cuando la nueva población de inmigrantes europeos amenazó con desbordar la pasiva aceptación de los lugares asignados, se requirió de la responsabilidad y la buena administración de los recursos. Limitar el ingreso, expulsar indeseables, detectar a tiempo los candidatos al crimen y la enfermedad, desenmarañar los simuladores, fue convirtiéndose en una necesidad cada vez más arraigada de las clases dominantes entre las cuales la eugenesia pasó a ser más que una novedad científica para insertarse en el núcleo duro de una cultura política. Vale decir, encontrar interlocutores y participar del juego político implicaría en la Argentina de comienzos del siglo XX hablar un mismo lenguaje, participar de un mismo universo de discusiones instaladas.

Luego, el ascenso del fascismo contribuiría a articular aún más la amalgama suscitada por la eugenesia entre cultura política y cultura científica, sobre todo al lanzarse una expansión cultural del Duce sobre Latinoamérica que apuntó a aunar ambas cuestiones (fascismo y eugenesia) en el deseo de llevar a cabo una colonización fundada en la política y en la ciencia.[6] Y serían los liberales argentinos de la "Década infame", quienes tras una etapa de apertura a la inmigración masiva, conducirían otra que confirmará sus rasgos centrales, inclusivos de la certeza de que todos los medios eran válidos para impedir el avance del comunismo. Y esto implicará en Argentina no trepidar en represiones, fraudes electorales, o cualquier forma de autoritarismo que fuera necesario para garantizar el establecimiento de una idea de orden. Pensando en lo lejos que ya habían quedado los ideales de la revolución francesa, Saúl Taborda dará una precisa definición de ese liberalismo argentino, caracterizándolo como aquello que nos hace soñar con Rousseau para que al despertarnos nos encontremos con Maquiavelo.

Es allí, en el período de entreguerras, cuando la eugenesia alcanzó un importante desarrollo en la Argentina, cuyo estado subsidió una asociación que hasta 1945 se ubicó entre las más activas del mundo. Era una eugenesia imbuida de un organicismo de explícito corte aristotélico-tomista, que encerraba en sí aparentes contradicciones, empezando por el hecho de exhibirse desde una clara matriz tecnocrática sin abandonar un ciego acatamiento a cada precepto emanado del Vaticano. Buscaba el sostenimiento de los valores burgueses (incluida la defensa de los derechos civiles), a la vez que legitimaba biológicamente el totalitarismo político.

Ahora bien, para pensar cuestiones en común y particularidades, recordemos que toda eugenesia parte de ejercer un control sobre la reproducción. El Nazismo y distintos Estados norteamericanos lo promovieron esterilizando forzosamente a grupos sociales identificados como "indeseables": locos, pobres, negros, judíos, gitanos, homosexuales, etc. La eugenesia propagada desde el fascismo a nuestra región se centró en el matrimonio, partiendo de que sólo era sujeto de derecho quien procreaba dentro de la ley. Para ello se creó el certificado Médico Prenupcial Obligatorio que evaluaba la aptitud de engendrar prole sana de los contrayentes, al tiempo que apuntaba a la moralización de las costumbres. Se trató entonces de una eugenesia que no impulsó la esterilización masiva. Sí hubo impedimentos matrimoniales, restricción de derechos a homosexuales "aptos" por no cumplir su deber social de procrear, campañas para favorecer las familias numerosas, siempre que quedara demostrada su "aptitud" para procrear. Y hubo una retícula interminable de esferas del estado desde donde los nuevos intelectuales formados al calor de esta ciencia buscaron ejercer el control de la población.

Pero además de la Italia de Mussolini, la España de Franco se constituirá en un espacio referencial para nuestros liberales. La una nueva realidad ibérica resultaba traspolable, tanto por el rol de la Iglesia en la construcción de hegemonías culturales, como por el tipo de eugenesia que prohijaban esas hegemonías. Recordemos que el régimen franquista se inició con un golpe contra la República española que, por la resistencia de esta última, derivó en una larga guerra civil. El golpe en sí con novedades como la aplicación sistemática de la tortura y la guerra como amenaza de lo que puede ocurrir si no se capitula inmediatamente, se convirtió en una experiencia preliminar para ser imitada por distintos países de

6 Miranda, Marisa y Vallejo, Gustavo (dir.), *Una historia de la eugenesia. Argentina y las redes biopolíticas internacionales (1912-1945)*, op. cit.

Latinoamérica. Y tras vencer, el franquismo instauró una eugenesia preocupada por la moralización de las costumbres en la idea de que una "atmósfera sobresaturada de moralidad" podía incrustarse en los genotipos de los únicos capaces de absorber esas influencias "benéficas" que eran los niños. En consecuencia, impulsó la sustracción de bebés a republicanas que terminaban sus días en cárceles o fosas comunes mientras sus hijos con otra identidad pasaban a ser criados por familias "bien constituidas". Así operó una eugenesia que no necesitó esterilizar ni salirse en lo más mínimo de la preceptiva católica para promover la mejora de la raza.[7] Una eugenesia ambiental, que como el franquismo, dejaría profundas huellas en la cultura política latinoamericana.

Conclusión: preguntas que buscan nuevas respuestas

Hasta 1977 prosiguieron las esterilizaciones en Estados Unidos y recién en el último cambio de siglo alcanzó cierta consideración el hecho de que esa aberrante experiencia trascendiera largamente en el tiempo a la Declaración Universal de Derechos Humanos.[8] Antes de tematizarse esta historia completa de la eugenesia estadunidense, en la década de 1990 fue puesta en discurso la eugenesia latinoamericana, desde una mirada que suscitó sucesivas reinterpretaciones dirigidas a reforzar la caracterización del liberalismo argentino como reformista.[9] Y yendo más lejos aún, se completó la consideración "progresista" de esta eugenesia que por influencia de la Iglesia fue neolamarkiana, con rasgos ambientales, siempre positivos, los cuales la diferenciaron tajantemente de la eugenesia geneticista y negativa. En consecuencia, esa perspectiva nos explicó como tuvimos una eugenesia opuesta a las que expresaron formas autoritarias y coercitivas, siendo en cambio preventiva, siempre benéfica, entendida por sus impulsores como sinónimo del Higienismo.

Se trataba, claro está, de la articulación de un conjunto de asertos más que discutibles. Que la Iglesia católica en Argentina fuera un factor primordial para condicionar que sólo prosperara una eugenesia siempre progresista, es cuanto menos curioso. Sólo cabe entenderlo como un cliché, similar al que hizo del ambientalismo un sinónimo de progresismo ¿Por qué pensar que una Eugenesia similar a la que la Italia fascista convirtió en cuestión de Estado haya tenido en Argentina una característica antagónica a cualquier forma de autoritarismo? ¿Puede ser progresista una eugenesia preocupada en "moralizar" el ambiente para prevenir brotes subversivos? ¿Cómo no pensar en las relaciones del franquismo con la Eugenesia ambiental de nuestros países? Y además, teniendo en cuenta que tras la Revolución libertadora el eugenismo argentino se revitalizó con ininterrumpidos subsidios estatales hasta entrada la década del '70, ¿Por qué creer que nuestras dictaduras nada tuvieron que ver con una historia de exclusiones creadas por el liberalismo dentro de la cual tuvimos la intensísima actividad del campo eugénico que terminó extendiéndose a lo largo de buena parte del siglo XX? Estas son algunas de las preguntas que nos llevan a pensar que hay mucho por indagar trascendiendo los cliché que impiden ver lo esencial: la utilización de la eugenesia por el liberalismo como instrumento para reforzar hegemonías políticas y culturales en nuestras sociedades.

7 Huertas, Rafael, *Los médicos de la mente. De la neurología al psicoanálisis*, Madrid, Nivola, 2002; Miranda, Marisa y Vallejo, Gustavo (dir.), *Una historia de la eugenesia. Argentina y las redes biopolíticas internacionales (1912-1945)*, op. cit.

8 Stern, Alexandra Minna, *Eugenic Nation. Faults and frontiers of better breeding in modern America*, California, University of California Press, 2005.

9 Stepan, Nancy Leys, *The hour of Eugenics*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991.

El fetiche del biologicismo

JUAN MANUEL ZEBALLOS[1]

Introducción

La tendencia general al hablar de biologicismo es hacer hincapié en quiénes lo padecen, quienes lo sufren, los estigmatizados. Sin embargo, el biologicismo no acaba allí, ya que si existen los estigmatizados, existen necesariamente los estigmatizadores, aquellos que fabrican el estigma pero que al mismo tiempo se auto-constituyen en (el) ideal, en (el) referente.

Una manera *ad hoc* para reconocer el ideal biologicista coetáneo es el análisis de publicidades. En éstas no sólo -y obviamente- se publicitan productos y servicios, lo cual las ubica actuando en la esfera del intercambio capitalista incitando al consumo, sino que también se difunde la norma-ideal biologicista.

Con todo, en las publicidades se reconoce la hegemonía de los sectores encumbrados mediante las funciones: "educativa" y propagandística, en otras palabras, son los sectores hegemónicos quienes a través de las publicidades que construyen, expresan, por caso, valores, representaciones, pautas de consumo, etc.

Esta ponencia tiene por objeto de estudio determinadas publicidades, las cuales fueron colectadas en vía pública (cartelería, folletería) mas también en televisión y en internet, en las cuales también se "publicita" la norma-ideal fenotípica.

En tal sentido, esta ponencia no se reduce a una mera especie de "etnografía de la publicidad", sino que a partir de aquella en tanto insumo documental, se intentará demostrar que dicha norma-ideal no actúa soledoso, sino que se articula con las condiciones materiales, es decir, en definitiva con el entramado de las clases sociales.

Desarrollo

Luego del examen de una treintena de publicidades de productos y servicios -tales como telefonía, internet, televisión por cable, alimentos, electrodomésticos, indumentaria, artículos de ferretería y del hogar, institutos de formación terciaria, farmacia, gimnasio, bar, clínicas de tratamientos estéticos, seguros, barrios privados, obra social privada-, a lo cual se le agrega dos del Estado Nacional referidas a la AFIP, una del Estado Provincial acera de la policía caminera y una de la iglesia católica, específicamente de la colecta más por menos,en las que se utilizan personas, se puede afirmar que básica y generalmente se recurre a las siguientes características fenotípicas: cutis rosados, es decir, pieles cuya pigmentación es clara,a lo cual le corresponde una gama de colores tanto de cabellos como ojos, la cual va desde el castaño oscuro al rubio, pasando por el castaño claro, y en general lacios, y del marrón al azul, pasando por el verde, respectivamente. A más de esto, la estatura oscila entre la media-alta y alta (aunque esto último no en todas las publicidades puede ser observado dadas las características de muchas de las fotografías).[2]

En otras palabras, la biotipología de la generalidad de los modelos se caracteriza por ser europea, es decir, aquellos reúnen rasgos físicos propios de los europeos actuales.

Ahora bien, de acuerdo a la anterior serie de "coordenadas biotípicas" los sujetos que aparecen en las publicidades se ubican en una especie de "término medio" europeo. Un "espacio fenotípico" cuyas características se ajustan a una procedencia europea, sin caer en una exclusividad mediterránea, nórdica, teutona, anglosajona o eslava. Se trata de un biotipo "políticamente correcto" en los tiempos de hegemonía multiculturalista. Con todo, esta generalidad no obsta que marginalmente -en lo cuantitativo-

1 Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: juanzeballos2000@yahoo.com.ar

2 La idea de analizar publicidades surgió a partir de la lectura de la obra de Menéndez. ("El cólera: ¿es sólo una metáfora?" en *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Bellaterra. p. 188).

se registren algunas publicidades -especialmente de seguros- en las que las imágenes muestren modelos con rasgos físicos más bien de origen nórdico.

Así las cosas, tanto la vigencia como la aceptación generalizada de dichas características físicas, instituyen a éstas en norma-ideal; una norma-ideal biologicista.

Por norma-ideal biologicista se hace referencia a una especie de patrón físico que pasa a actuar como elemento de valoración positiva en la sociedad. Vale decir, es la instalación de determinadas características de orden físico a guisa de parámetro a partir de las cuales se desenvuelven conceptualizaciones cuyo sentido es positivo. Dicha ponderación social positiva las instituye a modo de modelo. Se trata de un ejemplar fenotípico que se encuentra tácitamente aceptado en la sociedad, es decir, arraigado, establecido, en otros términos, naturalizado, y que cuyas características son tenidas como referenciales *id est*, de alguna manera, como óptimas, superiores, mejores.

De este modo, la norma-ideal biologicista se encuentra presente de manera palmaria en las imágenes publicitarias de productos y servicios cuyo consumo atraviesa, en líneas generales, a la totalidad de la sociedad. Tales publicidades además de ser masivas, apuntan a captar futuros consumidores sin importar de qué sectores sociales forman parte. En definitiva, la norma-ideal biologicista interpela a la totalidad de las clases sociales.

1 Lo "blanco" o la vulgarización de la norma-ideal biologicista

El conjunto de los rasgos corporales mencionados fue bautizado históricamente como blanco. Es decir, mediante un proceso de superposición, de amalgama, las connotaciones, obviamente positivas, que al color blanco se le hubo adjudicado a lo largo de la historia, fueron paralelamente fundidas y asimiladas en las características fenotípicas de los europeos modernos, aquellos que originalmente construyeron la norma-ideal, aquellos que se auto-erigían en los prototipos de aquella. De allí, pues, el nacimiento de lo ficticiamente blanco en la esfera fenotípica de los seres humanos, condición de posibilidad necesaria para erigirse en fetiche, es una especie de idealización, de divinización, una manera de "hipostasear" a determinados grupos humanos.

A pesar de la incompatibilidad de la calificación, ya que como acertadamente afirmó Grimson: "Los negros, como es sabido, jamás son negros, ya que ningún ser humano tiene ese color de piel; ni tampoco piel blanca; en el lenguaje racial, hasta los colores son inventados"[3] es decir, no existen seres humanos blancos, como tampoco negros ni amarillos, tan solo una amplia gama de variaciones producto de los diversos grados de melanina que cada persona posee, algunos fueron auto-edificados, vale decir, definidos arbitrariamente como blancos.

Así pues, lo apócrifamente blanco y la consecuencia buscada: su fetichismo, no son más que un par construcciones históricas y políticas, y en cuanto tal, prueban el carácter también histórico y político de la percepción visual de las diferencias fenotípicas. Sin embargo, en la caracterización biotípica continúa empleándose la expresión: blanco/a, negro/a.[4]

En la hipostasis de lo europeo se le asignó -tomando una expresión de Benjamin- una especie de aura. El aura de lo europeo no hace referencia a una autenticidad,[5] sino más bien a un halo de superioridad, de distinción: una supremacía biologicista y en tal sentido, política.

En virtud de lo expuesto hasta aquí, la norma-ideal europea continúa siendo un *a priori* cuyo valor, es inmanente e inocultablemente positivo. La norma-ideal europea conlleva y mantiene de manera naturalizada, un sentido de elevación social. Ahora bien, dada la naturalización, es decir, la incorporación inconsciente que va de suyo a la norma-ideal que se puede presenciar determinadas prácticas biologicista

3 Adamovsky, Ezequiel (2008) "¿Existe una dimensión étnica o racial desatendida en la investigación social en la Argentina?" *Nuevo Topo. Revista de historia y pensamiento crítico*. Septiembre/octubre 2008. p. 157.

4 Incluso en los avisos televisivos de búsqueda de personas -de la Televisión Pública- se emplea la expresión tez blanca para describir a quienes poseen cutis rosáceos.

5 "El aquí y ahora del original constituye el concepto de su autenticidad" Benjamin, Walter (1989) "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". En *Discursos interrumpidos*. Buenos Aires: Taurus, p. 3.

sin que se las perciba ostensiblemente, sin que se tenga plena consciencia de ellas. Es decir, la norma-ideal en tanto expresión biologicista implica un biologicismo tácito, de facto, que cuesta en cierta medida reconocerlo como tal.

II Relación con lo somático

No obstante, en las publicidades a lo estrictamente fenotípico se le agrega, por un lado, la apreciable belleza. Las facciones de los rostros respetan las designadas proporciones áureas, al tiempo que poseen gran simetría. Y por el otro, la sanidad exterior. Tanto los cuerpos, delgados aunque atléticos, como los rostros, sin máculas, "sin imperfecciones", se exhiben muy bien cuidados, médicamente controlados.

De allí, pues, que la norma-ideal europea no actúa de manera aislada, sino que se vincula con la hermosura y la salud superficial, siendo éstos factores omnipresentes en las imágenes publicitarias. En virtud de lo cual, su representación es realizada a través de modelos -tanto masculinos como femeninos- profesionales. La beldad y la salud exterior constituyen otro común denominador de las publicidades que actúa concurrentemente.

Se está en presencia de una asociación entre diferentes normas-ideales biologicistas. Es decir, factores tales como la masividad, la aceptación y la capacidad referencial del dúo belleza-aspecto saludable instituyen a ésta como norma-ideal. Al tiempo que es biologicista en la medida que se circunscribe y edifica a partir de elementos somáticos, exteriores, superficiales de las personas.

Ésta última funge como factor de pregnancia hacia la norma-ideal europea. Belleza y salud exterior constituyen un tándem perfectivo: brinda perfección a la norma-ideal europea. La exaltación del cuerpo bello y exteriormente sano, realza, jerarquiza a la norma-ideal europea. Esta asociación consolida el fetichismo de la norma-ideal europea.

III Las clases sociales

Empero, la norma-ideal europea va más allá. Se inserta a una trama de significaciones de carácter social con basas materiales. A partir de las publicidades, la norma-ideal europea se superpone, se ensambla a contenidos inherentes al tejido de las clases sociales.

La norma-ideal europea, sumada a la norma-ideal belleza-aspecto saludable, se articula con aquellos factores que dan cuenta de una vida "acomodada". Aquella actúa brindándole cuerpos, rostros al entramado social vertical; cuerpos, rostros que -como se indicó- poseen apreciaciones sociales positivas.

En los sujetos convertidos en modelos se conjugan tanto el conjunto de rasgos físicos europeos como las exultantes belleza y salud superficial junto al estilo de vida de los sectores encumbrados. La salud, el bienestar, que implican los recursos económicos para concretarlos son el producto de la abundancia económica, al igual que algunas de las actividades de consumo que se muestran y las ropas que se lucen. A más de esto, felicidad, éxito, distensión y despreocupación económica (y en algunos casos, junto a espacios físicos confortables, lujosos) se suman a la cadena de significantes. A través de dichas formas simbólicas simultáneamente se caracteriza a sectores sociales medios-altos y altos. En las publicidades se realiza, tanto un "buen empleo del cuerpo",[6] como una "utilización exhaustiva"[7] del mismo, más en función de intereses de clase.

Lo fundamental de la norma-ideal biologicista europea más allá de su gravedad per se, se encuentra en: por un lado, las connotaciones de clase que finalmente adquiere, y por el otro pero en función de ello, las valoraciones que aquellos sectores reciben. Lo que en las publicidades puede observarse de manera palmaria, es la vinculación que se establece entre la norma-ideal europea y los sectores con poder adquisitivo elevado. Todos los elementos que den cuenta de dichas clases, tales como, la propiedad de una fábrica, la posesión de una formación superior, la residencia en áreas exclusivas, el disfrute

6 Foucault, (2008) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, p. 176.

7 *Op. Cit.*, p. 178.

de vacaciones en ciertos lugares, son personificados por sujetos, es decir, modelos profesionales que responden a la norma-ideal europea.

Ahora bien, la asociación no es neutra ni aséptica, sino que conlleva una valoración social de signo positivo. La norma-ideal europea dado su connotación legitima subjetivamente a las capas encumbradas; brinda su positividad naturalizada socialmente a quienes corporizan los lugares superiores del entramado de clases.

Aunque por su mesmedad la norma-ideal europea (en concurrencia con la norma-ideal belleza-salud exterior) interpela a la totalidad de la sociedad, se articula más precisamente con las clases sociales medias-altas y altas. En las publicidades de ciertos productos y servicios, además de la publicidad manifiesta de éstos, la norma-ideal europea se pone al servicio de la exhibición de los estilos de vida que tan solo son propios de aquellos sectores.

Y son tan patentes las relaciones y significaciones clasistas que la norma-ideal europea establece en la Argentina, en general, y en Córdoba, en particular, que cuando se dirige un mensaje publicitario a sectores sociales medios-bajos y/o bajos o se necesita caracterizarlos, la representación fenotípica empleada es modificada en alguna medida; en la caracterización que se realiza de las capas sociales subalternas, la norma-ideal europea comienza a desdibujarse, a licuarse, y hasta puede en algunos casos, extinguirse. E incluso la díada belleza-salud exterior comienza a atenuarse, resquebrajarse.

Conclusión

La norma-ideal europea es producto y productor. Es el resultado de un particular proceso histórico de la sociedad. Pero también da cuenta de un modo específico de caracterizar biotípicamente, y en función de ello, de establecer un avalúo supremacista, a las capas sociales medias-altas y altas.

De manera que la relación de carácter lineal que se establecía entre la norma-ideal europea, a lo cual se le sumaba la norma-ideal belleza-aspecto saludable, y los sectores acomodados, sufrió una transformación cualitativa, convirtiéndose en una relación circular sin fin al interior de un sistema de representación, un sistema de representación y de presentación burgués; un sistema en el que se postula y enseña tanto un estilo de vida como las características biotípicas de los cuerpos que lo desenvuelven. Sí los cuerpos que responden tanto a la norma-ideal europea como la norma-ideal belleza-salud exterior son los propios de las clases sociales preponderantes, los cuerpos de las clases sociales preponderantes no sólo responden tanto a la norma-ideal europea como a la norma-ideal belleza-aspecto saludable sino que también son y serán imaginados *a priori* con tales características, las cuales en definitiva poseen un avalúo supremacista.

Las publicidades, además de estimular el consumo de servicios y productos, "proselitizan" la vida burguesa, no la vida generalizada; vehiculizan un sistema de representación de dicha posición. Éste es tal, en la medida que en aquellas se apologiza la vida material de los estratos sociales hegemónicos, a través de la muestra de productos y servicios a los que aquellos tienen acceso, es decir, mediante su capacidad de consumo. Empero también se pone rostros y cuerpos a quienes integran dichas clases. El aspecto saludable de los cuerpos, la vitalidad que trazuman obedecen a un tipo de vida; una vida, una calidad de vida que no es general, que no es masiva. Los cuerpos exultantes de salud exterior son los cuerpos de los consumidores miembros de los estratos superiores, no los cuerpos de los productores/consumidores de los estratos inferiores; son los cuerpos del ocio por la holgura económica, no los cuerpos de la necesidad material, no los cuerpos de los sectores pauperizados.[8] La salud que los cuerpos connotan, es consecuencia de la vida que tienen o que sólo pueden tener las clases sociales acomodadas. Es el "buen vivir" encarnado, la vida de primera categoría, no el supérstite de por sí miserable. Es la salud y el disfrute en forma de consumo que la economía política en curso establece y permite.

Se conforma así un sistema de representación y presentación, el cual es europeo, bello-saludable y burgués; el sistema EBSB. Si como Mariátegui sostuvo: "el capitalismo no es sólo técnica; es además un

8 Esto, de una manera parecida, ya había sido mencionado por Menéndez (Menéndez, 2002, p. 196).

espíritu",[9] en el sistema de representación y presentación se traduce dicho espíritu.

Tanto la norma-ideal europea como también el corolario de sus relaciones, el sistema EBSB, expresan, siguiendo a Horkheimer -aunque en él se descubren ecos de Marx empero a guisa de crítica a la racionalidad moderna- "la elevación de la realidad a la categoría de ideal".[10]

Si el fetiche del biologicismo es lo europeo, la norma-ideal biologicista es el fetiche de los sectores medios-altos y altos de la Argentina.

9 Mariátegui, 2009, Mariátegui, José Carlos (2009) *7 siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Capital Intelectual p. 51.

10 Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental.* La Plata: Terramar.2007, p. 98).

TERCERA PARTE: HISTORIA DE LAS IDEAS Y MARTIANISMO

La alteridad americana en la Modernidad Política occidental. Una necesaria relectura histórica

Edgar Montiel[1]

Hablar hoy de "otra lectura" de la filosofía política en el continente tiene algo de diagnóstico y de pronóstico. ¿Cuáles serían sus claves? ¿Cuál su lugar en la agenda del filosofar latinoamericano? ¿Y cómo abordar nuestros retos desde un hoy global y desde aquí? ¿Con qué visión y con qué conceptos?

En realidad, más que de una "relectura", se trata de la resignificación -en sentido fuerte- de las transformaciones que se generan desde la Conquista. Se asiste a un esfuerzo de varias colectividades filosóficas -en México, Perú, Venezuela, Argentina- por repensar cuál es el papel de América en la filosofía de la modernidad. ¿Cuánto de americano hay en las ideas y conceptos que surgen de este proceso? Es decir, en las ideas de Derechos Humanos, de Libertad Individual, de la Soberanía del Pueblo, y de la Independencia. Estos conceptos no existían en el derecho internacional y en la filosofía política antes de la invasión de América. Debemos entonces sacar las consecuencias hermenéuticas, conceptuales y políticas de esta resignificación.

I.

Estamos inmersos en ese proceso de pensar cuánto y de qué modo contribuye América a la construcción del conceptos axiales como Derechos Humanos, de Soberanía Popular, de Independencia de las naciones, por utilizar solamente tres principios de esta familia de conceptos que surgen con la modernidad política occidental. Y si se habla de derechos humanos, entonces no se puede dejar de mencionar el famoso sermón del padre Montesinos en que denuncia la matazón de los pueblos del Caribe en 1509. Todavía no se había conquistado México ni Perú. Entre los asistentes a esa misa, hay un joven colono, Bartolomé de las Casas, que escucha con atención y que rápidamente se unirá a Montesinos para actuar como Defensor de los Pueblos Indígenas. Estos dos personajes fueron nombrados por los Reyes Católicos defensores de estos pueblos. Escriben, denuncian y ponen la primera piedra de esa construcción categorial que sería el "respeto" de los derechos humanos. Primeramente, tuvieron que definir ¿si los indígenas eran humanos o no? Ese fue precisamente el tema principal del crucial debate de Valladolid de 1550. Si estos eran Homúnculos, si eran semovientes. Si tenían derecho a que se les respetara la propiedad.

Esta inusual controversia remecerá los preceptos reinantes en ese momento del Renacimiento. América tiene mucho que ver con la primera discusión sobre el estatuto jurídico de la especie humana, la primera piedra del edificio de la modernidad. No sólo gracias a las Casas, sino también a la formación de ese "*think thank*" que fue la Escuela de Salamanca. En ésta, desde 1510, comienza a plantearse la "duda indígena",[2] una construcción intelectual y conceptual de los Derechos Humanos que encuentra en la clara inteligencia de Francisco de Vitoria su principal exponente. Aleccionado por las Casas y Montesinos y con toda la información que venía desde México y Perú -pueblos emergentes que recién aparecían en la geografía y la historia conocida- Vitoria registra la existencia de grandes civilizaciones, avanzadas en astronomía, con sistema de riegos, con gobierno propio, que sirvieron a fundamentar sus famosas *Relecciones de Indios* en 1539. En efecto, Vitoria formula esta primera construcción filosófica-teológica-jurídica en seis lecciones que da a sus estudiantes, quienes toman nota y transcriben sus argumentos sobre la libertad de los indios, la libertad religiosa y sus derechos a la propiedad.[3]

1 UNESCO. E-mail: edgarmontiel2014@gmail.com

2 Jean Dumont. *El amanecer de los Derechos del Hombre. La controversia de Valladolid*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.

3 Al respecto Luciano Pereña, afirma: "La Escuela de Salamanca reivindica la responsabilidad de los pueblos contra los agresores de la humanidad. Contra la esclavitud reivindica la libertad fundamental de los indios. Contra la represión religiosa reivindica la libertad de consciencia. Reivindica la Solidaridad y la soberanía popular de los pueblos indios. Reivindica la protección de la Corona y el derecho a la autodeterminación. En conclusión reivindica la restitución de sus propiedades y derechos injustamente requisados durante la conquista".

Estas bases fueron claves para que treinta años después Hugo Grotius, el célebre jurista, filósofo e independentista de Holanda, publicara su pequeño alegato *La libertad de los mares*. Recordemos que en esa época los Países Bajos, parte de Flandres, Bélgica y Holanda estaban ocupados y colonizados por España. De modo que Grotius recoge el mensaje de "*relecctio de Indios*" en su magna obra *Sobre el derecho de gentes y el derecho natural*. Grotius se apoya en Vitoria y transfiere su mensaje y el del Debate de Valladolid para que sirvan de insumos intelectuales a la fundamentación del primer ciclo de independencias en el mundo, que fue el de los Países Bajos. Sólo que esta Independencia hizo que se liberaran de la corona española, del absolutismo reinante, pero no fundaron Repúblicas, como lo harían en América dos siglos después, sino se quedaron como reinos y principados autónomos. Así arranca la lucha intelectual y social a nivel mundial para alcanzar la Independencia. Claro, esta no concluye con Hugo Grotius. La posta será tomada por otra figura muy importante: Samuel Von Pufendorf (Sajonia). Pufendorf es uno de los primeros filósofos en sistematizar el concepto de Derecho Natural, reconociendo su dimensión jurídica, teológica, política y también económica. Pufendorf fundamenta su tratado no solamente en Grotius y Vitoria, sino que recurre también a autores que escriben sobre la conquista de América, como Cieza de León, Gomara, el padre Acosta y también al Inca Garcilaso de la Vega, a quien menciona como fuente de Autoridad.

Esta efervescencia conceptual y societal, nada serena, llega a Locke a comienzos del siglo XVIII. El filósofo ingles es también lector de las Casas, Garcilaso, Vitoria, Grotius, Pufendorf y de toda esta pléyade intelectual que recuperara para su libro mayor *Los Dos Tratados del Gobierno Civil*. Locke, se refiere a las monarquías, pero propone ya un "gobierno civil". No digamos un gobierno electo, todavía, pero está diciendo con esto que el Pueblo no quería una monarquía absolutista, tampoco aceptaban reyes que fueran "nombrados por Dios", sino que el pueblo es El Gran Elector, el pueblo tiene que dar su consentimiento para que el Rey pueda gobernar. Sin esa validación los reyes no tienen legitimidad. Esta travesía llega a su destino, aportando su luz al siglo de Montesquieu, Rousseau, Diderot y la Revolución Francesa. Esta última recoge las novedades venidas de América (la idea de la Independencia Nacional), del Atlántico, Holanda, de Suiza, y de las revueltas de Haití. Por eso que el Abate Gregoire hace en plena revolución un homenaje a las Casas, al Inca Garcilaso, y hace una denuncia de la esclavitud.

Tanto las Casas y el Inca Garcilaso se ponen nuevamente de moda en esos años, es decir más de dos siglos después de haber publicado sus obras, su mensaje vuelve a escucharse gracias a "reediciones modernas" en francés, en inglés, en alemán, en italiano. De este modo es que "las ideas americanas", "el hecho americano", "la alteridad americana", circulan en Europa y sirven para instituir los conceptos de la modernidad política, teniendo en cuenta que esta modernidad incluía solamente a los hombres de la metrópoli y no fomentó la lucha contra la esclavitud, ni la independencia de las colonias.[4] No es pues como se dice en los libros escolares latinoamericanos, de que los independentistas leyeron a Rousseau e hicieron la revolución de la Independencia. No es así. Por eso importa mucho repensar seriamente este proceso de acuerdo a nuevas fuentes y lecturas que se están produciendo, para poder resignificarlos. Hay equipos trabajando esto. En Madrid he publicado el volumen colectivo *Filosofía política de las independencias latinoamericanas*; nos hemos juntado allí los que sostenemos con datos, cifras y conceptos fehacientes que este proceso fue esencialmente endógeno. Miguel León-Portilla dice en el Prólogo:

> del conjunto de las aportaciones aquí incluidas se desprende una importante conclusión. Las diversas expresiones de esa filosofía política que dieron fundamento al ideario de la independentista en general, más que un origen exógeno -es decir, tal y como algunos lo han postulado, de ideas y concepciones provenientes de fuera del mundo hispánico-, lo tuvieron en gran parte endógeno. Tal fue el caso de los principios expuestos por hombres como Francisco de Vitoria, Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas. Y también hay que tomar en cuenta factores como la lectura de los Comentarios Reales y otras obras que exaltaban el mundo indígena. Otro tanto puede decirse de las

Escuela de Salamanca. *Carta magna de los indios*. Fuentes constitucionales 1534-1609. Bajo la Dirección de Luciano Pereña. Serie Corpus Hispanorum do Pace. Vol. XXVII. CSIC, Madrid, 1988.

4 Dix-huitième Siècle. N# 33. *L'Atlantique*. Número especial dirigido por Marcel Dorigny. PUF, Paris, 2001. Y *Atlas de la Révolution Française: circulations des hommes et des idées 1770-1804*. Dirigido por Pierre-Yves Beaurepaire, Silvia Marzagalli y Guillaume Balavoine. Editions Autrement, Paris, 2010. Importa aquí recalcar el planteo de la "circulación de los hombres y las ideas", en particular las de América y las de los Países Bajos.

> expresiones de un pensamiento utópico e incluso de posturas hispanófobas, que también jugaron un papel en las insurgencias hispanoamericanas, en cuanto factores endógenos.[5]

No es exacto que los independentistas leyeron a Locke y a Rousseau y luego se hicieron revolucionarios. Locke recurrió a fuentes americanas para apoyar sus ideas, el de los derechos humanos, la tolerancia, la soberanía. Se puede decir sobre la esclavitud que fue una intensa lucha social contra la opresión: ¿quién mejor que un esclavo para poder sentir los defectos y lo atroz de esta condición? No es porque los esclavos leen a Rousseau que quieren ser libres. Es un proceso existencial, social, histórico determinado. Aquí lo importa son los actores sociales, no los autores.

A la luz de esta resignificación de la modernidad, debemos tener presente que este año se cumplen cuatro siglos de la publicación de *Principatus Politicus*, de Francisco Suárez, autor perteneciente a la Escuela de Salamanca. Suarez en su tratado desarrolla y deja para la posteridad una de las ideas motoras de la modernidad: la Soberanía Popular. En 1613 explica que no es Dios quien elije a los reyes, sino que es necesaria la voluntad popular, el bien común, el interés colectivo. De ahí nace toda la tradición moderna de la participación popular, el pueblo elector, de la que nos beneficiamos hasta nuestros días.

Se puede resumir este dilatado proceso socio-político e intelectual como sigue: la Controversia de Valladolid estuvo preñada de futuro como madre legítima de un Derecho de gentes que iniciado en un siglo XVI llegó a través de diferentes caminos al siglo XVIII como un conjunto maduro de ideas que signó el inicio de la Revolución de Independencia en las Américas (1774) y de la caída de la monarquía con la Revolución Francesa (1789). Tras tanto batallar llegará a 1948 para la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, consagrada *urbi et orbi* por las Naciones Unidas, la cual proclamó su primer artículo, en términos perfectamente lascasianos, que:

> Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

II.

Como herederos de esta historia, para América toda constituye un compromiso con los nuevos tiempos haber participado en la gestación de los Derechos Humanos, en la formación de las leyes magnas destinas a defender la libertad del Hombre, el Derecho a la libre expresión, y la Independencia de las Naciones frente al colonialismo. Esta predestinación venida del pasado conlleva hoy en día una responsabilidad y un deber: proseguir la obra nunca acabada de emancipación humana, pues en materia de libertades y derechos la lucha nunca está definitivamente ganada, más aun si hay nuevas libertades y derechos a conquistar en lo económico, social, cultural, biológico y político.

La América contemporánea nació en el siglo XVI y estaría tentado de decir -a contracorriente de la idea canónica- que surgió con una vocación moderna, pues no se consagraron los valores espirituales y materiales que caracterizan a la modernidad sin la intervención de América. Primero, por su contribución a la economía de Europa, que sirvió de base a la renovación global de la producción y las ideas: la masiva introducción del oro y la plata generó una "revolución de los precios" -una elevada inflación- que obligó a reorganizar la economía de otro modo, generándose nuevos centros de poder financiero en manos de la burguesía emergente. El colonialismo moderno y europeo ayudó a consolidar la economía burguesa emergente.

Con frecuencia se olvida que la aparición de América fue la palanca que hizo mover el mundo hacia la modernidad: el surgimiento de nuevos grupos de poder económico y político, que dio lugar a la gestación de la revolución industrial; la necesidad -hecha ideología- de transformar la naturaleza para beneficio del Hombre (idea moderna convertida en dogma); la valorización del Hombre como categoría individual, autónomo, capaz de crear y superarse (otro ideal moderno) y, en fin, la revolución política inspirada por una pléyade de utopistas que soñaban con América como la tierra prometida para las

5 *Filosofía Política de la Independencias latinoamericanas*. Sánchez Cuervo y Velasco Gómez, Coordinadores. Prólogo Miguel León-Portilla. CSIC, Madrid. 2012. Ver también Edgar Montiel. *Garcilaso Inca y la Independencia de las Américas. Presencia de los Comentarios Reales en la formación del ideario de la Independencia y los Derechos Humanos*. Filosofía Política de la Independencias latinoamericanas. *Op. Cit.*

Repúblicas y las Democracias, sede de la experimentación social, expresión de su alteridad política. De modo que América aportó su experimentalismo, sus luces y sus recursos naturales para el surgimiento de la Ilustración. En esta tradición fundante se inscriben las Revoluciones por la Independencia de las naciones, que fueron ante todo expresiones de un ideal político moderno, tan de vanguardia que los enciclopedistas no lo incluyeron en *L'Encyclopèdie*. Ellos estaban a favor de la libertad de los Hombres de la metrópoli, pero no a favor de la Independencia de las colonias.

Pero más allá de lo que América aportó materialmente para crear tendencias fuertes, como la economía-mundo (la primera globalización de la historia), hay una dimensión humana que nos concierne a todos y todas y que significa una expresión inequívoca de la modernidad: el poderoso proceso de mestizaje que se produce a tan vasta escala, que constituye una novedad en el mundo, el surgimiento de una nueva realidad humana. Es el oro de los cuerpos que se mezclan, es lo más audaz del siglo XVI y XVII: meterse en el Otro, en la Otra, fusionarse con el semejante; es decir, fundar una humanidad nueva. Este es el origen del humanismo americano, una filosofía de vida que sale de las entrañas de la historia americana. Su punto más alto se encuentra en la fusión de indoamericanos, europeos y africanos.

Se trata de un humanismo que se gestó en medio de la violencia, pues ninguna convivencia humana está exento de conflicto, de muerte y transformación. Hubo choque de razas, religiones, lenguas y saberes. Con todo esto se fue amasando en el tiempo un género humano, un *logos*, un *ethos*, una filiación, una manera de ser, una razón de ser, con los que atravesamos los siglos y llegamos a constituir hoy una comunidad humana con perfil propio en el mundo. Este patrimonio cultural es el que tenemos que defender de hecho y de derecho, por eso se promueve hoy en día, ante la ofensiva uniformizante, el derecho a la identidad propia, el derecho a la diversidad, al surgimiento de una ciudadanía intercultural.

¿Y cuáles son esas señas de identidad a preservar? Se distingue un *homo* cultural, con sentido de la adaptación, creativo, ingenioso, habituando a la reciprocidad, con cierto fondo panteísta (una suerte de materialismo naturista) y una disposición a la convivencia y la fraternidad, dotado de expresión corporal. El hombre cordial le llamaba Sergio Buarque. Esa mayoría multitudinaria depositaria de la memoria colectiva, abierta a los influjos más íntimos de la tierra, la cultura y la historia.

El nuestro es un humanismo concreto, una manera de vivir (no necesariamente institucional), nacida de la vida, la geografía y la historia, muchas veces como una práctica espontánea sin teoría explícita. No es una práctica nacida de una corriente filosófica, de algunos autores, sino una manera de ver, sentir y estar en el mundo. El trascurso azaroso y violento del siglo XX invita a revalorizar este modo de ser, esta filosofía de la vida americana. Por contraste, vemos lo ocurrido en otras regiones, se practica el humanismo filosófico, valórico, teórico, que no pudo evitar las guerras "mundiales", los campos de concentración, el holocausto, la xenofobia y la marginalidad. Aquí es más un discurso prestigioso.

El desfase grave que tenemos en nuestra América es que este humanismo de pueblo no se ha institucionalizado: no se ha elevado a ideario del Estado, para convertirse en una filosofía política permanente de la acción de Gobierno. Es como vivir de espaldas a la historia, olvidar que heredamos una trágica realidad colonial, con mayorías excluidas. Y la prueba es el brote periódico de partidos y de doctrinas económicas y políticas de mercado, que no trabajan por la equidad y la justicia, la superación de la pobreza, y menos favorecen una vida democrática con real participación social.

El acentuado proceso de globalización, de mundialización de la economía y las finanzas, de estandarización de la cultura y de fuertes movimientos migratorios -que generan reacciones xenofóbicas porque estimulan por una vía u otra una nueva ola de mestización- ¿qué se podría hacer desde una perspectiva americana? Esta es la pregunta que se hacía Carlos Fuentes en su mensaje a los Jefes de Estado reunidos en la Cumbre de Guadalajara:

> El mundo por venir será como lo ha sido el nuestro, un mundo de mestizajes, un mundo de migraciones, pero esta vez instantáneas, no en carabela sino en jet. España, Portugal y América se enfrentaron antes que nadie, hace quinientos años, al problema del Otro: el encuentro con los hombres y mujeres diferentes, de otra raza, de otra cultura. Ese fenómeno se repite hoy a escala mundial, de New York

a Los Ángeles, de Londres a Berlín y de París a Nápoles. Ojalá el emigrante moderno cuente con su Bartolomé de Las Casas y su Francisco de Vitoria.

III.

La Política, la Diplomacia, el Derecho, la Cultura, disciplinas nacidas con vocación de diálogo, y las nuevas multitudes de la globalización -que son las mayorías empobrecidas-, están llamados a rescatar y actualiza hoy en día los postulados de las Casas y Vitoria para seguir dando la batalla dignificadora de la condición humana, dar proyección contemporánea y global a una tradición humanista, bregando a contra corriente de las fuerzas unifomizadoras de la aldea planetaria.

La tarea es más compleja que nunca. El poderío financiero, político y militar se está concentrando en muy pocos países, en un puñado de megaconsorcios. Las nuevas tecnologías -la robótica, la informática, los satélites, la biotecnología, la nanotecnología- se abren paso arrolladoramente derribando muros, fronteras, ideologías y naciones, para incorporar nuevos mercados para una producción en gran escala, que exige nuevos consumidores, nuevos espectadores, desencadenando un proceso implacable de consumismo ciego y de estandarización, del que no se salvan pueblos ni territorios, ni "santuario" alguno (los satélites vigilan el mundo). De modo que la comunidad americana, nuestros espacios civilizatorios, se encuentran confrontadas a nuevos desafíos en términos políticos, económicos, tecnológicos y humanos, agravados por el avance de los niveles de pobreza, violencia social y ruptura del equilibrio ecológico mundial.

Necesitamos pensar este proceso planetario desde nuestra historia, nuestra cultura y nuestras realidades contemporáneas. Poder formular las buenas preguntas sería ya un notable avance, porque significaría identificar los verdaderos desafíos. Así nos acercaríamos al entendimiento de una América compleja, desconocida todavía, nada lineal en su estructura. Necesitamos con urgencia salir del subentendimiento de América para poder formular un proyecto estratégico de cara a los nuevos tiempos.

Ayudar a formular interrogantes e intentar respuestas, poner de relieve algunas manifestaciones de un pasado vigente que moldean nuestra identidad actual. Impulsar, entre todas las generaciones, tanto la creatividad en las ciencias y la tecnología como las expresiones de excelencia de la inteligencia americana en la poesía, la novela, el ensayo, la música, las pinturas. Estudiar con seriedad el pensamiento político creado por el continente. Formular las tesis que sustentadas en la cultura y la creatividad del Hombre americano recojan la filosofía de su cultura, que surge del proceso histórico; pensar los escenarios de los tiempos venideros y la necesidad de impartir una educación humanista práctica a las nuevas generaciones, estar atentos al impacto de una globalización empobrecedora en la cultura.

El humanismo no puede contentarse con ser mera teoría, que de tanto abstraer sobre el Hombre como "concepto" relegue a un segundo plano al hombre real, ese de "carne y hueso" del que habla Unamuno. Menos puede actuar como una filosofía parcial: ser humanista en la cultura pero antihumanista en la economía, la ciencia o la tecnología; o respetar la integridad corporal, física, pero no la libertad de conciencia y la libre expresión, o viceversa; o reconocer derechos políticos pero no derechos sociales o ecológicos. El humanismo es integral, durable y para todos. Su objetivo mayor ha sido y es en América la justicia social, la lucha contra la pobreza y la exclusión con el poder de la participación popular y la democracia integral. Eso significaría elevar esta filosofía de vida a filosofía política de nuestras naciones, que se encarne tanto en las instituciones de la sociedad civil como en el Estado y en el Gobierno. Es necesario dotarse de esta filosofía política nacida de una experiencia histórica colectiva. Es la propia historia asumida por el Estado y los Gobiernos.

Hay signos alentadores de que se avanza, de que el problema va calando en la conciencia de los Estadistas de la región. En la Cumbre Iberoamericana de Porto, los Presidentes coincidieron en que el humanismo "es el fruto más valioso de esta cultura común que nos une", y que por eso había que afirmar "una perspectiva humanista, abierta al futuro".

El humanismo debe poner al Hombre concreto al centro de todas las preocupaciones, sea en el plano de la economía, la política o la ciencia. En el caso de América, no hemos hecho, por suerte, de esta

práctica social una ideología dominadora, que haya producido un antropocentrismo, que pudiera servir para justificar la destrucción de la naturaleza y el hábitat, como si se tratara de un recurso eterno.

La actitud esencial de la mayoría de los americanos, del *ethos* colectivo, es semejante a la de los antiguos orientales: se practica un naturalismo que no nos hace olvidar que el hombre forma parte de la naturaleza y que, por tanto, hay que tratar siempre de vivir en armonía con y en ella. Se respeta -y a veces se temen- las manifestaciones de la naturaleza (un terremoto, un huracán, una sequía). La relación Hombre-Naturaleza no se ha fracturado totalmente en la mayoría de los hombres americanos. Es una relación que hay que defender frente al despilfarro de los recursos naturales, la tala indiscriminada de bosques, el extractivismo voraz de materias primas, la contaminación del agua, la extinción para siempre de especies animales y vegetales y el empobrecimiento de la dieta debido a la comida chatarra. Hay que recordar al hombre su pertenencia a la naturaleza, su condición natural, su papel que con frecuencia es más destructivo que el resto de las especies.

En esta época de severas trasformaciones del orden natural y del propio cuerpo humano, que logra la biotecnología, es importante acentuar la reflexión sobre la unicidad de la Condición Humana, analizar los avances científico-técnicos que modifican su integridad como persona. Desde este punto de vista la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos del Hombre*, aprobada por la Conferencia General de la UNESCO en 1997, constituye la nueva carta jurídica de los derechos humanos para el nuevo siglo. Educar, legislar para proteger a los animales, reconociéndoles la condición de seres sensibles, es otra necesidad del Derecho en estos tiempos.

La vocación humanista-naturalista, ecuménica y universalista de América se puede definir con una máxima luminosa de José Martí, que vale la pena tener presente en este milenio: "Patria es humanidad".

Bloque 6.
Historia de las ideas

El anarquismo biopolítico de Saúl Taborda

Carlos A. Casali[1]

Pensar lo político sin el Estado: esta es la difícil y tal vez extraña tarea que Saúl Taborda se propone a lo largo de su extensa y también intensa trayectoria intelectual. Pensar lo político sin el Estado puede ser tomado como una consigna más o menos tradicional del anarquismo que Taborda conoció en sus años de estudiante en el Colegio Nacional de la ciudad de Rosario hacia 1906. Sin embargo, a diferencia de lo que podríamos llamar un anarquismo genérico, Taborda no piensa lo político contra el Estado sino como previo e independiente respecto de él y de la lógica que lo constituye. Se ha dicho que la matriz del pensamiento tabordiano está constituida por una suerte de entramado anarquista y vitalista (Alberto Caturelli, 1993 y 2001; Jorge Dotti, 2000; Gerardo Oviedo, 2004). Aceptemos esta sugerencia para plantear entonces que el anarquismo *sui generis* de Saúl Taborda está impulsado por la intención de pensar lo político en su relación con la vida, antes que en su diferencia con el Estado y los conflictos que esta diferencia plantea. La vida misma es anárquica; "flujo de lo irracional" (Saúl Taborda, 1951). En efecto, la vida resiste o rechaza el estar sometida a un principio o poder (*arkhé*) exterior o extraño a la ley de su propio devenir. Pero "el caos ama la forma" (Saúl Taborda, 1933). Entonces, la consigna de pensar lo político sin el Estado lleva a Saúl Taborda a intentar pensar desde un lugar novedoso esa relación entre la vida y lo político: pensar la forma política que es adecuada al flujo de lo irracional o al caos vital. La palabra clave es aquí "adecuada" (y propongo que se la entienda en el mismo sentido en que la utiliza Spinoza): ¿cuál o cuáles podrían ser las formas políticas que hace posible el flujo o devenir de la vida? En otro lugar me propuse hacer una lectura biopolítica de la entera obra de Taborda (Carlos A. Casali, 2012); en esta ponencia, intento realizar un abordaje biopolítico del particular anarquismo tabordiano.

No será superfluo advertir que mi uso del término "biopolítica" y el modo de entrar en las problemáticas más o menos estandarizadas que el modelo -si es que existe tal cosa- plantea está fuertemente determinado por ese "clinamen" al que hacen referencia los organizadores de esta mesa cuando caracterizan las formas de recepción del legado discursivo de la filosofía occidental en nuestras lejanas pampas. Mi uso de la biopolítica resultará ligeramente "desviado" respecto del eje que intentan establecer las ortodoxias; sin embargo, no hay en ello ninguna pretensión de heterodoxia sino un simple "desplazamiento" que permitirá -eso espero- ver mejor lo que el anarquismo tabordiano propone. Mi uso del término "biopolítica" se inscribe dentro del horizonte de problemas que se plantea Roberto Esposito cuando se pregunta por la posibilidad -o por las condiciones de posibilidad- de una biopolítica afirmativa, torciendo el rumbo del planteo foucaultiano del tema (Roberto Esposito, 2006). Y tiene también una inscripción anterior que responde a cierta recepción del pensamiento de Nietzsche dentro del ámbito de la filosofía latinoamericana, por los tempranos años de 1979, por parte de Silvio Maresca, cuando encuentra en el pensador alemán la posibilidad de una afirmación plena de la diferencia que nos constituye (Silvio Maresca, 1979).

Hechas estas aclaraciones preliminares, podemos ir presentando con mayor especificidad el tema que me propongo desarrollar. El anarquismo biopolítico de Saúl Taborda recorre el difícil camino de pensar lo político sin el Estado, de acuerdo con una trayectoria en la que se pueden distinguir tres módulos. Primero, propone que la vida no puede ser gobernada desde fuera de ella misma conforme con valores que la niegan (Saúl Taborda 1916, 1918 a y b). Aquí, el anarquismo biopolítico está al servicio de una recuperación del *arkhé* por parte de la vida y lo podemos reconocer fácilmente en la obra juvenil de Taborda: mientras la vida sea dominada por su exterior, llámese Dios o el Estado; o, dicho de otra manera, mientras que Dios o el Estado se constituyan como un exterior, la vida carecerá de la potencia que necesita para afirmarse y expandirse.

1 Universidad Nacional de Lanús, Departamento de Humanidades y Artes. E-mail: ccasali001@hotmail.com

Segundo, el Taborda maduro de los años treinta se encuentra con que a la vida le resulta insuficiente el haber recuperado su principio (*arkhé*) para fluir libremente: necesita afirmarse a través de una formación política adecuada. Podríamos decir que la vida necesita exteriorizar su *arkhé*. Es en este punto o en esta modulación en donde el anarquismo biopolítico de Saúl Taborda se aproxima peligrosamente al corporativismo biopolítico (o tanatopolítico, de acuerdo con Esposito) de Carlos Ibarguren, con quien polemiza en 1933 siguiendo, en parte, el hilo conductor de la "voluntad de potencia" nietzscheana y el modo correcto de interpretarla (Saúl Taborda, 1933). En el corporativismo (tanatopolítico) de Ibarguren no es la vida como flujo de lo irracional quien busca darse una forma sino que es la propia forma, el Estado en este caso, quien impone su ley a la vida caótica con la pretensión de disolver o neutralizar su naturaleza anárquica. De acuerdo con cierta lectura del pensamiento nietzscheano de "la voluntad de la potencia", que es la que hace Ibarguren, la vida es poder -es "la energía que nos lleva no sólo a vivir sino a extender nuestra vida en el universo, dominando a todas las fuerzas y seres que impiden esa expansión" (Carlos Ibarguren, 1975)- y, consiguientemente, la anarquía, entendida como no poder o impotencia es muerte; es decir, lo contrario de la vida. Ahora bien, si se identifica el caos con la anarquía, es fácil identificar el orden con el poder; luego, no queda más que dar un paso para identificar el poder con el Estado: el Estado en cuanto principio ordenador es el que da vida o poder a la vida: "el pueblo es la sociedad, vale decir, un todo complejo que funciona con órganos que la propia vida crea" (*ibídem*) y esos órganos son "los órganos genuinos del cuerpo social del Estado" (*ibídem*). Para Ibarguren, no es la vida la que se da a través del Estado y del conjunto de las instituciones los órganos adecuados para su realización, sino que es el Estado -el Estado corporativo, se entiende- el que le ofrece a la vida los órganos que podrían encauzarla de modo ordenado: "el Estado fascista es un organismo distinto de los ciudadanos que lo forman, tiene vida y objetivos superiores [...]. El Estado debe estar sobre todas las fuerzas, ordenarlas, encuadrarlas y dirigirlas hacia los fines superiores de la vida nacional" (*ibídem*).

Tercero -y sobre el análisis de este módulo hará centro nuestra ponencia-, Saúl Taborda toma distancia de esa peligrosa -e indeseada para él- proximidad con el corporativismo en un texto en el que le da forma propositiva a su pensamiento político. El texto fue publicado en 1936 y un año antes había sido anunciado en la Revista *Facundo*: se trata de *El fenómeno político* (Saúl Taborda, 1936). Aquí, Taborda polemiza con Carl Schmitt: mientras que Schmitt piensa lo político desde el horizonte del Estado soberano en la tradición del pensamiento político inaugurado con la modernidad hobbessiana y, por lo tanto, a partir de la experiencia de una vida desagarrada por el conflicto con ella misma, Taborda lo hace desde el horizonte de la comunidad y a partir de una vida que experimenta sus posibilidades autoafirmativas a través del conflicto. En el primer caso, la anarquía -entendida como la ausencia de un centro unificador del poder- será vista como un fenómeno prepolítico negativo que el Estado vendrá a dar por concluido mediante la conformación de una pacificada sociedad civil bajo el imperativo de un ordenamiento político homogéneo que expulsa el conflicto hacia el exterior. En el segundo caso, la anarquía -entendida como multiplicación de los centros de poder- estará en la base del fenómeno originario de lo político y se mantendrá como principio vital organizador mientras dure la comunidad o el grupo así constituido. Veamos esto con mayor detalle.

En el punto de partida de su argumentación, Taborda ubica una afirmación "la democracia está en crisis" (Saúl Taborda, 1936, p. 65; todas las citas que siguen corresponden a esta obra y sólo se indica número de página). Recordemos que la palabra "crisis" remite al significado de "separación" (del verbo *krinein*): la crisis de la democracia está determinada, según Taborda, por le pérdida de la fe en sus virtudes. Entonces, lo que nombramos con la palabra "democracia" se escinde en dos planos: por un lado, la forma; por el otro, las fuerzas que impulsan esas formas y les dan sentido. Esas fuerzas, separadas de la forma son las que Taborda ve surgir de modo desordenado y peligroso: "la reaparición de lo infrahumano"; "las multitudes desorientadas"; las "fuerzas de regresión"; "el despotismo de la autoridad sin autoridad inherente a una sociedad de explotadores y explotados" (p. 66). Sin embargo, la democracia es algo más que una forma; o dicho en otros términos, la democracia que Taborda se propone pensar está de ambos lados de los términos que en su separación o falta de conexión dan lugar a la crisis: está del lado de las fuerzas y está del lado de las formas. En efecto, si entendemos la democracia como un "medio destinado a

dirimir permanentemente un conflicto provocado por los intereses contradictorios, con el propósito de asegurar la convivencia social" (p. 69), entonces no parece haber una diferencia suficientemente clara entre democracia y absolutismo y, sin embargo, los significados de ambos sistemas se contraponen (p. 70). Por debajo o por detrás de ambas formas políticas -la democracia y el absolutismo- está el fenómeno originario de lo político (p. 70).

Es aquí donde la argumentación de Taborda entra en diálogo conceptual con Carl Schmitt: puesto que lo político "no se da en el hombre aislado sino en la comunidad, en la relación del tú y el yo, nace en una situación teñida de amor y fuerza" (p. 71). ¿Qué situación es esa?

En principio, se trata de una situación no muy distinta de la que plantea Carl Schmitt. Sin embargo, Taborda intentará demostrar que el amor y la fuerza y no son equivalentes al par amigo-enemigo planteado por Schmitt. En primer lugar, porque en la relación amigo-enemigo el peso semántico está determinado por el término negativo de la enemistad: de modo que "la amistad es algo así como la penumbra que deja en segundo plano la prolija aclaración de la faceta de la enemistad" (p. 73). En segundo lugar, porque en ese planteo que aproxima la política a la beligerancia, el carácter existencial del conflicto exige "en la vida interna de un pueblo, una cerrada unidad política" (p. 73) y, para Taborda lo político incluye y reclama la pluralidad puesto que el concepto de comunidad la implica. En tercer lugar, y esto se desprende de lo anterior, el Estado "que, para el occidental, es la forma clásica de esta unidad", necesita "suprimir los contrastes intestinos y asegurar la convivencia social" (p. 73); entonces, el concepto mismo de Estado implica la reducción identitaria de la pluralidad bajo el signo de la dominación territorial. Reuniendo los tres argumentos: Taborda advierte que en el planteo de Schmitt, "la política poco o nada tiene que hacer con la vida interna de un grupo" y queda remitida a "las actividades internacionales" (p. 73).

Llegado a este punto, me resulta importante aclarar que no es relevante aquí si Taborda entiende bien o no a Schmitt o si su interpretación es o no correcta, sino que lo importante es el concepto de lo político al que intenta darle forma en contraste o confrontación con el planteo de Schmitt. Entonces, podremos aceptar la siguiente conclusión: "lo político, en cuanto fenómeno originario, es anterior a la aparición del Estado". E inmediatamente introduce una sugestiva aclaración: "no cabe argüir contra esta conclusión que es el Estado quien forma el grupo social" (p. 76).

Taborda utiliza el dualismo amor y poder en lugar del dualismo amistad y enemistad. Pero ¿qué tipo de dualismo es este? Evidentemente, no se trata de un dualismo entre términos contradictorios o mutuamente excluyentes aunque pueda implicar conflicto: "todas las situaciones polémicas están teñidas de amor y de fuerza" (p. 77). Con el significado del término "amor" o "amistad" parece no haber demasiado problema; Taborda hace una cadena de equivalencias: unión, cuidado, *religio*. El uso tabordiano del término "fuerza" o "poder" parece un poco más difícil de precisar. En una primera aproximación, se trata de la fuerza física: "la técnica militar". Pero Taborda quiere presentar una versión tal vez idealizada del conflicto polémico: aunque la fuerza se emplee con "el manifiesto designio de 'negar el ser de otro ser'" (Schmitt *dixit*) la justifica "ese fondo amoroso y abnegado que arrastra al sacrificio a muchos hombres en pos [...] de una mayor afirmación vital, de una más amplia y más cierta efectividad del ideal de justicia" (pp. 77-78). A través del conflicto y por medio de la fuerza, la amistad logra realizar un ideal de justicia "que es condición *sine qua non* de la propia existencia de una comunidad" (p. 78).

Pero ¿qué es una comunidad? En su origen o comienzo histórico, la comunidad primitiva aparece como un grupo cerrado y homogéneo en el que "el individuo no cuenta como individuo" (p. 78) y la comunidad misma como un todo "es la única responsable de todos los actos de sus miembros". Allí, los individuos "desconocen por inconcebible el discernimiento y la reflexión" (p. 79). En este estadio primitivo la comunidad se mantiene a través de las generaciones gracias a "la continuidad y la pureza de la sangre" (84). "El héroe divinizado" garantiza la continuidad de las generaciones en la vida del pueblo y "supera el riesgo de muerte que amenaza a cada uno de sus miembros". El héroe divinizado "unifica. Es amor y es poder" (p. 84): reúne en lo infinito (la permanencia del grupo o comunidad) lo finito (la muerte individual). De esta primera experiencia histórica o, para decirlo mejor, sobre la base de esta experiencia en la que la vida humana entra en contacto con lo político, surge como efecto secundario una nueva

experiencia: la de la obediencia que libera. "El grupo humano obedece al dios" y "obedece para conseguir el poder" (p. 86). Taborda aclara el sentido de esta afirmación: la obediencia al poder trascendente está determinada por la experiencia de la precariedad de la vida (si el grupo no obedeciese, "el dios no le prestaría su fuerza") pero, al obedecer, conquista para sí el poder de afirmar la vida ("obedecer al dios es ser inmortal", p. 86). Taborda redondea la idea con una expresión breve que polemiza con Schmitt: es "existencialmente libre" y entiende esa libertad existencial en términos de "independencia de todo poder extraño" y, a su vez, entiende el poder extraño en términos de muerte. La muerte es la alteridad radical de la vida.

Podríamos sintetizar en este punto la diferencia conceptual de Taborda con Schmitt respecto de "lo político": si Schmitt parte de un concepto negativo (y de una experiencia podríamos decir fenoménica negativa), no es sólo porque toma como base la enemistad y accede a la amistad de modo indirecto o secundario sino porque su punto de partida o, para decirlo con mayor rigor, su *locus* es la muerte que se quiere evitar (resuena aquí tal vez el *bellum* hobessiano) y no la vida que se afirma por medio del poder.

Ahora bien, de esa experiencia histórica surge una primera forma de lo político: el absolutismo; es decir "lo político, expresándose como obediencia a un poder trascendente" (p. 87). Luego, el proceso histórico continúa su marcha y la fuerza que permite asegurar "la unidad y la homogeneidad del grupo étnico" pasa por el poder terrenal del monarca que se separa del poder divino y es posible que, en esa situación aparezca "la personalidad en un sentido favorable a la instauración política de la deliberación" (p. 88). Taborda descubre en la marcha histórica de lo político, cuyo dinamismo está determinado por el amor y la fuerza, que la realización del absolutismo implica la transmutación en su opuesto: "la libertad es obediencia hasta el momento en que el hombre gana conciencia de que la *numina* le pertenece" o, dicho de modo más rotundo, que "el hombre es dios" (p. 92). Esto significa que la continuidad de la vida del grupo al quedar asegurada por el poder absoluto -sea éste el de dios o el del monarca- pone de manifiesto la naturaleza política del poder en el sentido del poder vital y como "la vida del grupo no permanece sin influencia sobre el alma particular" (p. 92), finalmente el hombre -en cuanto personalidad individual autoconsciente- termina por descubrir la razón deliberativa como espacio de juego de lo político, planteado ahora en términos de democracia: se trata de "una pluralidad -*demos*- de individuos razonadores" (p. 93).

Resumiendo, lo político tiene dos formas o posibilidades: el absolutismo y la democracia. Sin embargo, en la medida en que "la revelación de la personalidad por obra del *logos* produce [...] la colocación de la personalidad frente a la comunidad" (p. 93), el fenómeno político aparece con toda su carga problemática cuando se plantea la tensión constitutiva ente individuo y comunidad (p. 94). Esto implica dos cosas: por un lado, que el absolutismo es el sistema político que excluye la deliberación y, por el otro, que una democracia que no implique la participación deliberativa de todos se comporta en los hechos como absolutismo respecto de la parte excluida. Entonces, las posibilidades que tiene la democracia de lograr una articulación concreta de la vida en común son más bien problemáticas, ya que su opuesto, el absolutismo, constituye de antemano el lazo común. Sin embargo, el dinamismo de la historia va en la dirección de la transmutación del absolutismo en democracia: "la democracia, en cuanto negación del absolutismo, señala el grado extremo en que el individuo se independiza políticamente del dios" (p. 95). No estará demás recordar aquí que Taborda asume seriamente el problema de la muerte de dios y, también, el de la muerte del dios mortal; es decir, del Estado.

Concluyo citándome a mí mismo:

> Puesto que la vida es flujo y la voluntad de poder es la ley inmanente de su dinamismo, sólo cuando esa voluntad declina, el flujo se detiene y la voluntad, en conflicto negativo con ella misma, busca fuera de sí misma un principio organizador trascendente: el absolutismo. Pero, cuando la vida sigue el curso de autosuperación que le indica la voluntad de poder, busca dentro de sí misma el principio organizador: la democracia. Sólo que esta democracia no es ya la de la sociedad civil constituida sobre la base de la atomización de la voluntad política, sino la de la vida en común que plantea el comunalismo federalista; comunidad de vida en la que el individuo es parte de un todo sin que

ese todo se constituya por encima de las partes. Fundamento trascendente del poder, en un caso, inmanencia vital del poder, en el otro (Carlos A. Casali, 2012, p. 338).

Bibliografía

Casali, C. A. (2012), *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, Remedios de Escalada, De la UNla.-Universidad Nacional de Lanús.

Caturelli, A. (1993), *Historia de la Filosofía en Córdoba 1610-1983*, tomo III, Córdoba (Argentina), auspicio del CONICET.

-----. (2001), *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000*, Buenos Aires, Universidad del Salvador.

Dotti, J. E. (2000), "Saúl Taborda: filía comunitarista versus estatalismo schmittiano", en Dotti, J. E., *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario (Argentina), Homo Sapiens.

Esposito, R. (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.

Ibarguren, C. (1975), *La inquietud de esta hora, Buenos Aires*, La Facultad, 1934; edición posterior en Biblioteca del pensamiento nacionalista argentino, Buenos Aires, Dictio.

Maresca, S.J. (1979), "Nietzsche y la filosofía latinoamericana", *Revista de Filosofía Latinoamericana*, V, enero-diciembre 1979, n° 9/10, pp.119-142.

Oviedo, G. (2004), "Saúl Taborda ante la condición humana", en Hugo Biagini (coordinador general), *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*, en http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/taborda.htm

Taborda, S.A. (1916), *La sombra de Satán (Episodio de la vida colonial)*, Córdoba (Argentina), Bautista Cubas.

-----. (1918 a), *Julián Vargas (novela)*, Córdoba (Argentina), La Elzeviriana.

-----. (1918 b), *Reflexiones sobre el ideal político de América*, Córdoba (Argentina), Elzeviriana.

-----. (1933), *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Santa Fe (Argentina), Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral.

-----. (1936), "El fenómeno político", en *Homenaje a Bergson*, Córdoba (Argentina), Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, pp.65-95.

-----. (1951), "Investigaciones pedagógicas. Bases y proposiciones para un sistema docente argentino", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba (Argentina), vol. 17, nº 3/4, mayo-junio de 1930, pp. 65-109; nº 5/6, julio-agosto de 1930, pp. 128-174; nº 7/8, septiembre-octubre de 1930, pp. 136-204. Editado posteriormente como tomo IV de *Investigaciones Pedagógicas*, 4 tomos, 2 volúmenes, Córdoba (Argentina), Ateneo Filosófico de Córdoba, 1951, edición que utilizamos para citar.

María Zambrano: la democracia humanizada

Paola Coppi[1]

Nunca en su larga vida Zambrano ha estado en Argentina. En cambio a menudo vivió en la mayoría de los países iberoamericanos como México, la Isla de Cuba, Puerto Rico y Chile. Por eso su pensamiento puede ser un reflejo muy limpio de una realidad iberoamericana que ella en primera persona admitió. Sin duda hoy en día el pensamiento de Zambrano aún es actual. En primer lugar su filosofía habla de democracia en un sentido original. Según ella la democracia es el problema de la mayoría de las personas que entran en la historia. El problema pero no es entrar sino que estar con o sin responsabilidad frente a la historia. Lo que ayer ha faltado y hoy también falta no es la crisis del hombre sino que el hombre ha abandonado y no tiene gana de asumirse responsabilidad, es decir, que el hombre no tiene ganas de decidir, pensar, actuar una sociedad humanizada y no sacrificada. Lo que el hombre tiene que hacer es buscar una ética de la historia o encontrar una historia que se puede vivir con un sentido ético. Y, según Zambrano, la democracia tiene ese significado. Solo que a partir de su nacimiento la democracia ha sido siempre la expresión de la mayoría sin ser una auténtica democracia de derechos. El mayor problema ha sido que los derechos van a confundirse con los privilegios. Asì que la sociedad se divide en ricos y pobres, es decir en una sociedad que no es la expresión de la humanidad. ¿Y sin embargo qué es una sociedad humanizada? El futuro nos exige la rehabilitación de la democracia de derechos, que es una de las formas más altas de la política y caridad. La democracia humanizada es la democracia donde cada hombre es diferente, es decir que todos somos singulares y por tanto persona. El escándalo de la democracia es pensar que todos somos iguales. En realidad, sin embargo, que no todos somos iguales, el escándalo es tanto lo de un sistema democrático en el que todavía hay una igualdad de la desigualdad. Sin duda, es necesario hacer una puntualización en esta aserción. Y hacerse una pregunta: ¿qué es una igualdad de la desigualdad? En primer lugar, el problema es que necesariamente se necesita distinguir entre los distintos tipos de desigualdad. A partir de la premisa de que todos tenemos los mismos derechos y deberes, un sistema democrático tiene la noble tarea de asegurar este tipo de igualdad para todos. Si esto no sucede, es porque entonces el sistema ya no es una democracia, sino una democracia sólo para pocos privilegiados. Pero la democracia no puede existir sólo para una minoría. Porqué si no, por un lado, se desvanece el sueño de una sociedad humanizada y por otro lado se hace aún más fuerte la diferencia social no entre ricos y pobres, sino entre los pobres y los pobres. Entre los pobres de serie A y los pobres de serie B. Hoy debemos pensar si las democracias actuales siguen siendo una forma de gobierno imaginable. Por eso yo creo que la propuesta ofrecida por María Zambrano muestra un camino que se puede intentar. Vamos a ver.

En *Persona y democracia* Zambrano habla del modelo de desigualdad que está dentro de las democracias, a partir de la distinción que, en su opinión, es la base del concepto del individuo y de una persona. En su opinión, el concepto del individuo se refiere al del individualismo, mientras que el concepto de una persona implica el de los humanos. Para que quede claro, según Zambrano, sin embargo, la democracia de la personas es un modelo de un gobierno que se enfoca en el bien de la mayoría y también ésta es la democracia de muchos.

Antes de leer el texto, veamos algunos momentos de la biografía de Zambrano, especialmente los que muestran cómo su interés por la humanidad vivía. Cabe señalar que Zambrano, desde la infancia, muestra una profunda sensibilidad hacia los temas sociales y políticos de su nación.

Con tan sólo diez años, recogiendo las provocaciones y los debates que salían de su padre Blas y amigos de su partido, como Antonio Machado, Zambrano cuenta con un primer artículo sobre la necesidad de paz en el mundo. Zambrano en la universidad aumenta su compromiso político: se matricula en FUE, asociación de estudiantes a favor del nacimiento de la República, en su rol de portavoz y organizadora de

1 Facultad de Filosofia, Università di Verona (IT). E-mail: paola.coppi@univr.it

las asambleas estudiantiles. También publica varios artículos en los que las llamadas, por ejemplo, a sus compañeros para que participen más activamente en el debate político.

En 1930, Zambrano escribe *Horizonte del liberalismo*, la tesis en la que propone un nuevo tipo de liberalismo, muy cerca del de tipo socialista. Zambrano escribe y publica muchos ensayos que por razones de tiempo no menciono aquí. Sin embargo, me parece importante recordar, en orden de tiempo, su último escrito. Un año antes de su muerte, en 1990, Zambrano escribe su último artículo *Los peligros de la paz*. Me gusta recordarlo por dos razones.

En primer lugar, está claro que la intención de Zambrano es cerrar la parábola de su escritura con el mismo tema con la que empezó a componer. En segundo lugar, especialmente en este artículo Zambrano reclama, como ya ella indicó en *Persona y democracia*, el valor único de la paz contra la guerra en Irak.

Ahora entremos en los detalles del texto de 1956, e intentemos entender lo que la autora quiere decir con democracia humanizada. La democracia es la sociedad humanizada. Como Zambrano señala: "Si se hubiera de definir la democracia podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona".[2] Por lo tanto, la autora opone la persona contra al individuo o más bien el que es un antagonista, un opositor de la sociedad, y por lo tanto no es una persona en sentido pleno. Persona, de hecho, es quien es más individual, singular, pero en el sentido más positivo de la palabra, que es una persona del pueblo, para el pueblo y en las manos del pueblo. Democracia formada por personas implica y trasciende ser personas.

Según Zambrano este proceso de humanización del pueblo acaba de empezar, pero su suerte es el hecho de que contiene en sí mismo un futuro de lo que aún no se ha dado cuenta. Dicha ventaja que disfrutan habitantes de esta democracia no sale "como camisa de serpiente cuando caiga", su verdadero significado. Así al menos cree Zambrano:

> Si el ser persona es lo que verdaderamente cuenta, no sería tan nefasto el que hubiese diferentes clases, pues por encima de su diversidad y aun en ella, sería visible la unidad del ser persona, de vivir personalmente. Se trata, pues, de que la sociedad sea adecuada a la persona humana; su espacio adecuado y no su lugar de tortura.[3]

Pues, alude Zambrano, la democracia está hecha por personas y por lo tanto también por el pueblo. Cómo Zambrano misma afirma:

> Decir pueblo es decir *ecce homo*, mas no como individuo, sino en toda la complejidad y concreción del hombre en su tierra, en su tiempo, en su comunidad. La realidad de lo humano concreto, sin más. El *sustratum* de toda historia. El sujeto sobre el cual se apoya toda estructura y sobre el que se da todo cambio; la materia de toda forma social y política; el caudal de vida humana disponible para toda empresa; la sustancia, en suma.[4]

Una sustancia viviente que, para Zambrano, es la democracia del pueblo, y es la primera democracia de las personas. En este sentido, también se entiende el juramento que los súbditos pronuncian delante de los monarcas de Aragón: "Nosotros que valemos tanto como Vos, y todos juntos más que Vos".[5]

Una declaración que muestra la fuerza de la naturaleza, del espíritu de la vida de este pueblo que es precisamente siempre democrático, tal como se anuncia Zambrano "el pueblo de Madrid que se levanta contra Napoleón".[6] Así que el pueblo que no tiene en sí mismo una ideología "frondosa propia de las plantas parasitarias",[7] ni es el sistema demagogo que ablanda al pueblo, pero es la democracia del pueblo.

---

2 M. Zambrano, *Persona y democracia*, Ediciones Siruela, Madrid 1996, p. 169, *PD*.

3 *PD*, p. 172

4 *PD*, p. 173.

5 *PD*, p. 174.

6 *PD*, p. 175.

7 *PD*, p. 181.

La masa es, sin embargo, como apostrofa Zambrano, un hecho bruto; algo que está ahí.[8] En 1927, Ortega ya había utilizado el término "masa" en un sentido despectivo: "Caracteriza Ortega al hombre masa como aquel que sólo se reconoce con derechos, ávido de usar y de gozar las cosas que no sólo no sabe crear, sino que no conoce".[9] El hombre de la masa no es persona porque él no quiere ser una persona y vivir en una sociedad humanizada, no quiere vivir en un pueblo humanizado.

Y el pueblo humanizado es una realidad minoritaria, una realidad que se declara en su negación, como sucede con la democracia que existe sólo cuando se niega, como Zambrano declara: "solamente lo real puede existir al mismo tiempo que es negado. Real es aquello que está más allá de su afirmación y de su negación",[10] ya que su modo de existencia es la negación. Ésta es la razón por la cual la democracia es el gobierno de pocos, y también el gobierno de la mayoría, para el reconocimiento de toda la diversidad. Concluye Zambrano:

> Y no es posible elegirse a sí mismo como persona, sin elegir, al mismo tiempo, a los demás. Y los demás son todos los hombres. Con ello no se acaba el camino: más bien empieza.[11]

8 *PD*, p. 184.

9 *PD*, p. 184.

10 *PD*, pp. 196-197.

11 *PD*, p. 208.

Enrique Dussel ¿un adelantado a nuestro tiempo?

Gustavo Adolfo Domínguez[1]

I Introducción

Se analiza la propuesta de Enrique Dussel para considerar una filosofía de corte netamente latinoamericano, ampliable a una periferia sometida por políticas del "centro" (OTAN). Se revisa a tal efecto la crítica a la Filosofía europea clásica y moderna que plantea, anteponiendo los conceptos de periferia y otredad frente a la autoafirmación europea del *ego cogito*, el cual, según el autor, es reflejo del "hombre lobo del hombre" hobbesiano, pues el planteo cartesiano reafirma una antigua tradición europea de dominación en base a una lógica instrumentalista, considerando a los otros conquistados como cosas, carentes de ser, inhumanos, incivilizados… por lo que se concluye que la dicotomía centro-periferia es esencial en la obra dusseliana.

Al centro corresponden los ideales y prácticas de dominación europeas (en una primera instancia) y norteamericana en el siglo XX. Tal tarea del centro se conjuga desde muchas aristas: filosofía, política, milicia, religión, sexualidad, producción, educación, alienación.

Gran parte de su obra central fue escrita en los '70, con lo cual se condena tanto el dominio por parte de la OTAN como del bloque soviético. A estos dos "centros" se opone la periferia tercermundista: Asia, África y América Latina.

Para argumentar su propuesta, realiza un recorrido por la fenomenología, la geopolítica, el erotismo, la pedagogía, las ciencias y la dialéctica; proponiendo un pensamiento alternativo, basado en nuestra "otredad" en tanto periferia, afirmando un no-ser frente al ser (en tanto negación de lo que represente valores centrales) destacado por el centro.

Se realizará en el presente trabajo un recorrido por algunos aspectos centrales de su propuesta de una "Filosofía de la liberación", latinoamericana, exterior, emancipativa, integradora de los oprimidos. A tal efecto se revisan los conceptos de exterioridad, libertad, pulsión de alteridad, alienación, epifanía, pueblo, entre otros. Creemos que la temática planteada por Dussel constituye una herramienta invaluable a la hora de analizar la situación presente en nuestro continente.

II Filosofía de la liberación

1. Exterioridad, situación humana

La exterioridad es una propiedad fundante del ser humano. Todo ente pertenece a un sistema, no vale por sí. Si bien existe la posibilidad de tratar a otros hombres como si fueran entes (el trabajador como una maquinaria, el oficinista como extensión del aparato administrativo, etc.), lo cierto es que los otros nos interpelan, salen a nuestro encuentro desde su propia libertad, desde su mundo de sentido; mundo que, si bien en parte es compartido, en parte es individual y es condición de posibilidad para la libertad humana.

Los seres humanos nacemos en un mundo y nos constituímos en él, pero a la vez le damos sentido y proyectamos. En el aproximarse de los hombres (relación de proximidad) se enfrentan vivencias diferentes, puntos de vista, significaciones.

Esta exterioridad se encuentra más allá de los sistemas, del mundo, del ser. De allí la diferencia fundamental con las filosofías del centro en donde el ser ocupa el lugar central.[2]

---

1 UCES - UBA. E-mail: bishopmail@gmail.com

2 "Si realidad es la constitución sustantiva e independiente de una cosa, su esencia, el hombre es lo propiamente real, más real que la totalidad cósmica de los astros y los seres vivientes, que forman entre ellos la sustantividad físico-astronómica y la botánico-zoológica, sin real exterioridad de una para con la otra. Sólo el libre, cada hombre, es una totalidad autosubstantiva, autónoma, otra: exterioridad

El otro ocupa el lugar paradójico de la nada, del no-ser. No es porque no es un ente, no es cuantificable, no es medible, no es reductible a un sistema.

Gracias a esta nada es que poseemos libertad, y con la cual se puede interpelar a la totalidad. Esto no quita que, al actuar bajo un sistema, pierda parte de su libertad (por ej. en el trabajo, estudio, etc.). Esta libertad no debe entenderse en sentido absoluto entonces.

Dussel analoga esta exterioridad con una trascendentalidad interior, es decir, que el hombre, aún siendo parte de un sistema, del mundo, posee libertad y singularidad, no siendo un ente más entre otros.

En las filosofías del centro el ser es el fundamento, y lo que se presenta como diferente carece de ser. Así, los que no eran ciudadanos de la polis carecían de ser, ser en tanto "hombre". Así también se opone "ser racional" a "bárbaro", entre otros ejemplos.

En la sociedad capitalista, el otro es el pobre, el que nada posee, el que interpela desde su mundo con un "tengo hambre".

La sola presencia del pobre pone en evidencia la falla del sistema capitalista, y la falta de buena conciencia del opresor.

Los derechos del pobre no provienen del sistema, de las leyes, de la economía; sino de su propia naturaleza en tanto otro humano, libre, metafísicamente sostenido fuera de la ontología y de la óntica.

2. Libertad

Dussel define como libertad la incondicionalidad del otro respecto al centro de mi mundo. En tal sentido, el otro, en tanto centro de su mundo, es fuente de lo inesperado, lo desconocido, lo inédito de mi mundo, mi sistema propio. En tanto hombres y en tanto otros, somos libres; ahora bien, en tanto partes de un sistema funcional (trabajo, escuela, instituciones) somos entes funcionales al mismo, por lo tanto dejamos de ser otros, libres. La característica del ser otro es la interpelación, el cara a cara exterior a la totalidad; esta exterioridad permite lo impredecible de toda conducta humana.

Como lo otro se define por su exterioridad al sistema, en lugar de pertenecer al ser se corresponde con la nada, el no-ser. Como ejemplos cita al no-ser de los bárbaros, los aborígenes, la mujer avasallada por el machismo, el trabajador acallado por el capital. Ahora bien, esta nada es fuente de creatividad, de novedad, de nuevos sistemas metafísicos a producir, de nuevas concepciones del mundo, y, claro está, de toda libertad.[3]

3. Diferencia entre ontología y metafísica. Pulsión de alteridad.

Dussel define como ontología al pensamiento sobre el ser, propio del europeísmo dominador. Tal afirmación del ser, en tanto totalidad, no permite la integración de una alteridad ajena al sistema. "El ser es, el no ser no es", señalaba Parménides, siendo un indicio claro de este pensar la ontología.

Ahora bien, Dussel afirma una exterioridad, según ya se ha visto. Tal exterioridad es ajena a la ontología, pero no por ello deja de ser estudiada: se aborda desde la metafísica encuadrada dentro de su propuesta de filosofía de la liberación. Aquí se piensa al mundo desde una exterioridad alterativa del otro. "Nosotros, en cambio, negamos el mismo ser y su utopía, en nombre no de una utopía futura sino de una utopía presente: los pueblos periféricos, las clases oprimidas, la mujer y el hijo" (Dussel, 1979, pág. 65).

Entre la ontología inherente a un sistema y la metafísica de lo otro existe una tensión, que, lanzada hacia la exterioridad del otro se denomina "pulsión de alteridad". La metafísica se encuentra presente, entonces, en la fe del cara a cara y en dicha pulsión de alteridad; esta pulsión permite reformar el orden de cualquier totalidad, sistema.[4]

---

metafísica, realidad realísima más allá del mundo y el ser". Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1979, pág. 5

3 "Desde el otro como otro, el pobre, libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad como nada (como incultura, analfabetismo, barbarie), como lo nulo, es como surge en la historia lo nuevo. Por ello todo sistema futuro realmente resultante den una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica: semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinta." Ibid, pág. 62.

4 Metafísica es saber pensar el trabajador no-objetivado todavía en su producto o ya expulsado (pauper) como el "más allá" del ser del

4. Alienación

La totalidad del pensamiento central tiende a querer perpetuarse, a ser universalmente válida, eterna, fuera del tiempo y del espacio.

Lo otro, lo diferente, se presenta como peligroso, capaz de amenazar la totalidad, de allí que se busque acallarlo.

Esta ontología totalizadora central indica claras diferencias entre lo que es y lo que no: "el ser es, el no ser, no es" afirmaba Parménides. Pero esta distinción, en el terreno de lo humano, da lugar a mantener el *status quo*, los intereses de clases, ideologías dominantes.[5]

Alienación, entonces, es este proceso de asimilar la exterioridad del otro dentro de una totalización; erradicar el mundo ajeno en pos del propio; sistematizar la alteridad. En definitiva, negar al otro en tanto otro.

Ahora bien, para el autor, la alienación se juega más que nada en la *póiesis*, en las relaciones de producción. Cuando el producto del trabajo propio es tomado por otro dominador, nos encontramos ante un sistema injusto y opresor, negador de la alteridad. Si bien en la *praxis* (relación entre los hombres) se da alienación, se efectiviza en la póiesis, en el trabajo.

La propiedad privada de los medios de producción es la contrapartida de la alienación. En la *praxis*, la dominación del otro se realiza bajo diversos métodos: propaganda, guerras, tortura, represión.[6]

5. Pueblo

El otro político no reconocido por el centro es el pueblo, el oprimido, el exterior.

Estos otros son funcionales a la estructura total política, cumpliendo labores insalubres, mal pagas, perdiendo su dignidad.

Aquí es donde el pueblo oprimido, desde su exterioridad, puede generar cambios en el sistema totalizador, basados en su propia historia, en sus tradiciones olvidadas y reprimidas por el centro dominador.[7]

En el contexto internacional, el otro político olvidado es Asia, América Latina y África. A su vez, el pueblo son los oprimidos y no la burguesía nacional dominante: el campesino, el aborígen, las tribus, peones de campo, etc., rechazados desde el imperialismo de los países centrales y desde las grandes metrópolis de sus países.

Dussel diferencia entre revolución y liberación. La primera implica una repetición, bajo distintos amos, del mismo sistema totalizador. Liberación, en cambio, implica un orden nuevo apoyado en la cultura popular desde la exterioridad.[8]

6. Económica

Para Dussel la económica es la rama de la filosofía que aborda la relación entre los hombres mediada por el trabajo sobre la naturaleza y a través de los artefactos creados. La tesis fundamental es que

---

capital, como la posible -y ya real en el pueblo- "asociación de hombres libres". Ibid., pág. 65.

5 "La conquista de América Latina, la esclavitud del África y su colonización al igual que la del Asia, es la expansión dialéctica dominadora de 'lo mismo', que asesina 'al otro' y lo totaliza en 'lo mismo'". Ibid, pág. 69.

6 "La *praxis* de dominación es la acción perversa. Es la afirmación práctica de la totalidad y su proyecto; es la realización óntica del ser, su efectuación alienante. El señor ejerce su poder actual sobre el siervo por medio del obrar opresor. Es la mediación del sistema como formación social y por medio de la cual su estructura resiste y persiste". Ibid, pág. 72.

7 "El pueblo es exterior y anterior al capitalismo, p.e. en cuanto masas empobrecidas por la disolución de sus modos de apropiación antiguos; es exterior en el presente por una economía "sumergida" y oculta de subsistencia –de lo contrario hace tiempo que hubiera muerto de hambre-. Son los pobres que no pueden ser subsumidos por el capital: "fantasmas de otro reino" -como decía Marx-". Ibid. Pág. 90.

8 "El proyecto de liberación, el ser futuro (no-ser en el actual sistema), es el fundamento (abismal, caótico o anárquico para el sistema vigente) analógico hacia el cual la *praxis* liberadora se lanza vehemente, ansiosa, totalmente. Cuando el soldado traidor estaba por clavar su bayoneta en el vientre de Lumumba, éste exclamó -"¡Todo sea por la liberación del pueblo africano!"-. Su vida era poco como ofrenda y culto del proyecto de una patria nueva. Su *praxis* suprema era su propia muerte. Su sangre fecunda el nacimiento de una nueva África. Por ello, su *praxis* subversiva era ética; su proyecto destructivo de lo antiguo y muerto era metafísico". Ibid, pág. 98.

toda producción, intercambio se realiza por y para alguien "alguien regala, vende, compra, roba… algo a alguien" (Dussel, 1979, pág. 166).

La económica es intersección entre el ámbito práctico (política, erótica, pedagógica, antifetichismo) y la *póiesis* (semiótica, tecnología, diseño, etc.). Asimismo, se estudian los sistemas económicos en tanto formas de producción, medios de intercambio, y, en cuanto a la crítica desde la filosofía de la liberación, la alienación del otro (trabajador periférico).

Para Dussel, la economía es inherente a la vida humana, desde sus orígenes en el paleolítico: no pudimos haber sobrevivido como especie sin una relación de intercambio con los otros del clan, tribu o grupo. Con el correr histórico, los medios de intercambio y producción fueron modificándose, siendo un hito importante la especialización de castas guerreras (pasaje de cazar animales para comer a cazar hombres) en donde la economía se sostiene con nuevos ámbitos: haciendo trabajar la naturaleza a otros, siendo un amo dueño de la vida del trabajador (esclavitud), bien cobrando tributos (caso del feudalismo). Si bien existen múltiples matices a partir de aquí, gran parte de la economía del centro responde a estas dos posiblidades.

En la actualidad, se arriba al sistema económico capitalista. En él se valora la producción en tanto multiplicación de la ganancia, y aquí acontecen dos factores: por un lado, según el análisis marxiano, la clase trabajadora genera un plus de trabajo que es apropiado por la clase burguesa; por otro lado, en la actualidad, el plusvalor se genera en los países periféricos al centro dominante (siendo el centro Estados Unidos, Europa, la OTAN; y la periferia América Latina, África y gran parte de Asia).[9]

Para Dussel, el fundamento último de toda economía, de toda mercancía, producto, es el trabajo humano. Desde el trabajo debe pensarse toda posterior implicación económica. El trabajo funda al ente con valor de uso y valor de cambio, de allí debe partirse pues. Ahora bien, la economía se encuentra íntimamente ligada a los procesos políticos, tecnológicos, ambientales, culturales, etc. Siendo condicionada por ellos y a su vez condicionante.

En el caso de las economías de la periferia, conviven a la vez el capitalismo (transnacional y nacional), trabajo esclavo, regionalismos feudales…

Dussel defiende, como en otras partes ya tematizadas de su obra, una económica de la exterioridad, periférica, del pobre que no es parte del sistema porque, para sustentarse, debe necesariamente alejarlo (ejército de hambre).[10]

Por otro lado, el trabajador es el eje de la cuestión: es parte ineludible del sistema totalizador capitalista, pero no constituye en sí un valor (ni de uso, ni de cambio) dado que es el productor de tal valor. El trabajador es, pues, una exterioridad al sistema, y desde el cual se puede desenvolver una "anaeconomía".

Dussel propone entonces una economía de la liberación, dado que toda alienación (erótica, pedagógica, política…) surge en primer lugar de la alienación económica, del trabajo alienado. Para tal menester deben valorarse los medios de producción autóctonos, de los propios oprimidos, en donde se evalúe qué tecnología del centro usarse y cual descartarse por inútil (por ser mero valor de cambio artificial de un *status* del centro), siendo que esto deriva en un socialismo de clases populares; en el capitalismo, en cambio, el hombre es lobo del hombre.[11]

Se denota aquí la falacia de la "libre oferta y demanda en el mercado", dado que las condiciones iniciales no son iguales para todos; el origen de la ganancia no es la libre oferta, sino el plus de trabajo.

---

9 "Los países más desarrollados centrales logran "ganancia extraordinaria" (*extra-profit*) en la venta de sus productos; mientras que los países menos desarrollados periféricos "transfieren plusvalía" (*surplus value transfer*) al vender los suyos".Ibid, pág. 175.

10 "[…] siempre hay exterioridad económica, porque hay distintas estructuras (entre indígenas, africanos, asiáticos, masas populares), distintos procedimientos de cambio, distinta significación (el valor de cambio es símbolo cultural o un signo de *status*) del producto, porque, simplemente, hay exterioridad cultural". Ibid, pág. 172.

11 "[…]una vez que algunos poseen todo y el resto nada, se decreta la libertad económica de producción, venta, compra, publicidad: la *competition*. Es evidente que el lobo grande se come al chico, según la definición de Hobbes". Ibid, pág. 178.

La nueva económica liberadora, económica periférica se centra en el servicio al otro (intercambio con otros, dar algo a alguien), pero sin tergiversaciones ni explotaciones. Si bien el autor reconoce lo utópico de la cuestión, dado que nunca habrá, por definición, una totalización de la exterioridad, no deja de ser un camino a seguir.[12]

7. Liberación

Estrictamente hablando, lo dicho sirve de fundamento para la propuesta de liberación dusseliana, la epifanía.

Epifanía es la revelación del otro, la cual no es mero fenómeno sino antes bien epifenómeno. Se encuentra representada en la metafísica, en lo más allá del ente, del ser (recordemos que la óntica se ocupa de los fenómenos).[13]

La liberación, a nivel ético, implica una escucha del otro en tanto otro, no para totalizarlo, sino por respeto a su alteridad. Alguien puede tener conciencia moral, respetar las leyes de su sistema, pero no por eso se tiene conciencia ética.

Ahora, para poder respetar al otro en tanto otro, más allá de toda regla moral del sistema, hay que ser consciente y escéptico respecto al mismo.

La responsabilidad es otra cuestión importante: ser responsable ante el grito de dolor del otro desamparado, excluido del sistema.[14]

La liberación implica un atravesamiento del sistema, una ruptura en el mismo, pues es una actividad sustentada desde lo metafísico (exterioridad) hacia lo ontológico (sistema). Es también una operación combinada de *praxis* y *póiesis*, en donde cambian las relaciones hombre a hombre y hombre-cosas; pues la actividad liberadora implica poner mecanismos en juego para responsabilizarse por el pobre, no de mera palabra, sino de hecho; no desde el sistema donde se reproduce la dominación, sino desde la exterioridad, la periferia.

Este poner en juego lo exterior da lugar a la innovación, creatividad, frescura de un orden nuevo. Todo ethos liberador se funda pues en la conmiseración.[15]

III Conclusiones

La propuesta de una "filosofía de la periferia" brinda herramientas para pensar nuestra situación regional. Con las sucesivas revoluciones industriales y el consecuente ascenso del capitalismo, asistimos a nuevas formas de dominación: de la esclavitud a la colonización mediante fuerzas políticas, religiosas, ideológicas y militares; para luego enfrentarnos con nuevos métodos neocolonizadores a partir de la irrupción en países periféricos de multinacionales, métodos de publicidad, creación de necesidades ficticias que causan mayores problemas que soluciones.

Se destaca en Dussel su análisis económico, criticando al capitalismo del centro, en donde se valora la producción en tanto multiplicación de la ganancia, y aquí acontecen dos factores: por un

12 "[…] el servicio justo, la mediación realizativa del otro, la innovación técnica, tecnológica para el otro, para su crecimiento, desarrollo, felicidad […] La liberación no sólo supone un proyecto y un entusiasmo, sino las mediaciones planificadas, fabricadas, viables, tecnológicamente eficaces". Ibid, pág. 179.

13 "La liberación no es una acción fenoménica, intrasistémica; la liberación es la *praxis* que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica total a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto". Ib.id, pág. 76

14 "[…] Lo cierto es que el que posee la pulsión de alteridad o amor al orden nuevo en el cual el pobre y oprimido pueda habitar en la justicia, se transforma, aún contra su voluntad, en el principio activo de la destrucción del orden antiguo. El oprimido como oprimido (pero que tiene alguna conciencia de la positividad de su exterioridad) y el que se juega por él, en cuanto anhelan el orden nuevo y tienen una activa responsabilidad, al menos, al no apoyar ya los fundamentos del orden vigente, dan mala conciencia a los dominadores, impiden absoluta firmeza al buen funcionamiento de las partes". Ibid, pág. 79.

15 "[…] Descubrir al otro como otro y ponerse-junto-a (con-) su miseria, vivir como propia la desproporción de ser libre y sufrir su esclavitud; ser distinto y alguien, y al mismo tiempo ser sólo una parte diferente interna; dolerse con el dolor de dicha escisión es la posición primera del éthos liberador. No es la amistad, ni la fraternidad (de los iguales), sino el amor a los oprimidos en razón de su real dignidad como exterioridad". Ibid, pág. 83.

lado, según el análisis marxiano, la clase trabajadora genera un plus de trabajo que es apropiado por la clase burguesa; por otro lado, en la actualidad, el plusvalor se genera en los países periféricos al centro dominante (siendo el centro Estados Unidos, Europa, la OTAN; y la periferia América Latina, África y gran parte de Asia). Para Dussel, el fundamento último de toda economía, de toda mercancía, producto, es el trabajo humano. Desde el trabajo debe pensarse toda posterior implicación económica. El trabajo funda al ente con valor de uso y valor de cambio, de allí debe partirse pues. Ahora bien, la economía se encuentra íntimamente ligada a los procesos políticos, tecnológicos, ambientales, culturales, etc. Siendo condicionada por ellos y a su vez condicionante. En el caso de las economías de la periferia, conviven a la vez el capitalismo (transnacional y nacional), el trabajo esclavo, los regionalismos feudales… Dussel defiende, entonces, una económica de la exterioridad, periférica, del pobre que no es parte del sistema porque, para sustentarse, debe necesariamente alejarlo (ejército de hambre).

La nuevas integraciones latinoamericanas (UNASUR y MERCOSUR), la asunción de gobiernos progresistas, el juicio a represores de dictaduras en todo el continente, el rechazo a acuerdos unilaterales con EE.UU., la mejora de condiciones de vida de las clases empobrecidas según reportes del Banco Mundial, entre otros aspectos, son signos que demuestran un cambio en los tiempos de la historia, en donde la periferia comienza a tener protagonismo. Ahora bien, esto se conjuga con una profunda crisis del modelo hegemónico globalizador, en donde los países centrales enfrentan serios inconvenientes económicos por insistir en salvar a un sistema financiero que beneficia a unos pocos en detrimento de muchos (y estos muchos, paradójicamente, no son los países periféricos de antaño, sino el propio pueblo de estos países centrales).

Se concluye, entonces, que lo trabajado por Enrique Dussel es de importancia a la hora de re-pensar nuestra identidad, y a la hora de dejar de compararnos con países centrales que, hoy por hoy, no se sabe a ciencia cierta en qué consiste su actual "centralidad". Su noción de "pulsión de alteridad" nos parece adecuada a la hora de pensar en estrategias políticas que permitan reconocer las identidades regionales, sus tradiciones, cultura, estilos de vida y a tomar distancia de políticas opresoras de un "centro", sea foráneo, sea a nivel nacional.

Bibliografía

Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1979

-----, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001

-----, *Lecciones de introducción a la filosofía de antropología filosófica*, Inédito, Mendoza, 1968

-----, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007

-----, *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974

Despertar de la conciencia: educación, praxis y libertad. Un encuentro entre sujetos interlocutores

Jeannette Escalera Bourillon[1]

En el libro *La educación como práctica de la libertad*, de Paulo Freire, se lee que la tarea de educar: "…sólo será auténticamente humanista en la medida en que procure la integración del individuo a su realidad nacional, en la medida en que le pierda miedo a la libertad, en la medida de que pueda crear en el educando un proceso de recreación, de búsqueda, de independencia y, a la vez de solidaridad".[2]

El diálogo implica: "la responsabilidad social y política del hombre. Implica un mínimo de conciencia transitiva, que no se desarrolla bajo las condiciones ofrecidas por el gran dominio".[3]

Para Freire, existen tres tipos de conciencia: a) la conciencia intransitiva o mágica, b) la conciencia transitiva e ingenua, simplista y superficial y c) la conciencia crítica.

En la primera, el ser humano de conciencia mágica encuentra muy limitada su comprensión sobre el mundo, sobre los hechos, todo lo capta de manera pasiva y todo lo acepta sin reflexión, ella es propia de las sociedades cerradas, todo lo deciden las élites sin vínculo de las masas.

En la segunda, el hombre de conciencia transitiva e ingenua tiene necesidad de la cultura, pero se cree superior a los hechos, se cree libre para entenderlos, es simplista, gregario y polemista, pero no dialoga, en lugar de ello desarrolla una conciencia fanática y autoritaria con propensión a la irracionalidad.

En la tercera, la conciencia crítica, se da la apertura al diálogo y a la demanda de libertad, quien tiene conciencia crítica profundiza e interpreta los problemas, acepta lo nuevo y lo viejo en relación a su validez, a su argumentación y a la seriedad que lo constituye, admite la censura y la crítica, busca el conocimiento de las cosas y los hechos, analiza las preocupaciones propias de su tiempo y se compromete a la elaboración del futuro desde una conciencia histórica real.

A partir de Freire podemos analizar la conciencia de quienes nos gobiernan, podemos percibir esa conciencia, muchas veces fanática y autoritaria, vulnerable a la irracionalidad, simplista y ajena a la comprensión del diálogo, esa que embriaga el ego, que no comprende, muchas veces, lo que significa comunicación.

Freire nos explica que es difícil establecer el diálogo con la estructura del gran dominio, con el tipo de economía que lo caracteriza, marcadamente autárquico. "El diálogo implica una mentalidad que no florece en áreas cerradas y autárquicas. Éstas por el contrario constituyen un clima ideal para el antidiálogo. Para la verticalidad de imposiciones, para robustecer a los señores, para el mandonismo".[4]

Freire murió en 1997, pero percibía que si no hay diálogo no hay entendimiento y si no hay entendimiento, no hay libertad, que: "En las relaciones humanas del gran dominio, la distancia social existente no permite el diálogo. Éste por el contrario se da en áreas abiertas, donde el hombre desarrolla su sentido de participación en la vida común".[5] Donde las personas se manifiestan, padecen, se inconforman ante las arbitrariedades de la autocracia. Donde los murmullos cobran una fuerza inmensa y el mutismo se transforma en ecos.

Tenía claro que los seres humanos comprenden sin necesidad de alguna teoría antropológica, metafísica, epistemológica y demás, que uno no es lo que es para siempre; que hay una tarea en cada uno

1 Universidad Pedagógica Nacional. E-mail: jeanesbou@yahoo.com

2 Barreiro, Julio. "Educación y concienciación" en: Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*. México, Siglo xxi, 1992, p. 14.

3 Freire, Paulo. Op. cit., p. 64.

4 Ibid., p. 63.

5 Ibid., p. 64.

de nosotros, que hay algo que hacer y caminos que tomar, y que no podemos quedarnos ahí sin decidir. La vida es una empresa compleja, que sin componente ético representa la mayor de las pobrezas, y en esa capacidad para optar, valorar y decidir es donde se halla nuestra libertad. Una de las garantías -por cierto- claramente expresadas en el Artículo Tercero de la *Carta Magna* mexicana.

Pienso, motivada por establecer un diálogo con Freire, que para lograr un mínimo de conciencia transitiva y ascender a la conciencia crítica, es necesario procurar la enseñanza de la filosofía, la reflexión filosófica, tomada como cuidado del alma. Filosofar significa, para mí, afrontar con los ojos abiertos el propio destino y plantearse claramente los problemas que resultan de la justa relación consigo mismo, con los demás hombres y con el mundo; no significa sólo elaborar conceptos o idear sistemas, sino elegir, decidir, empeñarse, apasionarse, vivir y ser uno mismo.

En este escrito, he tratado de entretejer un fragmento de la historia de mi vida pasada con un fragmento de mi realidad presente para despertar en mi conciencia el conocimiento de que "la educación es un acto de amor, por tanto un acto de valor. No puede temer el debate, el análisis de la realidad; no puede huir de la discusión creadora, bajo pena de ser una farsa".[6]

Continuaré con una narrativa poco ortodoxa, que quizás sorprenda a los interlocutores, pero, según mí parecer, ejemplifica el paso de una conciencia transitiva al de una conciencia crítica. Pues, el primer paso pedagógico de un proceso consiste en situar al individuo en la lectura de su propia realidad, más que en la lectura de los libros: "Leer el mundo es un acto anterior a la lectura de la palabra. La enseñanza de la lectura y de la escritura de la palabra a la que falte el ejercicio crítico de la lectura y la relectura del mundo es científica, política y pedagógicamente manca".[7]

Cuando Paulo Freire nació, en 1921, mi abuela apenas tenía catorce años, ella vivía en un pueblo situado en Jicaltepec, Veracruz, pertenecía a una familia de franceses que desde años antes se habían ubicado en México, junto con otros que llegaron allí. A mi abuela le tocó padecer los percances de la Revolución Mexicana. En ese entonces, ella apenas sabía leer y escribir en francés y con muchos trabajos hablaba español, y debido al terror que había causado la lucha armada, los saqueos, los atracos, las violaciones, los secuestros y a los reclutamientos propios de aquella guerra, los muchachos de esas regiones rurales no podían asistir a la escuela, menos si eran mujeres, y peor siendo extranjeras. Pero, para 1921, México ya se encontraba en una supuesta paz, con una Constitución Política promulgada en 1917, en donde se reconocían teóricamente las garantías sociales y los derechos laborales colectivos. Mi abuela vivía en un país en donde la economía mexicana se encontraba en manos extranjeras, fruto de las concesiones que, años atrás, Porfirio Díaz había proporcionado a los inversionistas extranjeros. En México habían invertido ingleses, franceses, belgas, pero, sobre todo, norteamericanos.

Paulo Freire nace en Pernambuco, un estado brasileño, colindante con el Océano Atlántico, que basa su economía en la agricultura, principalmente siembran caña de azúcar; fue hijo de una familia humilde en plena República Vieja. Recordemos que la era republicana en Brasil tuvo su inicio en 1889, la República fue proclamada en ese año por el mariscal Deodoro da Fonseca; no olvidemos que la primera constitución de la época republicana se promulga en 1891. Al periodo de la República Vieja también se le conoce como República de las Oligarquías, y fue marcado por sus gobiernos vinculados al sector agrario, quienes se alternaban el poder sin dar más opción que la propia. Su ruptura provocó la Revolución de 1930. Así que a Freire, lo mismo que a mi abuela, les toca vivir, aunque en distintos países, los infortunios y contrariedades que provocan las revoluciones. Pero, quizá, estas situaciones de tanta confusión y contrariedad los obligaron a despertar, y a remover en el interior de sus conciencias la idea clara de que la vida no es vida si no se lucha por alcanzar la libertad.

Freire y mi abuela conocieron el hambre y la pobreza, a ambos, en distintos países, les toca vivir la depresión de 1929, año en que nace mi padre, quien muchos años después se casaría con la hija de mi abuela, o sea, con mi madre.

6 Ibid., p. 92.

7 Freire, Paulo. *Pedagogía de la esperanza*. México, Siglo XXI, 1993, p. 75.

Pienso yo que los estragos de aquella época tan amarga y difícil avivaron en Freire el deseo de preocuparse por los pobres, y le ayudaron a conformar en su mente una nueva y distinta alternativa educativa. Se sabe que estudió derecho, filosofía y psicología del lenguaje en la Universidad de Recife, y que se matriculó en 1943 como abogado.

Mi abuela, sólo aprendió en su casa lo que sus padres le enseñaron, supo leer y escribir, cocer, bordar, tejer y remendar, también aprendió los guisos y postres estilo francés, y a ser una buena madre y una buena esposa, lo que debían de saber las mujeres de aquel tiempo; pero, desgraciadamente, muy joven quedó viuda, con cuatro hijos pequeños, así, en plena recesión, tuvo que trasladarse a la ciudad de México, a trabajar como sirvienta.

Mi abuelo había invertido todo su dinero en acciones de petróleos de una compañía francesa, y en 1938, cuando mi madre tenía cinco años, el presidente Lázaro Cárdenas procedió a nacionalizar las empresas petroleras, el 18 de marzo, lo que afectó las acciones de mi abuelo. Los gobiernos estadounidense e inglés intimidaron al país con un bloqueo económico que incluía la amenaza de invadir el territorio mexicano. Las acciones de mi abuelo bajaban y bajaban de precio, de tal suerte que se vio en bancarrota y comenzó a enfermar. Pronto decidió viajar a la capital para resolver sus problemas, ya que Lázaro Cárdenas anunciaba que pagaría a las compañías lo expropiado, pero mi abuelo no alcanzó a llegar a la ciudad de México porque la muerte lo sorprendió en el camino, y mi abuela, que no estaba bien enterada de los negocios ni de qué hacer con las acciones, ni había sido educada para comprender cómo sortear tal situación, quedó viuda y sumida en la pobreza. Así, mi abuela vivía los trastornos de una buena decisión del gobierno de Cárdenas para la mayoría de los mexicanos, pero no para los inversionistas franceses. Decisión que, aún ahora, setenta y cinco años más tarde, es cuestionada por grupos parlamentarios que desearían dar mayor injerencia sobre el petróleo a empresas extranjeras.

Volviendo Freire, recordemos que para él, la tarea de educar sólo será humanista si procura la integración del individuo a su a su realidad nacional, le pierda el miedo a la libertad y busque hacer de él un ser creativo y recreativo, independiente y solidario.[8]

En Brasil, en 1946, el joven Freire era nombrado Director del Departamento de Educación y Cultura del Servicio Social en Pernambuco. Durante su gestión aprecia mejor la pobreza en la que viven sus conciudadanos y se da cuenta de que para poder votar en las elecciones presidenciales brasileñas era requisito indispensable que los votantes supieran leer y escribir, y que muchos de sus paisanos no sabían hacerlo, por lo que empieza a desarrollar un método propio, no ortodoxo, creado para la sociedad brasileña: "sociedad que es intensamente cambiante y dramáticamente contradictoria; sociedad en 'nacimiento' que presentaba violentos encuentros con un tiempo que se desvanecía con sus valores, con sus peculiares formas de ser y que 'pretendía' continuarse en otro que estaba por venir, buscando configurarse".[9]

No olvidemos que nuestro filósofo piensa que "el hombre es un ser de relaciones y no sólo de contactos, no sólo está en el mundo sino con el mundo".[10] y que existe en la medida que establece relaciones con el mundo, en la medida en que da respuesta a los desafíos que se le presentan.

"El hombre existe -*existere*- en el tiempo. Está dentro. Está fuera. Hereda. Incorpora. Modifica. Porque no está preso en un tiempo reducido, en un hoy permanente que lo abruma. Emerge de él. Se moja en él. Se hace temporal".[11] Por eso, cuando pienso en mi abuela, extiendo mi tiempo reducido hasta su tiempo, e incorporo en su tiempo el lugar de otro, el de Freire, que vivió en el mismo tiempo, y modificó así mi tiempo; me sumerjo y cobro conciencia de mi mundo al brincar a mi pasado, al pasado que vivieron mis abuelos.

Para Freire: "Una época histórica representa, así, una serie de aspiraciones, de deseos, de valores, en búsqueda de su plenitud".[12] Quien la vive, no debe quedarse quieto sólo contemplando como un

8 Barreiro, *Op. cit.*, p. 14.

9 *Cfr.*, Freire, *La educación… Op. cit.*, p. 25.

10 Ibid., p. 28.

11 Ibid., p. 30.

12 Ibid., p. 34.

espectador sin la capacidad de vislumbrar su propia tragedia, de captar críticamente sus temas, tiene la responsabilidad de inferir, de arrastrarse en el juego de sus propios cambios, de enredarse en su significado dramático.

"Por eso es que el momento del tránsito pertenece más al mañana, al nuevo tiempo, que al viejo. Y es que tiene algo en él que no es de él, en cuanto puede ser del mañana".[13] El punto de partida fue aquella sociedad cerrada en la que vivió mi abuela, aquella que se extendía por toda Latinoamérica y que llegaba hasta Brasil, aquella que se enredaba en las trincheras y tomaba conciencia de que era necesario liberarse de algo, de su tiempo tal vez, de sus opresiones y alienaciones. El punto de partida se vive cuando uno toma conciencia de su pasado y deja de dormir para transitar en el despertar de la conciencia. Y se da cuenta de que vive en un presente que debe ser modificado, transformado. El punto de partida es darse cuenta que, como ya se mencionó: "la educación es un acto de amor, por tanto un acto de valor. No puede temer el debate, el análisis de la realidad; no puede huir de la discusión creadora, bajo pena de ser una farsa".[14]

Desde esta perspectiva es que la historia deja de ser un factor meramente incidental. A diferencia de las pedagogías funcionales, ahistóricas, la naturaleza de la Pedagogía Crítica devendrá necesariamente en una teoría articulada a una praxis social.

En conclusión, el diálogo, como fenómeno humano, nos revela la palabra, y en el análisis del mismo, la palabra nos sorprende en dos dimensiones -acción y reflexión-, unión inquebrantable, y por ende en praxis. El educando al hacerse consciente de su mundo, de su historia, se hace consciente de sí mismo, desde la vivencia de su propia reflexión y la de sus antepasados.

Esta articulación entre la teoría y la praxis histórica-social posibilita a la Pedagogía llevar a cabo una comprensión más amplia de la realidad. Esta naturaleza práctica de la Pedagogía Crítica no puede negarse, ya que parte de ésta, y a ésta se dirige. Desde esta perspectiva teórica, el pedagogo no se enfrenta a un horizonte establecido de hechos; sino que, éstos adquieren significado en función de la interacción social e histórica con él mismo y con sus interlocutores.

Bibliografía

Barreiro Julio. "Educación y concienciación" en: Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*. 1992, México, Siglo XXI.

Freire, Paulo. 1992, *La educación como práctica de la libertad*. México, Siglo XXI.

-----. 1993, *Pedagogía de la esperanza*. México, Siglo XXI.

13 Ibid., p. 39.

14 Ibid., p. 92.

La herencia jesuítica en las juntas de Mayo y Julio de 1810 y 1816

Julián Giglio[1]

El presente artículo pretende ser una manifestación de sentido y programa de trabajo del proyecto de investigación a ser llevado a cabo sobre el conjunto de 3 sexenios que separan los años de la Revolución de Mayo de 1810 y la Declaración de Independencia de Julio de 1816, y sus dos aniversarios centenarios (1910-1916 y 2010-2016).

En particular y teniendo en cuenta otros estudios de quien suscribe, centrados en analizar el pensamiento económico en la Baja Edad Media, la idea es trabajar la configuración de un conjunto de ideas filosófico políticas en ese período, y en particular la relevancia de la formación de los personajes que lo transitaron en sus diferentes momentos claves.

El somero repaso de algunos de los nombres y sus *curricula vitarum* pone de manifiesto una consistente confluencia en sus formaciones primarias, en las que resalta fuertemente la impronta jesuítica.

El Presidente de la Junta de Mayo, Cornelio Saavedra, así como los Vocales Juan José Castelli, Manuel Belgrano, así como el Secretario Mariano Moreno habían cursado sus estudios secundarios en el Real Colegio de San Carlos, actual Colegio Nacional de Buenos Aires. Así mismo, Juan José Passo había hecho lo propio en el Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat en Córdoba.

Si bien los recorridos intelectuales son dispares, algunos de los nombres de establecimientos educativos que aparecen con más frecuencia en la formación de los personajes de mayor relevancia para Mayo de 1810 son los siguientes: (A) Formación secundaria: (I) Real Colegio de San Carlos; (II) Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat; (B) Formación universitaria: (I) Universidad de Salamanca; (II) Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca; (III) Universidad de Córdoba.

Si bien con posterioridad a la Guerra de Sucesión y la Paz de Utrecht y la asunción de la Casa de Borbón se terminó expulsando a la Compañía de Jesús, todas estas instituciones educativas tuvieron orígenes jesuíticos. Uno de los puntos a estudiar es la reformulación o no de Programas de estudio, así como la nómina de profesores.

En lo que respecta al conjunto de diputados para el Congreso de la Independencia del 9 de Julio de 1816, las correspondencias respecto de sus lugares de formación académica secundaria y universitaria sería la siguiente.

Diputados por Buenos Aires:

- Juan José Passo: como se dijo, estudio en el Colegio Monserrat y luego en la Universidad de Córdoba.
- Antonio Saenz: Colegio de San Carlos y Universidad de Chuquisaca.
- Pedro Medrano: Colegio Monserrat y Universidad de Chuquisaca.
- Fray Cayetano Rodriguez: Colegio del Convento de los Padres Franciscanos y Universidad de Córdoba.
- José Darregueira: Colegio de San Carlos y Universidad de Chuquisaca.
- Tomás Manuel de Anchorena: Colegio de San Carlos y Universidad de Chuquisaca.
- Esteban Gascón: Colegio de San Carlos y Universidad de Córdoba.

1 USAL. E-mail: thebargeman@gmail.com

Diputados por Tucumán:

- Pedro Miguel Araoz: Colegio de San Carlos y Universidad de Córdoba.
- José Agustín Molina (Renuncia): Córdoba.
- Juan Bautista Paz: Universidad de Chuquisaca.
- José Ignacio Thames: Universidad de Córdoba.

Diputados por San Luis:

- Juan Martín de Pueyrredon (exiliado en San Luis): no termina sus estudios y se traslada a España.

Diputados por San Juan:

- Fray Justo Santa María de Oro.
- Francisco Narciso de Laprida: Colegio de San Carlos y Universidad de San Felipe (Capitanía de Chile).

Diputados por Mendoza:

- Tomás Godoy Cruz: Universidad de San Felipe.
- Juan Agustín Maza: Universidad de San Felipe.

Diputado por Jujuy:

- Teodoro Sanchez de Bustamante: Estudia en Buenos Aires y luego en la Universidad de Chuquisaca.

Diputados por Santiago del Estero:

- Pedro Francisco de Uriarte: estudia en un colegio franciscano, luego en la Universidad de Córdoba.
- Pedro León Gallo: Colegio Monserrat y Universidad de San Carlos (Guatemala).

Diputados por Córdoba:

- Eduardo Pérez Bulnes: Colegio Monserrat y Universidad de Córdoba.
- Jerónimo Salguero de Cabrera y Cabrera.
- Miguel del Corro: Colegio Monserrat y Universidad de San Carlos.

Diputados por Catamarca:

- Manuel Antonio Acevedo: Colegio Monserrat.
- José Antonio Olmos Acevedo (no acepta el cargo).

Diputado por La Rioja:

- Pedro Ignacio de Castro Barros: Estudia en Santiago del Estero, Luego Universidad de Córdoba.

Diputados por Charcas:

- José Mariano Serrano: Universidad de Chuquisaca.
- José Severo Malabia: Universidad de Chuquisaca.

Diputado por Mizque:

- Pedro Ignacio Rivera: Universidad de Chuquisca.

Diputados por Charcas:

- José A. Pacheco de Melo (sacerdote): Seminario de Loreto (Córdoba).

- Juan José Fernandez Campero.

Diputados por Salta:

- Mariano Boedo: Seminario de Loreto y Universidad de Chuquisaca.
- José Ignacio Gorriti: Colegio de Monserrat y Universidad de Chuquisaca.

Una observación primaria sobre este conjunto de datos nos otorga el interesante resultado de que ninguno de los miembros del Congreso de Independencia del 9 de julio de 1816 curso estudios en España. Este dato parece ser una de las diferencias entre ambas Juntas.

Asimismo, cobran gran relevancia sobre todo 2 universidades: Universidad de Córdoba y Universidad de Charcas. Apareciendo la Universidad de San Carlos en Guatemala y la Universidad de San Felipe en la Capitanía General de Chile.

En lo referente a los colegios hay una gran mayoría de Diputados que cursaron sus estudios en el Colegio de Monserrat, seguido por el Colegio de San Carlos.

Es importante resaltar la coincidencia de este conjunto de personas que tuvieron una participación de relevancia mayúscula en la Historia Argentina en establecimientos educativos. Cabe destacar aparte que en este conjunto de establecimientos también pasó el importante pensador independentista Bernardo José de Monteagudo.

Recordemos que Monteagudo participó en la Revolución de Chuquisaca ocurrida el 25 de Mayo de 1809. Aparte de escribir el primer proyecto de Constitución, fue miembro de la Asamblea del año XIII.

Se torna de particular relevancia investigar el ámbito intelectual de formación en el que coincidieron prácticamente la totalidad de los Diputados del Congreso que declara la Independencia en 1816, así como gran parte de los miembros de la Junta de Mayo de 1810.

El estudio de las Ideas y el entramado del marco institucional e intelectual que habilitan una configuración de ideas revolucionarias e independentistas, paro luego a partir de ellas comenzar a indagar en profundidad las particularidades de las propuestas.

Este trabajo como se ha dicho busca ser la manifestación de un proyecto de largo plazo, en el cual se logre comenzar a delinear con mayor precisión en primer lugar estas particularidades, y si existieron determinadas tendencias atribuibles a algún tipo de formación particular de los participantes.

Se trata entonces de un estudio histórico-genético de los valores ético-políticos de una generación de relevancia capital para la Historia Argentina, que como se ve en este breve resumen coincidió en tiempo y espacio en un número limitado de establecimientos educativos.

Socialismo de elite y Socialismo del pueblo: el teoricismo científico de José Ingenieros y realismo ingenuo de Juan B. Justo

Pilar Parot Varela[1]

El surgimiento de la sociología, hacia fines del siglo XIX, y la recepción del marxismo determinaron en gran medida los matices teóricos que revistieron las doctrinas socialistas circulantes dentro del campo intelectual de izquierda, en el proceso de conformación del Partido Socialista. El positivismo, en tanto corriente filosófica que dominó la mayor parte del campo intelectual del siglo XIX y principios del XX, surgió en Europa y luego en América, con el fin de superar el esquema teocrático propio del pensamiento escolástico que aún dominaba la vida cultural. Los intelectuales positivistas consideraron que se necesitaba una visión del mundo menos teleológica y más sustentada en la realidad. Por esta razón, la ciencia se presentó como la herramienta más apropiada para brindar explicaciones del mundo, en detrimento de la metafísica. En Argentina el evolucionismo y el naturalismo definieron dos parámetros centrales de interpretación de la realidad, como consecuencia de la expansión que tuvo la doctrina de Herbert Spencer, la cual extendió la idea de una evolución natural a toda la realidad. Desde el punto de vista sociológico, el positivismo fue convocado en Argentina para abarcar una serie de problemáticas que eran consecuencia de la incorporación del país a la modernización y del fenómeno inmigratorio. Un gran número del conjunto de los intelectuales que se estudiaron la realidad social a partir de los postulados positivistas se orientaron hacia el socialismo. En este contexto, Justo e Ingenieros fueron dos intelectuales socialistas que se ocuparon por definir una teoría científica que otorgase un fundamento a la política que debía desarrollarse en el marco del naciente partido. Provenientes ambos del campo de las ciencias naturales, fue durante sus estudios en la facultad de medicina y a través de sus lecturas sobre la obra de Spencer, que se acercaron al socialismo. Ambos hicieron de la ciencia el criterio del conocimiento que debía servir a la política socialista: mientras que para Justo fue la economía la ciencia imprescindible al socialismo, para Ingenieros lo fue la sociología. La concepción del socialismo, sostenida por ambos autores, estuvo determinada por la interpretación de la doctrina del materialismo histórico, como producto de la recepción del marxismo[2] en Argentina, a partir de una concepción particular sobre la ciencia.

En este trabajo analizaremos la función del conocimiento científico en el marco de las doctrinas socialistas de los inicios del Partido Socialista en Argentina. Nos proponemos trabajar los vínculos que existieron entre las concepciones sobre la ciencia y la definición de un sujeto apropiado para representar a la política socialista. Justo e Ingenieros delimitaron sus concepciones acerca del desarrollo histórico a partir de una relación particular entre el factor económico y el biológico, la diferencia radicó en el peso que el otorgaron estos factores. A partir de estas definiciones mostraremos que la concepción pragmática sobre la ciencia, sostenida por Justo, se vinculó con un anti-elitismo, esto es, con la necesidad por que la ciencia fuese accesible al pueblo y no sólo a unos pocos. En cambio, Ingenieros mantuvo una concepción teoricista sobre la ciencia, cuyo parámetro último fueron las ciencias naturales. Pero su lenguaje, la rigurosidad de sus fórmulas, y el requerimiento de interdisciplinariedad para la cuestión social, hicieron que la ciencia fuese accesible sólo a los seres dotados de ciertas capacidades y de tiempo para dedicarse a ese estudio. De este modo, el teoricismo de Ingenieros desembocó en un elitismo legitimado en un conocimiento de tipo teórico.

Tanto Justo como Ingenieros vieron surgir la necesidad del socialismo a partir de los resultados de los estudios sociológicos, pero el método que definieron para la sociología presentó algunas divergencias.

1 UBA. E-mail: pilarparotv@gmail.com

2 Según Tarcus, la interpretación marxista que llegaba a la Argentina en ese entonces -moldeada por la socialdemocracia alemana- tenía afinidades científico-filosóficas con el positivismo: la fe en el progreso irreversible de la humanidad y una perspectiva evolutiva y etapista sobre el decurso de las sociedades desde la antigüedad hasta el capitalismo.

Evolución y determinismo constituyeron, para el joven Ingenieros, las dos verdades fundamentales de todo el saber humano. Esto suponía que todo lo existente se hallaba sometido a una inviolable ley de evolución que operaba obedeciendo a determinadas relaciones de causalidad. Tales verdades constituían, para Ingenieros, el resultado de un largo proceso de interpretación científica que tuvo como antecedentes a Darwin, Spencer, Comte y Marx. Ingenieros declaraba que estos pensadores habían contribuido a que el estudio de las sociedades haya entrado en la conciencia científica.

Según Justo las premisas fundamentales del conocimiento científico fueron la regularidad de los fenómenos sociales y la necesaria relación del origen del conocimiento con la vida cotidiana. El método científico era, para Justo, el método del pueblo: el sentido común, aplicable a la vida cotidiana. Lo propio del método sociológico, explicaba Justo, se hallaba en la participación activa en la vida social y por eso, "en ninguna otra rama de la actividad humana la teoría debe confundirse tanto con la práctica. En ninguna otra ciencia como en sociología la doctrina se confunde tanto con el método" (1894: 74). A partir de esta casi identificación entre la teoría y la práctica, Justo se propuso demostrar la necesidad de tomar parte en el movimiento social "Si buscamos ante todo la verdad, si conocemos la base económica de la vida intelectual [...] ¿dónde está nuestro puesto sino entre los trabajadores?"(1894:74). De allí que el método científico sea el método socialista. En "Teoría científica de la historia y la política argentina", Justo planteaba una concepción pragmática de la ciencia en oposición a las teorías metafísicas y teleológicas. Allí advertía que, desde que el método científico había comenzado a aplicarse a la historia, la ciencia fue perdiendo el carácter de doctrina superior alejada de lo cotidiano y, en cambio, desarrolló la capacidad de servir a las necesidades básicas de la existencia. Así, la ciencia quedaba exenta de la antigua pretensión de dar explicaciones absolutas y completas. Del estrecho vínculo entre teoría científica y práctica cotidiana Justo hacía surgir la necesidad de la ciencia para la política cuyo firme cimiento era la economía.

Ingenieros, por su parte, consideraba que el encuentro entre la sociología y la ciencia era producto de la caducidad de las viejas filosofías de la historia inspiradas en concepciones metafísicas, las cuales habían dejado sin explicar las causas, los rumbos y las modalidades del desenvolvimiento de los grupos sociales. Los nuevos conceptos científicos que comenzaban a dominar la filosofía de la historia constituían, para Ingenieros, un aporte al estudio de la evolución sociológica. Ingenieros consideró que la ciencia era apropiada para resolver los problemas de la sociedad. Pero los principios y tendencias del método científico para la sociedad exhibieron, en el caso del joven Ingenieros, una fuerte impronta biologicista, provocando conflictos con algunas de sus ideas acerca de los medios necesarios para la realización del socialismo. No sólo el método de las ciencias naturales sino también las leyes biológicas eran el criterio para estudiar la sociedad y todos los demás órdenes de la realidad. De este modo, la relación de la ciencia con los problemas de la cotidianeidad social estaba mediada por los resultados de las ciencias biológicas. Así, el estudio de la sociedad se efectuaba desde parámetros deterministas que poco espacio dejaban para la libertad de la acción política.

Ingenieros consideró la importancia del factor económico en su teoría sobre el desarrollo social, ya que sostuvo que la transformación del sistema productivo determinaba un cambio en las instituciones jurídicas, políticas y religiosas. Pero la gran influencia del evolucionismo de Spencer lo condujo a reducir lo económico en lo biológico. Según Ingenieros el factor económico actuaba en sentido progresivo en virtud de una tendencia natural que empujaba el desenvolvimiento de la historia hacia el socialismo. De este modo, las leyes económicas quedaban subordinadas a las leyes biológicas. Justo, en cambio, hizo hincapié en el factor económico, antes que en el biológico, como factor de progreso. Pero esto era posible sólo en la medida en que lo económico se encontrase en armonía con lo político, y para ello se necesitaba de la comprensión humana. En otras palabras, sólo en tanto el hombre comprendía lo económico, podía tener conciencia de sus intereses políticos y luchar por ellos. La relación entre lo biológico y lo humano se dio a través de la técnica, la cual implicaba el dominio racional del hombre respecto de la naturaleza. De este modo, la base biológica de la historia era modificada por la acción intencional del hombre, que adaptaba el medio biológico a sus necesidades. Así, Justo le otorgaba al hombre la capacidad y la responsabilidad de dirigir la historia hacia el socialismo. Por eso la ciencia debía democratizarse y

hacerse comprensible para el pueblo, era necesario que los trabajadores pudiesen conocer la situación económica para poder actuar.

La actividad intencional del hombre le permitió a Justo designar al hombre como sujeto del socialismo. Pero aquello que le permitió designar al proletariado como la clase apropiada para dicha acción, fue su rechazo respecto de la existencia de diferencias sociales impuestas por rasgos biológicos. En *Teoría y Práctica de la historia* (1909) Justo criticó la asimilación de la sociedad humana a un organismo individual, ya que esto implicaba, para el líder socialista, la consagración de las castas: "Así como en el animal hay células cerebrales [...], en el mundo social habría una clase de hombres originaria y definitivamente gobernantes, una clase rentista encargada de absorber las sustancias nutritivas, y una clase trabajadora, alimentada y dirigida por las otras dos" (1909:54).

Frente a esto, Justo señalaba que no tenía sentido hablar de razas,

> Todo pueblo físicamente sano tiene en sí los gérmenes de las más altas aptitudes, cuyo desarrollo es sólo cuestión de tiempo y oportunidad. Desconfiemos de toda doctrina política basada en las diferencias de sangre, uno de los últimos disfraces científicos de que se han revestido los defensores del privilegio. Ellos dicen, por supuesto, que la clase trabajadora es de una raza inferior a la de los señores (1909:55).

El hecho de creer que todo pueblo tiene la potencialidad de desarrollar aptitudes le permitió a Justo designar al proletariado como el sujeto capaz de concurrir a la realización del socialismo. Esto fue producto de la limitada influencia que le otorgó al factor biológico en relación a la especie humana y constituyó una diferencia importante con Ingenieros, para quien "No existe la igualdad, las razas humanas están diferenciadas por caracteres especiales. En lo psíquico hay desigualdades más acentuadas. La clase social a la que pertenece determina variaciones que hacen a los hombre aptos o no para ciertos trabajos" (1895:68). La diferencia de aptitudes determinaba, para Ingenieros, una función social diferente para cada individuo. En este contexto, el socialismo se presentaba como un factor de orden que permitía a cada individuo la realización de la función que le competía de acuerdo a sus capacidades naturales.

Para Ingenieros era la juventud intelectual quien estaba llamada a conocer los resultados de la sociología y adaptarse a ellos. La convocatoria a terminar con la opresión se dirigía, desde el folleto "¿Qué es el socialismo?" (1895) principalmente a los estudiantes. Es importante señalar que el papel de las juventudes parecía centrarse principalmente en una comprensión del momento histórico de la evolución social del país. No era tanto la convocatoria para la lucha política, como la convocatoria al estudio de la situación social: "Interés de hacer propaganda entre nuestros compañeros [...], incitándolos al estudio, a la solución de los grandes problemas sociales que a través de cinco lustros vienen siendo la meta de las inteligencias privilegiadas y el espantajo de la timidez característica de los ignorantes" (Ingenieros, 1895:109).

Ingenieros desconfiaba de la capacidad de las masas para comprender el fundamento científico del socialismo. La diferencia entre el proletariado, y los intelectuales residía en la superioridad de aptitudes que la naturaleza había dotado a los segundos. Por el contrario, el proletariado se caracterizaba por la sumisión y la incapacidad para iniciar acciones conducentes a mejorar su situación: "el sacerdote les ha enseñado que poco importa no tener pan en esta vida; en la otra tendrán tan abundante que podrán, si lo desean, suicidarse por indigestión" (Ingenieros, 1897:287). Esta era la razón de la función que Ingenieros atribuía a los intelectuales en la sociedad: "A nosotros, los antiburgueses, que amamos el trabajo, el arte y la ciencia, nos corresponde producir la dispepsia que interrumpirá definitivamente las doradas digestiones burguesas" (Ingenieros, 1897:193). La legitimidad del intelectual en el saber le permitía ser el único capaz de conocer la cuestión social y poder adaptar la acción a los resultados de la sociología. Las masas, en cambio, no gozaban de esas capacidades. Años después, en el artículo "Para definir una posición" daba las razones de ello: "una doctrina científica, [...] que es una resultante de conocimientos diversos y profundos, no puede ser comprendida claramente por la masa proletaria, que carece de tiempo para el estudio y de hábitos mentales indispensables para estudiar con provecho" (Ingenieros, 1901:4).

Justo, por el contrario, en su artículo titulado "El realismo ingenuo" de 1902, mostraba un rechazo respecto de las controversias teóricas, que ocupaban un lugar central en las polémicas de la socialdemocracia alemana. Según Justo, las discusiones sobre el materialismo histórico, la dialéctica hegeliana y las influencias de Kant y Fitche en el idealismo alemán, no debían ocupar un lugar demasiado importante, dado que "La filosofía del pueblo es el realismo ingenuo, el modo de ver intuitivo y vulgar que los filósofos desdeñan" (1909:63). Como indica Dotti, esto obedecía a la decisión política de Justo de traducir los elementos básicos de la doctrina socialista a un partido que aún era incipiente y buscaba ser la fuerza hegemónica de las clases populares, "movimiento popular y científico, el Socialismo para ser genuino tiene que ser ingenuo; para ser consciente tiene que ser vulgar" (Justo, 1902:20). De este modo, la relación entre el teoricismo y el elitismo de Ingenieros se contraponía a la relación que establecía Justo entre el pragmatismo y el anti-elitismo. Justo abogaba por una ciencia pragmática, relacionada con los hechos y al servicio de la vida cotidiana, lo cual implicaba que fuese accesible a todos por igual. Ingenieros también creía que la ciencia debía servir al análisis de la sociedad, pero ésta requería ser estudiada desde diferentes disciplinas; tarea que sólo podía realizarse por una minoría intelectual que fuese capaz de interpretar la complejidad de los fenómenos sociales, a partir de los conceptos de la psicología, economía, sociología, biología, etc.

En síntesis, aquello que le permitió a Justo designar al proletariado como la clase apropiada para dicha acción, fue su rechazo respecto de las doctrinas políticas basadas en diferencias de sangre. En cambio, la diferencia natural de aptitudes determinaba, para Ingenieros, una función social diferente para cada individuo. Ingenieros consideraba que el pueblo era incapaz de comprender la base teórica del socialismo, lo cual era necesario para adaptarse a los cambios que la evolución natural marcaba. Por eso considero que sólo los hombres instruidos podían acceder a esas doctrinas, aunque vimos que el llamado a las juventudes estudiantiles parecía más intelectual que político. Justo, en cambio, rechazó todo teoricismo y defendió un realismo ingenuo, con el fin de que los trabajadores pudiesen tomar parte en la lucha política.

Bibliografía

Ingenieros, José (1895) "¿Qué es el socialismo?" en Terán, Oscar (1986): *José Ingenieros: Pensar la Nación*, Buenos Aires, Alianza.

----- (1895) "Nacionalismo y Patria". Apunte manuscrito, en *Fondo de archivo* ARCEDINCI FA-021 José Ingenieros, ubicación A1.1.3.

----- (1895) "El arte de la sociedad futura". Artículo periodístico, *Fondo de archivo* ARCEDINCI FA-021 José Ingenieros, ubicación A.1.1.2.

Ingenieros, José, y Lugones, Leopoldo (1897): *Periódico La Montaña*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

----- (1901) "Extracto de la conferencia dada en el Centro Liberal por el doctor José Ingenieros el 11 del corriente. Sobre los principios generales de la sociología y los factores determinantes de la evolución social". Recorte periodístico, *Fondo de archivo* ARCEDINCI FA-021 José Ingenieros, ubicación A.1.1.2.

Justo, Juan Bautista [1915] (1909) *Teoría y práctica de la Historia*, Buenos Aires, Lotito y Barberis, Segunda Edición.

----- (1927): *La Cooperación Libre*, Buenos Aires, La Vanguardia (Obras completas II).

----- (1947): *La realización del socialismo*, Buenos Aires, La vanguardia.

Libertad, igualdad y educación en derechos humanos: un ensayo sobre pedagogía y geocultura en América del Sur

Mónica Fernández[1]

I A modo de introducción

En épocas de crisis sociales se visibilizan problemas vinculados con la justicia, la economía, la política, las guerras, el conocimiento, las religiones y la ética. Con la crisis nace la necesidad de pensar los posibles fármacos o políticas públicas para dar solución al problema. Desde el origen de la filosofía y dado que el síntoma suele hacerse visible en los problemas de convivencia, se acude a la esfera educativa. La educación de la modernidad plantea que la educación tiene que formar sujetos preparados para la ciudadanía o para aprender a vivir juntos. Esa herramienta pedagógica que parece traer las mejores soluciones, no escapó al pensamiento de ningún filósofo. En la tradición occidental, Platón fue quien más se ocupó del vínculo entre política y educación. Casi toda su obra lo muestra, aunque es en República donde se halla la más colosal solución a la crisis social aguda que operaba en la Atenas del siglo IV a.C. Allende el espacio y el tiempo, parece que una educación bien planificada, brinda la medida justa para mitigar todos a los males de cualquier sociedad. El siglo XXI, atravesado por múltiples problemáticas, sigue apostando a la tarea educativa.

Las monstruosidades humanas que marcaron las guerras mundiales del siglo XX, entre otros factores relevantes de la política global, originaron la creación de una organización política internacional con el firme propósito discursivo de mantener la paz mundial. En ese marco se fue gestando un pensamiento pedagógico internacional[2] conocido como "Educación en Derechos Humanos" (EDH). El marco de este movimiento pedagógico internacional es la creación de una cultura de respeto y promoción de los derechos humanos. Esto significa que ninguna esfera del mundo de la vida escapa a la EDH, puesto que gira en torno a la comprensión, promoción y protección de los derechos fundamentales: civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. La EDH remite a un tipo de práctica educativa que trasciende la idea de enseñanza de derechos humanos, puesto que su fin es "transformar la base rígida del derecho internacional de los derechos humanos en cultura". En este marco, los conceptos de libertad e igualdad, se tornan cruciales para la EDH. De la problematización de esos conceptos y su vínculo con la esfera educativa, pretende ocuparse el presente artículo.

II Libertad e igualdad versus asimetría y opresión

En el filme, "La lengua de las mariposas",[3] el profesor Gregorio emite un escueto e impactante discurso. Vale la pena intentar reproducirlo,

> En la naturaleza, al llegar la primavera, el ánade salvaje vuelve a la tierra para reproducirse. Nada podrá impedirle su destino. Si le cortan las alas, nadará. Si le cortan las patas, se impulsará con el pico. Ese viaje es su razón de ser. En el otoño de mi vida, yo debería ser un escéptico y en cierto sentido lo soy: el lobo nunca dormirá en la misma cama con el cordero. Pero de algo estoy seguro, si logramos que una generación, una sola generación, permanezca libre en España, ya nadie les podrá arrancar nunca su libertad.

Es obvio que la interpelación del profesor Gregorio está atravesada por el discurso político moderno, puesto que tematiza la libertad trazando paralelismos entre naturaleza y política. Las estrategias

1 Universidad Nacional de Quilmes. E-mail: mbfernandez@unq.edu.ar

2 En 1974, la UNESCO promovió los primeros encuentros internacionales para dialogar en torno a la Educación en Derechos Humanos.

3 Película española dirigida por José Luis Cuerda en 1998. Está basada en un cuento de Manuel Rivas, escritor, poeta, ensayista y periodista español, nacido en La Coruña en 1957. La historia transcurre en un pueblo español, durante la época de la guerra del año 1936. Los personajes principales son un niño en el inicio de su ingreso escolar y un profesor en edad de jubilarse. El niño se resiste a ir a la escuela. El profesor se resiste a renunciar a la lucha por el reconocimiento de derechos civiles y políticos.

civilizatorias son cruciales para la vida de esa época y las pretensiones pedagógicas, como no podía ser de otra manera, corren paralelas a ese pensamiento político. Las determinaciones epistemológicas siguen esa línea de encuentro entre natura y cultura. Así, el discurso ilustrado se caracteriza por tematizar el binomio ciencia y política, fundamentando su origen en la naturaleza; por extensión, la educación moderna sigue esos lineamientos. Libertad e igualdad se transforman en el lema de la política iluminista.

En ese marco, surgen una serie de interrogantes: ¿Qué es la libertad? ¿Hay libertad en la naturaleza? ¿Es necesario educar para la libertad? ¿Cuáles son las acciones que la práctica educativa tiene que poner en marcha para concretar esa libertad? ¿Qué clase de libertad opera en un mundo lleno de desigualdades? ¿Qué es la desigualdad? ¿Qué vínculo hay entre igualdad y libertad?

Las respuestas modernas a estos interrogantes, tal vez por ser las más citadas, se corresponden con la denominada tríada contractualista.[4] Así, para Hobbes, la libertad es la ausencia de impedimentos externos para reducir el poder de hacer lo que se quiere. Parece estar remitiéndose únicamente a la libertad de movimiento, es decir a la libertad de la *res extensa*. Hobbes está caracterizando la libertad propia del estado de naturaleza donde se verifica el estado de latencia de "la guerra de todos contra todos". A partir de ese dato empírico surgen los fundamentos para pensar un acuerdo o contrato mediante el cual los animales humanos transfieren esos derechos de naturaleza a una única persona (Estado) a cambio de seguridad corporal.

En cambio para Locke, ser libre va más allá de la libertad de movimiento. A la seguridad corporal se suma la necesidad de autonomía para cercar terrenos y acumular otros bienes materiales. La libertad parece vincularse con la seguridad material: tanto del cuerpo como de la propiedad privada. Es importante no perder de vista el fundamento que este autor utiliza para hablar de libertad, que parece estar representado por el valor agregado o trabajo individual, acciones del "cuerpo y la obra de sus manos". Así, entre otras cosas de relevancia para la filosofía política, Locke reclama condiciones legales que protejan su libertad económica. En ese contexto, ese célebre ensayo sobre organización gubernamental que no deja de tematizar sobre igualdad y libertad ¿habla de distribuir la riqueza de los pueblos?

Rousseau, ante la sospecha del optimismo antropológico característico de su época, piensa que esos acuerdos humanos que habilitan la libertad del cuerpo y la tenencia de bienes materiales, son contratos inicuos que originan unas condiciones de desigualdad mucho más terribles que las que se verifican en la naturaleza. Dicho de otro modo, el cachorro humano nace libre como cualquier otro animal, pero bajo las condiciones contractuales que simbolizan la igualdad, en todas partes se lo visualiza sujetado. Esas cadenas son producto de las extremas condiciones de desigualdad a las que se somete a la mayoría de los firmantes del injusto contrato social. Para superar las injusticias cometidas en nombre de la libertad, Rousseau postula la necesidad de planificar un tipo de "educación natural".

Libertad e igualdad se implican mutuamente y por tanto resultan términos congéneres. Sin embargo, esa igualdad natural del viviente humano se muestra incorrecta desde la perspectiva de Hegel, quien afirma que se trata de un concepto construido históricamente.[5] Es sabido que Hegel, como admirador de la tradición ateniense y romana, absolutamente deslumbrado por el avance industrial de los ingleses, e impactado por el progreso político de la Francia revolucionaria, imaginó un modelo de sociedad avanzada, donde la libertad es la esencia del espíritu. Para Hegel, la igualdad se concreta en el movimiento dialéctico entre el espíritu subjetivo y el objetivo, puesto que el primero es parcialmente libre y por eso se realiza en el segundo; porque es en ese momento, caracterizado por la razón objetiva, donde queda representada la comunidad ciudadana. Por eso, Hegel considera que la educación cívica representa el bien más importante para el desarrollo cultural de los pueblos. Se trata de una búsqueda fundada en el reconocimiento de los intereses individuales en comunión con los bienes de la comunidad.

---

4 He trabajado la tríada contractualista en, "Las desigualdades sociales y económicas en el siglo XXI. Vigencia y ponderación de discurso rousseauniano", en: II Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna "Discusiones en torno a la naturaleza humana. Homenaje a David Hume". UNMDP. Mar del Plata, Bs. As. Argentina, 23 y 24 de Sep. 2011. E-Book disponible en: http://jornadasfilomoderna.blogspot.com/

5 Tosi, G, "La igualdad hoy", en *Democracia y educación en derechos humanos en una época de inseguridad*, Bittar y Tosi (Compiladores), Secretaría Especial de Derechos Humanos de Brasil, Brasilia, 2008.

Hegel sigue el pensamiento de los clásicos, que aseguran que la sabiduría y la virtud consisten en vivir conforme a las costumbres de su pueblo. El problema es que las condiciones materiales de la sociedad no son un problema para los clásicos.

Salvando las distancias y asimetrías geopolíticas, las ideas acerca de las luchas por el reconocimiento legadas por Hegel, han sido un insumo significativo en la construcción de la pedagogía freiriana.[6] Aquí es importante reivindicar el valor teórico de la metáfora que Hegel utiliza para referirse a la lucha entre amo y esclavo, donde ubica la tematización del espíritu objetivo. Se trata de una batalla en la que está en juego la vida de cada uno de los dos contrincantes imaginarios. La lucha entre amo y esclavo representa la batalla que se da en cada conciencia subjetiva. Una guerra que surge en la conciencia, con el propósito de realizar un movimiento dialéctico para alcanzar la conciencia objetiva que se identifica con la comunidad. Lo relevante es que, entre ambos contendientes, quien tiene el poder de afirmar ambas conciencias es la figura del esclavo, que habilita la aparición del amo.

Una metáfora similar al esquema amo-esclavo que desarrolla Hegel, es utilizado por Freire para referirse a su pedagogía libertaria. La educación para la libertad se explica mediante el binomio "opresor -oprimido", donde la liberación del primero sólo es posible si el segundo se libera. El opresor no tiene entidad si el oprimido no lo reconoce como tal. Entre estos dos contrarios, la única parte capaz de liberación es la que está oprimida. Porque quien reconoce al amo (opresor) es el esclavo (oprimido) que transmuta la cosa, que transforma la cultura con sus acciones. Así, deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues ésta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la trasformación de la cosa y, de otra parte, en la dependencia con respecto a una determinada existencia [...] La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil.[7]

Si el poder de transformación y por tanto de liberación lo tiene la conciencia oprimida, el pensamiento de Freire parece coincidir con el de Hegel. La parte opresora no es responsable de la ausencia de libertad. Liberadas ambas partes (oprimido-opresor), ambas conciencias tendrán voz para decir su palabra. Pero, tener voz ¿es suficiente para liberarse? ¿Las palabras son suficientes para nutrir el cuerpo? La libertad para decir y pensar ¿es suficiente para actuar? La libertad de acceso a la educación[8] ¿implica la distribución de conocimientos para su egreso? La libertad de conciencia ¿alcanza para cubrir las necesidades de trabajo, salud y vivienda? Aunque la libertad de decir o libertad de expresarse es el motor de la democracia, ser libre en abstracto no alcanza para satisfacer las necesidades básicas de ningún ser humano. Surge potenciada, entonces, la evidencia de una serie de desigualdades (económicas, políticas, sociales y culturales) que generan malestar en la ciudadanía, aunque formalmente existan algunas condiciones de igualdad en: las leyes, los pensamientos, los dioses, las morales, la elección sexual, etc.

Así, esas condiciones artificiales de igualdad, lejos de haber subsanado las desigualdades, parecen acentuarlas. Ese estado de la cuestión renueva con más fuerza la necesidad de crear fármacos para las "enfermedades o violencias" que se verifican en el mundo circundante. Entre esos remedios resurgen una serie de ideas pedagógicas que suelen transformarse en políticas educativas: reeducar a la ciudadanía o domesticar a la población salvaje, que viene siendo la misma cosa. Nuevas leyes para regular la educación, con la consecuente modificación de las políticas curriculares, nuevas metodologías para enseñar y aprender, nuevos vínculos entre la academia y la comunidad no universitaria, etc. Lo cierto es que todo remedio educativo, al ser una herramienta discursiva y no problematizarse la práctica cultural, suele quedar en la proclama.

En suma, igualdad y libertad son conceptos congéneres, pero solo por la condición epocal de su nacimiento: la cultura moderna. En definitiva, la libertad es un bien absolutamente necesario para instalar

6 Resulta imposible citar un texto de Freire, puesto que toda su obra aborda problemas pedagógicos, en comunión con la cuestión socioeconómica de Brasil y Latinoamérica, entre otras regiones postergadas del mundo. No obstante, *Pedagogía del oprimido*, que fuera publicado en portugués en 1970, es un texto que muestra algunas de las ideas más significativas de Paulo Freire.

7 Hegel, G, *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Roces, W y otros, FCE, Buenos Aires, 1996 [1807], páginas 118-119.

8 En Argentina, el acceso a la educación está garantizado. Sin embargo y aún con la diversidad de políticas públicas para concretar la finalización de estudios puestas en marcha, persisten las dificultades de egreso.

las pretendidas condiciones de igualdad; pero, ¿qué noción de libertad está en juego? ¿Hay libertad para las partes (amo-esclavo, oprimido-opresor, salvaje-civilizado, docente-estudiante) con las condiciones de desigualdad socioeconómicas que se verifican en este siglo de la globalización de la información, dominado por el discurso neoliberal que pretende aplastar el rugido de la "salvaje" Latinoamérica?[9]

Por eso, el desafío que propone Freire a la pedagogía latinoamericana es relevante para reflexionar sobre unos mecanismos ético-políticos tendientes a transformar el mundo de la vida desde múltiples perspectivas. Dicho de otro modo, Freire brinda ideas pedagógicas para transmutar el universo intelectual asimétrico heredado de la pedagogía tradicional. Se trata de instalar un círculo de cultura áulica para que fluya un diálogo horizontal que otorgue voz a toda la comunidad y le permita entablar una efectiva lucha por el reconocimiento de justicia social.[10]

III La educación en derechos humanos para una geocultura[11] de Sudamérica

El pensamiento pedagógico de Freire es, como ocurre con todo discurso filosófico sobre educación, un conjunto de ideas ético-políticas. Además de su aporte para reflexionar sobre una renovación pedagógica, el compromiso ético y socioeconómico que se visualiza en toda su obra, es significativo para proponer políticas públicas con perspectiva en derechos humanos. Dicho en otros términos, la obra de Freire es relevante para pensar marcos educativos que se planteen la formación del espíritu de la ciudadanía, pero también para señalar la importancia de proteger y promover el cuidado del cuerpo, lo material, lo físico. El compromiso político, económico y ético que caracteriza a la obra de Freire crea condiciones de posibilidad para la planificación de políticas sociales vinculadas con la distribución efectiva de los bienes económicos.

Así, contrariamente a lo acontecido históricamente, hoy se advierte la necesidad de subordinar la economía a la política social y distributiva. Porque, ¿hay otro camino para concretar la tradicional y ansiada seguridad? ¿Son realmente escasos los bienes materiales?

Sen y Kliksberg (2007)[12] con el propósito de pensar una ética del desarrollo y los problemas del mundo globalizado, señalan que la crisis mundial actual nació de una serie de graves errores de política pública y comportamiento empresarial. Decisiones políticas que, en lugar de subsanar las condiciones de desigualdad imperantes, acrecentaron las terribles condiciones socioeconómicas globales. Políticas públicas que dieron como resultado, problemas de salud que nacieron por el deterioro del ambiente; millones de muertes en el mundo producto de la falta de alimentos, la ausencia de agua limpia y la proliferación de enfermedades infecciosas, en parte fruto de las terribles lluvias que azotan periódicamente al planeta; falta de medicamentos para tratar enfermedades que habían sido erradicadas y nacimiento de nuevas patologías; entre otros terribles problemas socioeconómicos que se padecen actualmente.

A esta tremenda lista de problemas mencionada por los autores, habría que agregar otras cuestiones: cárceles desbordadas y en condiciones de vida inhumanas; hospitales que, al no existir planes de salud preventiva y acuerdos en torno a la organización de sistemas solidarios de obras sociales, rebasan a diario sus límites; instituciones de todos los niveles educativos que posponen la centralidad de su labor cognitiva para transformarse en espacios de trabajo social, de atención jurídica, de gabinetes psicológicos y de comedores; medios de comunicación que regulan la distribución de la información en función del ansiado rating para colocar mejor los espacios publicitarios o lo que es lo mismo, un mundo de la vida televisivo dedicado enteramente a crear deseos de consumo de bienes materiales y que,

9 Retención de transportes (barcos y aviones) argentinos y bolivianos, entre otros abusos de autoridad que desoyen normas y acuerdos internacionales.

10 No pretendo entrar en el viejo debate ético sobre los fundamentos de la justicia. Por eso, el concepto de justicia social que me gustaría esgrimir se vincula con la noción de vida digna que circula en las normas sobre derechos humanos: casa, alimento, vestido, educación, salud, trabajo, etc.

11 Kusch (1978) probablemente por influencia de los hallazgos de la geopolítica, inventa la expresión geocultura para hablar de un pensamiento que surge condicionado por el contexto geográfico y cultural de sus gestores.

12 Amartya Sen y Bernardo Kliksberg, *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*. Temas Grupo Editorial SRL, Buenos Aires, 2009.

para contrarrestar esa intensa presión de felicidad económica que nunca llega, van vendiendo ayudas espirituales mágicas.[13]

Resumiendo, en la segunda mitad del siglo XX, la comunidad internacional consagró una serie de derechos que denominó: "derechos humanos". La responsabilidad de garantizarlos y reconocerlos en las normas nacionales, son los Estados parte de la ONU. Paradójicamente son también los Estados, por acción o por omisión, quienes pueden concatenarlos. En este siglo XXI, allende las normas internacionales y nacionales, se continúa negando la presencia efectiva de derechos humanos. Por eso se hace cada vez más necesario visibilizarlos desde su nombre, "derechos humanos", e insistiendo en la problematización de las nociones de "libertad e igualdad". Es que la política, como esfera comunitaria que habilita el tratamiento de las nociones de igualdad y libertad, es un encuentro polémico.[14] Nunca hay esa armonía inventada por los discursos hegemónicos sino más bien existe la intervención activa de una de las partes y la resistencia de la otra. El discurso de los derechos humanos tiene que poner énfasis en la "la parte de los que no tienen parte", porque es la parte de la comunidad que habilita la política.

IV **Para seguir pensando….**

Vivimos en un mundo globalizado y complejo en el que circulan mensajes consumistas mezclados con ideas religiosas; tratos inhumanos y degradantes que se disfrazan de seguridad mundial; una política universalista dominada por unos pocos países, que "borra con el codo lo que escribe con la mano"; un discurso esquizofrénico que habla de interculturalidad sin respetar creencias autóctonas; países ricos en recursos naturales y pobres en trabajo para su comunidad; entre otras contradicciones sociales vinculadas con la política, la economía y la cultura. En este contexto, no hay respuestas sino más interrogantes ¿Por qué el mundo, la tierra o como le quieran llamar, está como está? ¿Se solucionan los conflictos si se regulan los beneficios económicos para unos pocos? ¿De qué libertad y de qué igualdad se trata? ¿Qué política educativa y qué pedagogía pueden hacerse cargo de estas complejidades? ¿Hace falta una pedagogía específica?

Paradójicamente en el mundo globalizado los fundamentos de la EDH se describen en las normas internacionales de promoción y protección hacia de los derechos humanos: pactos tratados, declaraciones, convenciones y otros documentos aprobados en las asambleas de la Organización de las Naciones Unidas. Por eso y con la idea de evitar la paradoja o antinomia globalizadora, el rol central de una política educativa con perspectiva en derechos humanos no lo tiene esta gigantesca organización gubernamental, sino que se visualiza en los contenidos temáticos que se proponen abordar desde la EDH. Algunas de esas temáticas y sólo por nombrar algunas, son las que siguen: problematización de diversas concepciones sobre interculturalidad y respeto por la diversidad (política, religiosa, sexual, étnica, etaria, etc.); historia de la opresión de las poblaciones originarias del mundo y estudio de la consecuente instalación de desigualdades socioeconómicas que esa dominación implica; problematización de derechos en conflicto; entre otros temas vinculados con la presencia efectiva de derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, porque,

> No hay nada que decir, sino en todo caso destruir lo dicho, ya que el resto es esperar y asistir a que la potencialidad de ser hombre [y ser mujer] en América continúe su marcha pese a los agentes del miedo que quieran impedirlo […] El problema de América es el de recuperar toda la potencialidad del pensar y el saber apostar al fututo.[15]

13 No se trata de desterrar el pensamiento mágico sino más bien de buscar los medios para desmitificar lo que podría llamarse magia geopolítica hegemonizada y disfrazada de globalización, que aplasta a países ricos en recursos naturales y hasta ahora pobres en resistencia económico-política.

14 Rancière, J, *El desacuerdo - Política y filosofía*, Traducción de Pons, H, Nueva Visión, Buenos Aires, 2012.

15 Kusch, R, *Esbozo de una antropología filosófica latinoamericana*, Castañeda, Buenos Aires, 1978

Kusch y la posibilidad de un nuevo pensar desde el "estar" americano

María Eugenia Jordán Chelini[1]

I Introducción

En el presente trabajo plasmaremos los principales puntos de la obra del autor argentino Rodolfo Kusch, con el objetivo de poder introducirnos en una nuevo pensar como americanos, a partir de la descripción de ciertos tópicos de Kusch como el "estar", el "hedor y la pulcritud" y lo "humano a modo de juego". Con ello esperamos sumergirnos en un pensamiento situado que acepta diferencias, y que reflexiona al sujeto como aquel que habita aceptando un "otro", en una América que lucha en contra de la borradura de lo humano y del sujeto dador de sentido y de símbolo.

II El miedo al ser americano

El pensamiento de la técnica, proveniente de Europa, implica una puesta en práctica de lo que se espera, de algo que se sabe de antemano; es la ciencia que quiere agotar las preguntas dando todo por sabido y conociendo los objetos que se le ponen por adelante.

Según Kusch, lo que hay detrás de esto es el miedo, que surge al pensar que en el fondo "todo es falso". La técnica que agota la novedad y permite estructurar el caos de la existencia, nos educa para prever y para que ese miedo ante lo inesperado se oculte.

El americano de clase media es temeroso al pensamiento popular, que en la Historia Argentina se mostró en los populismos (Perón, Irigoyen) o en los caudillismos, y aquel pensamiento genuino y original se ubica por debajo de la plataforma de todo país como el "núcleo simbólico-mítico" de cada pueblo.

El americano de clase media, a modo europeo, prefiere incluirse en un pensamiento que abarque y abrace con la mirada todo objeto manipulable, para que no quede nada fuera de los límites; he aquí la ciencia de los entes, cuya característica es el progreso en cierta forma de lo "estático e inmóvil". Y deviene el miedo entonces cuando, al no querer ver que esta forma de pensar en nuestro territorio es falsa, se presenta la ruptura entre esa clase media, trabajadora y elitista, y el pueblo. Es el "no asumir la verdad del todo", el juego de lo azaroso que se encubre con la máscara del ser europeo y del ideal de progreso y razón.

Hubo un momento en donde se pensó que el hombre podría abarcar la realidad exterior por medio de páginas y libros para satisfacer el "extraordinario deseo de saberlo todo".[2]

El conocimiento general sobre algún saber en particular o una pluralidad de doctrinas sirve al hombre útil y etiquetado para ubicarlo en la realidad, y para tomar posesión y acción ante los hechos de la vida. El cuestionamiento surge en Kusch cuando se pregunta si realmente eso implica todo el saber o si hay algo que esa razón instrumental se está salteando.

Y la respuesta se halla en la vida cotidiana, en el caos de las sensaciones, sentimientos, angustias y verdades reveladas o encubiertas que nos interpelan todos los días, y que para ello no hay explicación.

Por lo tanto, volviendo al tema del miedo, para Kusch, como seres occidentales que somos, tenemos el conocimiento de la piel para afuera, y eso nos permite asegurarnos de lo exterior que nos acosa, aunque esto es paradójico porque ¿qué sucede de la piel para adentro?

Y ahí "tenemos miedo de mostrar la verdad".[3] Porque implica abandonar la búsqueda de fundamentos y porqués a la existencia, dejando surgir una conciencia que nos dice que somos muy poco, y que nuestra verdadera condición es de "estar no más" conjugándonos en un mundo donde los

1 Universidad del Salvador, San Miguel. E-mail: eugejordan@gmail.com

2 Rodolfo Kusch, "Geocultura del hombre americano", en *Obras completas*, tomo 3, Rosario, Fundación Ross, 2000, pág.21.

3 Ibíd. Pág. 26.

dioses sirven de aliento ante esa miseria que nos constituye el puro miedo. Y de que "no sabemos nada de nosotros mismos".[4]

Es el miedo al estar en silencio y contemplando lo ab-original y exclusivamente americano. Ante esta cobardía nos queda creer en el suelo (símbolo del arraigo), aceptar una transformación cultural que implique incluir estas nuevas formas de pensar la cultura y dejar de lado esa escisión que niega y oculta con una máscara la verdad de la América profunda.

III Diferencias entre el "estar" americano y el "ser" europeo

Para abordar el tema del "ser" y del "estar" en Kusch, me resultó interesante la anécdota que tuvo con el abuelo indígena de la familia Halcón, relatada en el Capítulo II: "Conocimiento" del libro *El pensamiento Indígena y popular en América*.

El abuelo se encontraba sentado mirando hacia lo lejos, y ante cada pregunta que los visitantes le hacían, de vez en cuando sonreía, demostrando buena voluntad. Al contar que su labor en la estancia ya no le daba tantas papas como solía ocurrir antes, se le aconsejó que comprara una bomba hidráulica. Lo interesante aquí es la actitud que tomó el anciano ante tal iniciativa: se quedó en silencio, sin responder, y siguió contemplando la puna.

Las dos disposiciones que se encuentran en este pequeño relato son la del "estar" y la del "ser".

El ser europeo, no puede entender la forma de actuar del aborigen, tratándolo de ignorante: ¿qué hay de fondo? Una interpretación del mundo como realidad exterior, de la cual hay que tomar conocimiento para luego pasar ese saber a ciencia y así, por medio de la acción, transformar la realidad; la solución a los problemas se halla de la piel hacia fuera, poblado de ob-jetos puestos delante. En eso consiste el "ser alguien" proveniente de Europa para Kusch, y de la moral burguesa de los siglos XVI y XVII en la ciudad, que dio lugar al desarrollo industrial y técnico que llega a nuestros días.

En cambio, hay otra disposición que parte de cierto despojo[5] y se enraíza originariamente en un nivel inferior al ser: es lo que llama Kusch, el "estar-no-más", que "implica falta de esencias [...] y hace caer al sujeto, transitoria pero efectivamente, al nivel de la circunstancia".[6] El mundo que se crea es sin definiciones, temible y desgarrador, aceptándose el caos primordial sin negar sus oposiciones.

Contrariamente, el mundo para el occidental se realiza en base al quehacer, movilizando ese "mero estar" que se refleja en el trabajo cotidiano para alcanzar comodidades, en la búsqueda de fundamentos a la existencia a través del "tener", y satisfaciendo así la visión y la inseguridad interior por medio de los objetos.

El "estar" muestra al hombre como poca cosa frente a la naturaleza; sólo le queda el habitar aquí y ahora, sin nada para apropiarse y con ese asombro ante los hechos. Para Kusch entender esta forma de ver original es asomarse a una auténtica visión del hombre.

IV El "estar" y el "ser" en términos de hedor y pulcritud

Así como Sarmiento describe lo americano en términos de civilización-barbarie, podríamos decir que Kusch encuentra también, a modo sarmientino, una dicotomía a partir de la forma de estar de los habitantes de los pueblos y de los de la ciudad.

Kusch mientras recorre las calles de algún pueblito del altiplano, los adjetivos que le sirven para describir el ambiente son: maloliente, andrajoso, sucio, hediento, incómodo, molesto. Y compara aquella sensación por el hecho de provenir de la ciudad, ya que al no estar acostumbrado, lo primero que causa es rechazo y necesidad de afirmarse en la pulcritud que tanto caracteriza al medio urbano, que propicia a su vez cierta seguridad y comodidad, evitando todo contacto con su opuesto.

---

4 Ibíd. Pág. 107.

5 Me parece acertado comparar el despojo del cual habla Kusch en la disposición del mero estar con la *Gelassenheit* o Serenidad del segundo Heidegger.

6 Rodolfo Kusch, "El Pensamiento Indígena y Popular en América", en *Obras Completas*, Tomo 2, Rosario, Fundación Ross, 2000, pág. 528.

¿Y qué es el hedor? Es esa inseguridad que molesta al que va caminando, de no saber si viene una tormenta imprevista, ese paisaje desolador imposible de abarcar con la mirada, es el cansancio físico al recorrer las calles en subida, es la gente mendigante que vive en la indigencia, es el silencio del indio al querer uno descolocar con preguntas ansiosas. Todo eso, descrito por Kusch, lo siente la persona que vive con ese afán de pulcritud y seguridad propia del ciudadano. Y que en el fondo, ante ese mundo exterior de caos y hedor, siente angustia e imposibilidad de explicación.

Pero esa angustia o miedo siempre estuvo y va a estar, ya que el hedor es lo que constituye la América de la masa y del pueblo, y que el mito del orden, progreso y pulcritud vino a tapar con la técnica.

Esto es lo que divide a América en dos grupos: por un lado, el de los estratos profundos y su ira a flor de piel, y por otro, el de la América del progreso, de Sarmiento, Alberdi y San Martín, la europeizada y occidentalizada: "Uno está comprometido con el hedor y lleva encima el miedo al exterminio, y el otro […] es triunfante y pulcro".[7]

Pero Kusch, a diferencia de Sarmiento, no propone como solución desechar una y luchar para que se consiga otra. Sarmiento, recordemos que siendo él un hombre ilustrado, de la mano de la educación y de la inmigración europea, quería desterrar el mito del caudillo y del gaucho[8] e implementar el ideal europeo de progreso, técnica para construir un nuevo país al modelo norteamericano o francés: "Sarmiento […] suprime la problemática de la estancia para imponer una esencialidad impropia".[9]

El hedor en América implica un llamado al ser humano a involucrarse con su interioridad, a esa verdad existencial y primaria que el indio la posee a flor de piel, el mestizo la encubre y el blanco la niega en pos de la máquina y la técnica. Es rozar el abismo para que surja la posibilidad de hacerse la pregunta por el fundamento, como diría Heidegger, de por qué somos algo y no más bien nada. Es asumir la negación de que "las cosas llevan un no colgado al cuello"[10] y que existir es aceptar esa negación y rechazar la afirmación como una salida a la "adecuación del ser con la realidad". Someterse a eso es apropiarse de la verdad tal cual es, sin racionalizaciones ni represiones, y ello implica una vida de sacrificio y de búsqueda interior.

v Lo humano en América a modo de juego

Se puede pensar otra forma de encarar el problema de lo humano en América, que no encaja con el modelo de Occidente: partiendo de que la cultura consiste en el simple juego de encontrar el fundamento en lo pre-dado del estar; es la compensación de una finitud e implica fundar una habitualidad a modo de domicilio desde un mundo simbólico.

Lo cultural no es más el reposo del libro sobre la mesa, sino que surge de la pregunta por el fundamento y de la desgarrante coincidencia entre lo que trasciende y su finitud marcando su diferencia en el diálogo. Es el juego de la instalación que hace a la sacralidad del estar domiciliado.

Para Kusch habría dos Américas: la seria, con la economía del mercado que todo lo cosifica, guiándose por afirmaciones e instituciones, con la seriedad propia de la ciencia del "Esto es tal cosa" y, por otro, la América que ríe insegura, la del estar-siendo como juego y la que acepta que puede ser o no ser, o ser nada.

Una nada que cuestiona al hombre fabricado para la ansiedad y la eficiencia, y que propone una moralidad que no es la de occidente, abocada a los utensilios y objetos. Es la moralidad implícita en el estar-siendo, con una conciencia profunda de la real finitud "¿Será entonces que tenemos en nuestras manos aún la eficiencia del juego existencial, y la posibilidad de una autenticidad consistente en […] asumir todo el estar siendo?.[11]

7 Rodolfo Kusch, *América Profunda*, Buenos Aires, Biblos, 1999, pág. 29 .

8 Según Sarmiento, la sangre de gauchos solo servía "para regar la tierra".

9 Rodolfo Kusch, "El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico y religioso", en *Kusch y el pensar desde América*, Eduardo Azcuy comp., Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1989, pág. 148.

10 Rodolfo Kusch, "El Pensamiento Indígena y Popular en América", en *Obras Completas*, Tomo 2, Rosario, Fundación Ross, 2000, pág.610 196 [15] Rodolfo Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda, 1978, pág. 142.

11 Ibíd. Pág. 143.

La verdad de nuestra situación como humanos no está en el juego mismo, sino que "asiste desde detrás del símbolo para dar la autenticidad al juego".[12] Y en eso consiste nuestra misión como americanos: ganar la inseguridad existenciaria para poder fundar la plenitud de lo humano, a modo indeterminado.

VI Conclusión

Después de haber leído la obra de Kusch, quedan resonando los ecos de una América que no nos han enseñado en las escuelas, ni se escucha en los medios de comunicación ni en los discursos de los que están al poder.

Hay una distancia entre las dos Américas: la que aquí nos importa y de la cual hablamos, es la que se halla en el substrato profundo y que se manifiesta en lo popular y en los mitos. Es la que permite sentir nuestro país como un hogar existencial donde se da el ser nacional y su coherencia.

Es la que le hace frente a un pensamiento totalizador que suprime diferencias y pretende creer, en pos de la civilización, en una superestructura idéntica para todos los sujetos que conviven en las culturas: como diría Kusch, es la América que lucha en contra de la borradura de lo humano y del sujeto dador de sentido y símbolos.

Si queremos fundar un nuevo pensar, debe ser siguiendo lo que nos dejó nuestro autor, desde un sujeto que contrarreste los impulsos individualistas del yo moderno; en tiempos de post-modernidad, superar el ego cartesiano y reflejarlo en un nosotros no metafísico ni abstracto, sino arraigado en sus orígenes, situado en la tierra y manteniendo sus raíces. Es dar un paso atrás, volver al fundamento ab-original que, como la semilla que crece y "está para el fruto", germina sin determinismos y se compromete en el mundo a partir del estar-no-más.

Es un llamado a ser capaces de apropiarnos de los gestos culturales, y que ello se exprese en nuevas instituciones que garanticen el ser americano a partir de un acierto fundante, que mire al pueblo como fuente y riqueza del núcleo existencial.

Es encontrar esas sombras que subyacen y que nos fundan con una disposición que no objetiva ni cosifica, sino que se ubica entre opuestos, mediándolos a través del símbolo, y que se da en el silencio del lenguaje.

Este punto de partida no nos posibilita buscar un suelo sólido para engañarnos con una supuesta seguridad del mundo; más bien nos hace abrir los ojos para entender que estamos en la tierra, a partir de la inseguridad y del caos primordial de la naturaleza, y a modo heideggeriano, en una cuaternidad donde los mortales nos espejamos con los divinos, en la tierra, bajo un cielo cuyo mediador puede ser el filósofo, el poeta, o aquel que utilice los símbolos como puentes de ese *zwischen* (entre) que desgarra y se exterioriza en miedo.

Nos trae la posibilidad y nos abre al encuentro de un pensar que acepta las diferencias, las conserva y las integra desde la de-constitución del sujeto, que ya no se defiende armando estructuras, sino que juega y ríe a partir de la dialéctica del estar-siendo.

Y nos da confianza para dejar de lado esa conciencia que juzga, reprime y oculta con máscaras a la hora de mostrarse al exterior y para habitar, aceptando los márgenes.

12 Ibíd. Pág. 145.

Algunas consideraciones desde la semiótica triádica como contribución al proceso de pluriversalización epistémica

Mariana Jesús Ortecho[1]

I Introducción

Como punto de partida, este trabajo propone una articulación conceptual entre dos líneas teóricas que, desde diferentes espacios geográficos y distintos momentos históricos en América, han intentado ampliar un conjunto de nociones y concepciones vinculadas a aquello (que en cada tiempo particular y coyuntura específica) se ha entendido como (proceso de) construcción de conocimiento.

Se trata de, por una parte, la propuesta semiótica (o más precisamente faneroscópica) desarrollada por Charles Sanders Peirce, hace más de un siglo, desde América del Norte y la línea de pensamiento (y acción social) contemporánea autodenominada Proyecto Decolonial, desarrollada desde una perspectiva que reivindica una posición (política, gnoseológica y, por supuesto, enunciativa) desde el Sur Americano.

El propósito de esta articulación responde a un intento por producir un eslabón (de traducción, de vinculación) entre al menos dos modalidades de producción de conocimiento -en principio irreconciliables- correspondientes, por una parte, a la tradición epistemológica occidental y, por otra parte, a una serie de conocimientos y saberes, provenientes de gnoseologías indígenas y populares, subalternizados en el marco de la cultura contemporánea, que son reivindicados desde la propuesta decolonial.

De esta manera, se intenta mediante este trabajo: 1. Cuestionar ciertas especificidades e implicancias (en términos de modalidad semiótica) de la forma occidental, moderna y verbocentrada de producción de conocimiento, propia del campo de las áreas denominadas como Ciencias Sociales y Humanas, 2. Articular una serie de argumentos que expliquen e intenten superar aquella concepción que entiende al conocimiento como producto o resultado del hacer de un determinado sector social, tensionando los sentidos hasta cuestionar el antropocentrismo gnoseológico occidental y 3. Proponer, mediante las consideraciones y propuestas anteriores, una significación particular de la noción de "pluriversalidad" a través de considerar la dimensión performática y performativa de toda práctica social.

II La semiótica triádica y una propuesta de lectura decolonial

Desde que Charles Sanders Peirce produjo su heterogénea y vasta obra, y hasta la actualidad, se han producido una serie de lecturas y apropiaciones -por cierto, también heterogéneas- de algunas de sus categorías y clasificaciones teóricas centrales.

Si bien el autor mencionado intentó producir, mediante su *Fanerosocopía*, un amplio y complejo dispositivo teórico, capaz de describir aquellos aspectos más generales de toda y cualquier experiencia posible (Redondo, 2006: 49), es necesario considerar que su obra -en la mayoría de los casos- ha sido adoptada de modo parcial, recuperando fundamentalmente su valiosa clasificación de los tipos de signos (o posibilidades de funcionamiento sígnico) como una herramienta conceptual para poder comprender (o al menos considerar y aludir) aquellos procesos de producción social de sentido que exceden el uso de la palabra (en su versión oral o escrita).

Resulta claro que esta clasificación (que caracteriza a las funciones icónicas, indiciales y simbólicas) ha sido adoptada frecuentemente como instrumento metodológico, olvidando su lugar argumental de proveniencia, es decir su sustento epistemológico.

Sucede que la propuesta de este gran filósofo norteamericano ha intentado erigirse, nada más y nada menos, que como toda una teoría del conocimiento. Efectivamente, la idea de una trama de sentidos que no encuentra principio ni fin permite comprender el modo en que los signos se mueven, comunican y

1 Centro de Investigaciones y Estudios Sobre la Cultura y la Sociedad - CIECS. E-mail; mensajedeletras@hotmail.com

transforman a través de diferentes materialidades significantes, logrando -como propuesta teórica- una suerte de descentramiento, al menos momentáneo, de los lenguajes de predominio de la función simbólica.

Representámenes, objetos e interpretantes se enlazan -según Peirce- de forma continua y simultánea en diferentes niveles y órdenes de la vida. La semiosis, entendida entonces como un proceso de perpetua transformación (que incluye a cualquier tipo de materialidad para dar expresión a signos de predominio de la función simbólica, icónica o indicial) se desarrollaría a través del tiempo como una malla, cuyos puntos podrían entenderse como singulares e irreproducibles expresiones de la realidad.

Ahora bien, es importante considerar que el intento de Peirce consistió en intentar ampliar y superar las concepciones onto-epistemológicas cartesianas, propias de la modernidad para incluir en una nueva concepción de "razonabilidad" a elementos negados, tales como ejemplo, las manifestaciones sutiles de las cualidades y los sentimientos (Nubiola, 2008). Y es precisamente este intento por ampliar los espacios de sentido gnoseológico (las funciones sígnicas, los tipos de expresión y las materialidades) lo que aquí se recupera para poner en diálogo con la actual propuesta epistemológica decolonial, intentando tender algunos lazos entre una corriente y otra, asumiendo como punto de partida que no se trata -en absoluto- de dos líneas enteramente congruentes.

Efectivamente, más allá de las distintas posiciones históricas, sociales, culturales y fundamentalmente axiológicas que dieron lugar a estas dos diferentes corrientes de pensamiento, la vertiente decolonial aparece también -a su modo- como un Proyecto (Mignolo, 2007) que se alinea a las múltiples críticas que han sido erigidas a la matriz epistemológica moderna. Así, desde la asunción de la condición "latinoamericana" se han denunciado una serie de rasgos gnoseológicos —específicos de la institución científica occidental- que habrían sido impuestos en la región como estrategia central en la empresa de colonialidad. Por este motivo, la propuesta de la Teoría Crítica Latinoamericana invita a la recuperación o reivindicación de aquellos elementos culturales provenientes de un pasado -dominante en otro momento, como puede ser el caso de los saberes indígenas- o un presente popular -negado en su riqueza gnoseológica por ser considerado y caracterizado fundamentalmente mediante la condición de subalternidad económica.

En otras palabras, se propone entender aquí a la corriente decolonial como una línea de producción teórica -alineada o congruente con aquellas posiciones críticas de la modalidad epistemológica moderna y la matriz cultural occidental- que abre desde la observación situada (corporo-espacial y geo-política) la posibilidad de emergencia de modalidades alternativas en términos de procesos de producción de conocimiento. Estas otras formas o "formas otras"[2] serían capaces de desplazar la observación científica hacia otros lugares y escenarios extra-académicos de producción simbólica que pueden y requieren ser tomados como fuente de inspiración y reflexión gnoseológica.

El primer punto de crítica epistemológica dentro del planteo decolonial se remonta al momento de constitución del sistema-mundo moderno (Wallerstein, 1974) para comprender el marco (en rigor el escenario o el entramado de relaciones y tensiones políticas, económicas y culturales) que dio emergencia y permitió la posterior consolidación de un paradigma científico capaz de dar tenor argumental a la nueva civilización que nacía: la cultura occidental.

Aquello que ha podido leerse de la configuración geo-política que presentó el S. XVI a partir de la instauración del circuito comercial del atlántico (Mignolo, 2000), la construcción narrativa de una civilización (Mignolo, 2009) y el establecimiento de un patrón de subalternización desde la Europa dominante hacia el resto del mundo y sus múltiples "otros" (culturales, étnicos, estéticos, etc.) puede entenderse como un modo matricial de establecer relaciones (inter-nacionales a nivel macroestructural, inter-actorales a nivel medio o interpersonales a nivel micro-social) que se habría replicado en diferentes

2 La expresión "formas otras" ("voces otras" o "paradigma otro") se propone desde la Teoría Crítica Latinoamericana para diferenciarla de la expresión "otras formas" ("otras voces" u "otros paradigmas") que se define a partir de la aceptación de un eje referencial dominante respecto del cual se colocan en segundo término estos elementos alternos.

planos, atravesando distintos ámbitos de la vida social para dar lugar a la sociedad cultural occidental, tal como la conocemos.

A partir de esta clave de lectura, entonces, se entiende que desde aquel momento civilizatorio fundacional, una matriz relacional de subalternización se habría establecido como patrón, logrando -como se ha indicado repetidamente-, el sojuzgamiento de múltiples grupos étnicos alrededor del mundo (constituidos por numerosas y variadas comunidades indígenas americanas, africanas o asiáticas) y con ello sus profundos e incomensurables acervos gnoseológicos.

Tal como lo precisan algunos de los autores decoloniales, el conocimiento se habría configurado así, en la naciente civilización, como un tipo de registro (representación) racional, relevante a los fines de dominio y control sobre la naturaleza, entendiendo a esta última como algo escindido a la especie humana (Lander, 2000; Castro-Gomez, 2007). Pero veamos ahora qué características semióticas podemos asignar a esas modalidades representacionales y cómo podemos asociar éstas a ciertos posicionamientos epistémicos.

III Características semióticas y modelos onto-epistemológicos

Como punto de partida para abordar esta cuestión es necesario poner en consideración a dos de los principios más relevantes de la matriz epistémica occidental (moderno-colonial desde la perspectiva crítica latinoamericana). Se hace referencia aquí a las nociones de "objetividad" y "generalidad" que, se intentará explicar ahora, presentan en tanto nociones onto-epistemológicas un correlato directo con las características semióticas de las modalidades representacionales que fueron aceptadas como legítimas para construir y vehiculizar signficaciones susceptibles de nominarse "conocimiento", en el marco de la cultura moderna.

Si se recupera la caracterización de tipos de signos que propuso Charles Sanders Peirce (EP 2:307),[3] desde su teoría faneroscópica, se entiende que existen tres posibilidades de funcionamiento sígnico concernientes -fundamentalmente- a la relación que se establece entre representámenes y objetos referentes: 1. Aquellos signos en los que predomina la función simbólica se advierte entonces una relación isomórfica entre "signo-representación" y "objeto-representado"; 2. Aquellos signos de predominio de la función indicial, que presentan una relación de contigüidad (de orden generalmente factual) entre signo y referente y; 3. Aquellos signos en los que predomina la función simbólica, cuya singularidad se definiría por la relación arbitraria entre representámen y objeto referente.

De esta manera, lo que aquí se señala -y tomando, por ahora, sólo la conocida clasificación de este semiótico norteamericano- es que este último tipo de signo (de predomino de la función simbólica) sería aquel que fue adoptado como legítimo en la configuración moderno-colonial de la institución gnoseológica concerniente a los conocimientos del dominio de lo "social" y "humano".

La función simbólica parecería ser entonces el único mecanismo representacional capaz de asegurar aquellos principios -antes señalados, vinculados a las nociones de "objetividad" y "generalidad"- característicos de la matriz epistemológica moderna: el positivismo.

Lo cual, por oposición, también explicaría el modo en que aquellos signos de predominio de la función icónica e indicial (restringidos en la configuración cultural occidental a la expresión de la subjetividad y, desde allí, confinados al campo del arte) no podrían ser aceptados como soportes legítimos de tenor gnoseológico.[4]

Estos señalamientos proponen reflexionar con profundidad en relación a las posiciones onto-epistemológicas actuales en el campos de los estudios sociales y humanos que, se supone, desde los

3 La cita a Charles Sanders Peirce se hace aquí de modo convencional. Empleando para la publicación *The Essential Peirce*, las siglas *EP* seguidas del número de volumen y, tras los dos puntos (:), el número de página.

4 De todas maneras, vale recordar lo que ha señalado Vincent Colapietro (1995) en relación de los signos de predominio de la función simbólica, cuando indica que a pesar de no poseer una relación análoga o fáctica con los objetos a los refieren, están fuertemente circunscriptos y vinculados a los contextos en los que se inscriben, ya que su valor sólo se determina al interior de tramas complejas y singulares de sentido, propias de un campo lingüístico o cultural determinado. Este lúcido señalamiento vuelve a dejar en evidencia los múltiples puntos de sujeción situacional a los cuáles este tipo de función sígnica se restringe.

paradigmas más radicales interpretativistas hasta aquellos de corte postpositivista, han superado la consideración de la objetividad como una alternativa representacional y por tanto como una posibilidad epistemológica (Guba y Lincoln, 2012). Si la subjetividad (o intersubjetividad) es un punto de asunción común para los diversos paradigmas onto-epistemológicos vigentes, resulta curioso que no se cuestionen de modo profundo aquellos sistemas de representación que, en principio, se justificarían a sí mismos -precisamente- por los principios de objetividad y generalidad.

IV Hacia la ampliación de la noción de producción de conocimiento

Esta forma de comprender las posibilidades de representación y construcción del conocimiento intenta, en este trabajo, superar la instancia de mera crítica, semiótica o epistemológica. Asimismo, también se intenta ir más allá de las muy loables pero frecuentemente estériles exhortaciones que suelen hacerse, desde las epistemologías críticas, a pluralizar las formas de producir conocimiento, sin ir más allá del nivel axiológico por no ingresar en un análisis cuidadoso, capaz de subvertir consideraciones extremadamente profundas. El propósito final aquí es el de contribuir a la otorgación de un nuevo estatus a todas aquellos tipos de expresión que hasta el momento en la cultura moderna, han quedado relegados al dominio de lo "artístico", lo cual sin dudas ha constituido una perfecta excusa para construir argumentos de supeditación en los procesos de interpretación de las múltiples culturas con las que la civilización occidental se ha encontrado a lo largo de los últimos quinientos años.

El reconocimiento, entonces, de estas características es fundamental para entender cuáles han sido los mecanismos semióticos (representacionales) de los procesos de colonialidad que mantienen hoy subalternizado (en términos gnoseológicos) a cualquier tipo de discurso que no sea lingüístico (ceñido a un tipo de lógica y argumental).

Ahora bien, resulta claro que esta forma de comprender a los procesos de producción de conocimiento rompe, en distintos aspectos, aquellas concepciones que han sostenido a la institución científica tal como la conocemos, porque de algún modo cuestiona la especificidad y el lugar privilegiado del que gozan las producciones de sentido (lingüísticas, de predominio de la función simbólica) que desde este espacio se propone. Asimismo, se entiende aquí que es sumamente necesario revisar —a la luz de estas y otras consideraciones- cuál es hoy -efectivamente- la especificidad y fundamentalmente la pertinencia del conocimiento que se produce desde los espacios más institucionalizados de producción gnoseológica, es decir desde la universidad y la academia. ¿En qué medida se generan procesos de diálogo efectivo con otros actores sociales? ¿Cuáles son las posibilidades concretas de hacer de los procesos de construcción de conocimiento instancias al menos -sino paritarias- complementarias y encuentros más simétricos entre quiénes desarrollan investigación desde estos espacios y aquellos actores o sectores "subalternizados" que tanto preocupan a quienes reflexionan desde estos ámbitos, desde una posición política y axiológica comprometida?

¿Cómo provocar una transformación profunda -primero en nuestras propias matrices interpretativas- para dar sustento a todas aquellas propuestas de reivindicación de otras formas de saber descentradas del campo académico que puedan reconocer los haceres populares y su correlato en términos de producción gnoseológica? ¿Cuáles son nuestras propias claves de lectura que es necesario deconstruir para poder realmente aprender de otros y ser capaces de "escuchar" y comprender un conocimiento, diferente al que criticamos en el que se han exacerbado las capacidades argumentativas, lógicas y racionales?

Por otra parte ¿Sería posible generar un punto de vista que trascienda nuestra perspectiva antropocentrista y considere a los procesos de producción y desarrollo del conocimiento más allá de la actividad humana? ¿No sería particularmente rico emplear la propuesta de trama infinita que ha propuesto Peirce para imaginar cómo podrían viajar estos sentidos a través de todo aquello que forma parte de "lo natural", entendiendo por esto -tal como lo propone el Proyecto Decolonial- a un dominio que no está escindido sino que contiene lo "social"?

v La Performance como conocimiento práctico en un intento por contribuir a la pluriversalización gnoseológica

Aceptar como portador (constructor) de conocimiento a otros tipos de producción sígnica -diferente de aquellos de predominio de la función simbólica- conduce, casi de inmediato, a la consideración gnoseológica de todas aquellas dimensiones de sentido que atraviesan y constituyen a cualquier práctica social, más allá de la palabra (sea ésta oral o escrita).

En relación a esto es que se considera sumamente interesante recuperar a una noción que se ha trabajado desde diferentes campos (particularmente la filosofía y la antropología) cuyo potencial epistemológico transformador se considera clave en las perspectivas críticas actuales. Se hace referencia aquí a la noción de "performance" como una noción y unidad de análisis que intenta reunir -o mejor, integrar- los valores indiciales e icónicos a los ya reconocidos valores simbólicos.

Ahora bien, es importante aclarar que la noción de "performance" reúne -al menos cómo se la propone aquí- dos perspectivas diferentes y complementarias que encuentran -por una parte- al término "performatividad" como una cualidad, capacidad o potencialidad discursiva para "hacer" o construir identidades sociales (individuales o colectivas) y al término "performático" como un atributo semiótico de cualquier práctica social que puede ser abordado (en tanto materialidad analizable) como una construcción escénica.

En otras palabras, pensar a través de esta noción teórica implica pensar en el modo en que nuestras identidades se construyen en las prácticas mediante una constelación representacional que trama palabras, cuerpos, objetos y espacios en una escena afín a la que planteara Erving Goffman (1997) desde su microsociología.

La denuncia que efectuó Walter Mignolo (2010) a la manera en que se operacionalizó –argumentalmente- la colonialidad en América, al negar legitimidad a los sistemas de representación que no fueran alfabéticos para narrar y asegurar las memorias de los pueblos, se intenta usar aquí pero para comprender e intentar ampliar aquello que hoy sigue reproduciéndose de ese modo, mediante esa concepción, desde un espacio como el académico.

Sólo desde esta asunción semiótica profunda y cabal, no desde meros deseos o posicionamientos axiológicos que no logran sustento argumental, será posible construir un camino de aceptación de la diversidad y "diversalidad" de las diferentes alternativas sígnicas y la pluriversalización de las diferentes formas de producir conocimiento.

De esta forma, se vuelve necesario indagar en torno a las especificidades gnoseológicas de otras formas de representación (como la práctica ritual, por ejemplo) en el camino de comprender y enriquecernos de otros marcos de cultura no occidentales, generando asimismo la posibilidad de valorar ciertas prácticas, que en el marco cultural moderno han sido restringidas y reducidas al dominio del "entretenimiento", como -por ejemplo- las artísticas.

Richard Schechner (2002:71) en relación a la producción performática ha señalado que es necesario romper el modelo dicotómico de sentido y comprensión que ha escindido la función de "diversión" a la de "eficacia" y volver a otorgar valor a todas aquellas prácticas definidas fundamentalmente por su dimensión estética, de goce y entretenimiento.

Hay aquí una camino sumamente interesante para desarrollar, entonces, sobre estas "formas otras" de producción gnoseológica que esperan y merecen, en tanto alternativas de representación, ese específico reconocimiento.

vi Recuperaciones finales

Como se ha visto, el propósito de este texto ha consistido en plantear una serie de interrogantes en torno a la configuración semiótico-epistemológica moderno colonial para dar lugar -provisoriamente, desde los argumentos- a otras formas (o formas otras) de representación que se ignoran, descalifican e invisibilizan desde el ámbito académico en tanto portadoras de significación gnoseológica.

Los señalamientos que aquí se hicieron han intentado contribuir a la ampliación de los hábitos interpretativos académicos y sus matrices epistemológicas, asumiendo que el cuestionamiento de los argumentos mediante los cuales se aceptan como legítimas ciertas formas de representación del conocimiento es el primer paso para la transformación de ese espacio, precisamente de lo social, al que intentan contribuir las posiciones denominadas "críticas".

Entendiendo que la subversión de nuestros hábitos de representación parece ser entonces un camino ineludible para esta suerte de "giro epistémico" que hoy intenta efectuarse, es que se ofrecieron las anteriores reflexiones, intentando articular con prudencia pero sin temor diferentes vertientes teóricas, con la expectativa de suscitar nuevas articulaciones y nuevas concepciones que no cierren sino amplíen y den lugar a nuevas significaciones en torno a la noción de "conocimiento".

Bibliografía

Castro-Gómez, Santiago (2007) "Decolonizar la Universidad y la Hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial*. (pp. 79-92). Siglo del Hombre Editores. Bogotá.

Colapietro, Vincent (1995) "The ground of semiosis. An implied theory of perspectival realism?" In Colapietro, Vincent Michael & Olshewsky ,Thomas M. (Eds). *Peirce's doctrine of signs: theory, applications and connections*. (pp.129-140) Mouton de Gruyter . Berlin.

Goffman, Erving (1997 [1981]) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortú. Buenos Aires.

Guba, Egon, G. y Lincoln, Yvonne, S. (2012) "Controversias paradigmáticas, contradicciones y confluencias emergentes". En *Paradigmas y perspectivas en disputa.* Denzin, N. e Y. Lincoln (comp.). Gedisa, Barcelona.

Lander, Edgardo (2000) "Ciencias Sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos". En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 11-40) CLACSO. Buenos Aires.

Mignolo, Walter. (2010) *Desobediencia epistémica*. Del Signo. Buenos Aires.

----- (2009) "The communal and the decolonial". En *Turbulence*. United Kingkdom. Recuperado de http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/

----- (2007) "El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.) *El giro decolonial.* (pp. 25-46). Siglo del Hombre Editores. Bogotá.

----- (2000) "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. (pp. 55-85). Argentina. Buenos Aires.

Nubiola, Jaime (2008) *La razonabilidad en Peirce*. III Jornadas Peirce en Argentina. Recuperado de: http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaNubiola.html

Peirce, Charles Sanders (1998) *The Essential Peirce. Sellected Philosophical writings*. Vol.2. 1893-1913. Indiana University Press. Bloomington, Indianapolis.

Redondo Domínguez, Ignacio (2006) *La comunicación en Charles S. Peirce: Análisis de sus textos fundamentales*. Pamplona. Universidad de Navarra. Facultad de comunicación pública. Recuperado de: www.unav.es/gep/TesisDoctorales/TrabajoInvestigacionRedondo.pdf

Schechner, Richard (2002) *Performance Studies: An introduction*. New York. Routledge.

Wallerstein, Immanuel. (1974) *The modern World System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press. New York.

Aportes y limitaciones de la filosofía analítica en relación a la llamada administración de justicia

Cecilia M. Sgrazutti[1]

I Introducción

La disputa en materia de concepción de mundo que se está dando, respecto de la que América Latina se constituye en un actor fundamental, en cuanto epicentro visibilizado de movimientos sociales -y en varios casos gobiernos- de rechazo a las posiciones neoliberales, reconoce como una de sus aristas la disputa en torno al rol del poder judicial a ese respecto. En particular en la Argentina la puesta en discusión del Poder Judicial como actor en esa disputa, que históricamente en su producción hegemónica ha sostenido los intereses de las clases dominantes, se dio con fuerza en el año 2001, y cobró nuevo vigor en los últimos tiempos. En ese sentido, cabe abordar como han jugado y como juegan las producciones de la academia en cuanto a filosofía del derecho en esa discusión. El fortalecimiento de la concepción filosófica analítica y en particular su desarrollo en el ámbito de la filosofía del derecho ha jugado un claro papel, consciente o no sus actores de ello, de validación de la concepción de dominación-subordinación en los individuos. Ello puede verse a su vez contrastado con la práctica de sus exponentes en el ámbito de lo judicial como así también en el ámbito académico.

Sin embargo, nada está condenado al carácter estático y la esterilidad, y tampoco la filosofía analítica. Como modelo de abordaje constituye una valiosa herramienta (aun cuando de un doble efecto en función de la lógica identitaria como forma de abordaje del mundo), por la centralidad que da al lenguaje en la percepción de los fenómenos y por ende en la construcción de aquellos, el análisis más esquemático aporta a la claridad y la inteligibilidad de algunos abordajes: su aporte para el análisis del devenir de la discusión social es invalorable. A su vez, la practica judicial reproducida por los operadores de justicia tiene una marcada tendencia al esencialismo como abordaje (inconsciente) del lenguaje, como modo de legitimación, por lo que a ese efecto la teoría convencionalista, expresada en la filosofía analítica, contribuye a visibilizar la forma de construcción de esa legitimidad.

Lo que no ha de permitirse la filosofía analítica es que el abordaje en carácter de análisis omita visibilizar (o peor aún, contribuya a despreciar) que ello solo tiene sentido en relación a la práctica.

II La construcción del Poder Judicial como aparato de legitimación: análisis de presupuestos filosóficos

La construcción histórica de la misma concepción de administración de justicia establecida en la actualidad, asienta y (re)produce una posición de subordinación de aquellos quienes no cuentan con ciertos conocimientos llamados técnicos, respecto de quienes sí los poseen, desdibujando que la validación de esos conocimientos es una autovalidación, es decir, producida en el propio seno de los técnicos. Subyace allí el germen de una concepción de dependencia por oposición a una concepción de autonomía de los individuos.

Tal como he señalado con anterioridad (Sgrazutti, 2013), la utilización del término "técnico" como apartado de la política es un modo de jugar a la neutralidad política como modo de embozar el carácter legitimante del *statu quo*.

Un presupuesto teórico de ello lo configura la posición actualmente hegemónica -aun cuando cada vez más puesta en crisis- en la academia institucionalizada en general,[2] y en el ámbito del derecho en particular. En ese sentido, he manifestado que a mi criterio

1 E-mail: csgrazutti@live.com.ar

2 Para el abordaje de los presupuestos y los condicionamientos desprendidos en materia educativa, resulta muy ilustrativa la obra de Freire (2008).

> la forma en que generalmente aprendemos, por la matriz por la cual venimos formados, nos dice que las cosas son de determinada manera, y que a los estudiosos les cabe, pues, estudiarlas. Esto oculta un punto nada menor: las cosas no son, las cosas están siendo. Están siendo hechas, hechas por nosotros. Lo que oculta esa forma de enseñar y de aprender, es el fundamento filosófico de una pedagogía de la dependencia, donde uno aprende a actuar, mejor o peor, con un estado de situación que le es ajeno. Se niega así, al mismo tiempo, la capacidad y la responsabilidad; que se ponen en manos de otros (Sgrazutti, 2013).

La posibilidad, advertida por Abrams (1988 [1977]), de entender al Estado y sus derivaciones -como lo sería la práctica judicial- ya no como una entidad, sino como un ejercicio de legitimación, nos permite analizar desde otra luz esa práctica. Es a los efectos de ese ejercicio de legitimación que resulta necesario considerar a las sentencias judiciales como productos de algo ajeno al hombre, la "derivación del derecho" (concepción arraigada en la idea de la función judicial como la reconstrucción de silogismos), etc., y no como un elemento de un proceso concreto en el que intervienen sujetos, decidiendo cosas, eligiendo y por ende valorando. Como ya señalara (Sgrazutti, 2011), ello se haría para dificultar la percepción del siguiente fenómeno, puesto de resalto por Bernard Shaw (2004 [1903]): "*Criminals do not die by the hands of the law. They die by the hands of other men*".

El grado en que ha permeado este discurso en el ámbito de lo jurídico puede comprobarse, por ejemplo, por el hecho que es parte del discurso dominante el latiguillo de que las sentencias "deben ser fundadas en derecho" (lo que implica postular la posibilidad de hacerlo). Afirmaciones de este tipo constituyen de supuesto sentido común, sostenidas como si significaran algo por quienes poseen las posturas más diversas e interpretan de modo muy diferente los mismos textos, que resulta claro que sí significan algo: significan la reproducción del fenómeno descripto por Abrams, es decir, la legitimación de ese producido como algo ajeno a las voluntades de los sujetos intervinientes.[3]

El fortalecimiento de la concepción filosófica analítica y en particular su desarrollo en el ámbito de la filosofía del derecho ha jugado un claro papel, consciente o no sus actores de ello, de validación de la concepción de dominación-subordinación en los individuos. Ello puede verse a su vez contrastado con la práctica de sus exponentes en el ámbito de lo judicial como así también en el ámbito académico. Una de las razones que pueden rastrearse respecto de ello es que una concepción filosófica fijada en proveer de definiciones y analizar la interrelación de aquellas desdibuja, como ha sido advertido (Holloway, 2002), que aun cuando pueden analizarse a modo de hipótesis de trabajo un recorte de la producción social como un algo estático, las cosas no son, sino que están siendo, y están siendo hechas por nosotros. El carácter estático, y la posición de observador que trae aparejada, se encuentran pues enraizados a la filosofía analítica. Ello no equivale a desechar los aportes que aquella puede brindar, siempre y cuando puedan advertirse como aportes, y no contribuyan a invisibilizar el carácter abierto de toda construcción social. Pero resulta innegable que el desarrollo de esta concepción, y de la filosofía iuspositivista que abreva de ella, ha sostenido en los hechos el poder de legitimación de las producciones judiciales. La postulación de la actividad del juez como atada a la producción de silogismos, la conceptualización de su función como la mera "aplicación del derecho" (y por ende la construcción del derecho como algo aparte de los sujetos), la necesidad de sostener la completitud del derecho dado que de otro modo se evidenciaría que como mínimo no se trata en casos de únicamente aplicar normas, y aun cuando esta es negada, el recorte de la materia supuestamente de interés a la "ciencia" del derecho como ajena a todo aquello no pasible de ser estudiado en esos términos,[4] ha sido y continúa siendo funcional a la autolegitimación de las producciones.

---

3 "Es un lugar común señalar que los fallos judiciales deben ser fundados. Tan común y tan sostenido por quienes poseen posturas más que diversas en cuanto a la percepción de las funciones judiciales, que debería generar como mínimo la sospecha de que el pretenso contenido de dicha afirmación es particularmente ambiguo, o que no dice mucho y se centra únicamente en afirmar algo que conceda legitimidad, casi funcionando en ese sentido como una definición persuasiva" (Sgrazutti, 2011).

4 En ese sentido, resulta de interés los abordajes de Alchourrón y Bulygin (1974); Guarinoni (2009); Sucar (2008) y Zuleta (2005, 2008). Para una interesante critica a la matriz de varios de estos autores, puede verse Corti (2000).

III Cuestionamientos al Poder Judicial como elemento legitimante. Una (posible) función deconstructiva de esa legitimación por parte de la filosofía analítica

La construcción referida en el apartado anterior se encuentra puesta en crisis, no solo aquí sino en otras partes del mundo.[5] En la Argentina, la puesta en discusión del poder judicial por parte de la sociedad, en función de las profundas injusticias generadas por su práctica mayoritaria (selectiva, de demoras descaradas -y el paso del tiempo perjudica principalmente, sino únicamente, a los más vulnerables-, autoritaria, producida en un lenguaje incomprensible salvo dentro del propio ámbito y que por ende excluye materialmente a los integrantes de la sociedad de todo modo de control), no es nueva. Y lo que detonó a fines del año 2012 la visibilización por parte de la sociedad del Poder Judicial como aparato legitimador de injusticias fue la parodia de juicio culminante en la absolución de todos los imputados del secuestro y trata de Marita Verón, delito que por cierto no puede darse sin complicidad del ámbito judicial, donde asimismo se descreyó de la palabra de las testigos, ejemplo extremo de vulnerabilidad y exposición. Esta discusión, a partir de ese caso, cobró inusitado vigor, sumándose a ese impulso el envío de seis proyectos de ley al Congreso Nacional en 2013.

El proceso de discusión social generó, incluso, terminologías propias: la concepción del movimiento Justicia Legítima expresa, ya desde su mismo nombre, que a través de meros formalismos es posible etiquetar como legal algo ilegítimo. La concepción de democratización de la justicia cuestiona el fundamento de legitimación de un poder que pretende autojuzgarse y autovalidarse, resistiendo formas de participación y control comunitarias de su actividad y compuesto casi exclusivamente por un sector cerrado.

El Poder Judicial históricamente ha demorado y afectado los derechos de la inmensa mayoría de la sociedad. Esto solo es posible cuando no es visibilizado: la corporación judicial sólo puede apostar al silencio, a la no discusión. Por eso, ante los planteos de reformas, no surgieron de su seno propuestas positivas.

Las concepciones derivadas de la filosofía analítica y el iuspositivismo han servido de marco, como vimos en el apartado anterior, para sostener esa invisibilización. Sin embargo, no tienen por qué estar condenados a a una utilización determinada. Como modelo de abordaje, la filosofía analítica constituye una valiosa herramienta, permitiendo desarraigar concepciones naturalizadas en la práctica y la conciencia de los operadores judiciales contestes con una visión platónica del lenguaje toda vez que el convencionalismo en materia de lenguaje es uno de sus presupuestos. Ello permite visibilizar que la relación entre un término y un recorte de la realidad no es natural sino arbitraria, y aun cuando el iuspositivismo (sin postular por supuesto la inocencia de ello) no ha analizado las razones ideológicas y políticas subyacentes a esas relaciones convencionales, su claro ataque al esencialismo permite, cuando es la voluntad, abordar ese análisis. De ahí que podría hablarse de una función paradojal de la filosofía analítica.

A su vez, el análisis a través de modelizaciones puede aportar a la claridad facilitar algunos abordajes (siempre que se tenga presente la no naturalización de esa modelización —a lo que también aporta el convencionalismo en materia de clasificaciones-), y en particular la detección de incoherencias entre distintos postulados que pretenden sostenerse en forma conjunta para producir el efecto legitimante. En ese sentido, el aporte para el devenir de la discusión social es invalorable. En efecto, como he sostenido con anterioridad (Sgrazutti, 2011) el uso emotivo del lenguaje produce en muchos casos una confusión, por parte de los operadores judiciales que tratan con sentencias -quienes las producen y quienes las leen-, que lleva a la incapacidad de distinguir un razonamiento de un conjunto de afirmaciones dogmáticas. Esto, más allá de la postura valorativa que cupiere desarrollar al respecto. La incoherencia es una marca en todas las declaraciones en relación con la práctica, y muchas de las herramientas de la filosofía analítica permiten visibilizar esto para desde allí analizar qué función cumplen los postulados o los debates sobre coherencia, que pretenden sostenerse discursivamente en forma directamente contradictoria con la práctica.

En efecto, en un estudio de las producciones de un ámbito del poder judicial (las resoluciones de cámara sobre ejecución penal de una departamental de la provincia en un lapso de tiempo determinado) a través de herramientas de la filosofía analítica me permitieron observar que en gran parte de los casos,

5 Un ejemplo de ello es el devenir del proceso en Bolivia, abordado entre otros por Gigena de Haar (2013).

lo que era postulado como un criterio (ello es, las condiciones a las que se ata una determinada respuesta) no era explicitado, abundando tanto en las normas de cita como en los enunciados interpretativos de aquellas conceptos vagos, sin referencia alguna a la forma de establecer el recorte de enunciados normativos que se pretendían relativos al caso, siendo que en muchos casos se postulaban como criterios afirmaciones limitadas a las circunstancias de cada caso particular.

De ello puede desprenderse, y precisamente a través de la utilización de estas herramientas (que precisamente muestran el límite de su capacidad explicativa) que la imposibilidad de responder a los estándares teóricos pretendidos (por ejemplo, por la Corte Suprema de la Nación al exigir que la sentencia sea una derivación del derecho vigente) no se debe a limitaciones de individuos sino a la imposibilidad concreta de la tarea. Estas limitaciones, tan evidentes, y puestas de resalto precisamente mediante herramientas de la filosofía analítica, permiten plantearse por qué es constituido el falso discurso de auto-legitimación. Sin duda no es (o no sólo es) por confusión colectiva de los operadores judiciales. La separación entre la teoría y la práctica, y la práctica de sostener que tal separación no existe, constituyen precisamente el objetivo de construcciones de dominación. Lo vacío de la argumentación conduce a disminuir el nivel de controversia concreta que pueden darse en los fallos y a repetir las manifestaciones de fórmula que encubren diversas posturas que no se explicitan. La postulación de estándares de imposible cumplimiento lleva a la aceptación de la efectiva inexistencia de estándares funcionando la teoría como manifestaciones de fórmula que deben estar, a fin de legitimar la práctica, pero que no la condicionan, permitiendo de esa manera, a nivel consciente o inconsciente de los operadores, manejarse por regulaciones que no someten a análisis ni explicitación; lo cual impide, en los hechos, el conocimiento y control popular.

Lo señalado me lleva a considerar que el abordaje de filosofía analítica tiene (siempre que puedan visibilizarse sus alcances y no plantearlo como la explicación del universo sino un modo de abordaje de un fenómeno, y siempre que pueda también analizarse a qué resulta funcional la construcción de ese modo) un aporte concreto a los efectos de la deconstrucción del aparato legitimante del Poder Judicial.

En la actualidad nos encontramos en Argentina ante la situación de visibilización y potenciación del debate social sobre la materia. Sin embargo, como aquellas "caras visibles" del proceso (las normas, varias de las cuales fueron atacadas por el ámbito judicial que responde a las lógicas corporativas mencionadas, con todo tipo de herramientas, incluso el dejar sin efecto leyes del congreso por vía de acordada de la CSJN, lo cual pone en evidencia el accionar de simple resistencia, en atención a lo burdo de la medida, que ni siquiera ha cuidado formas o argumentaciones para pretender competencia en ese actuar) no tienen un correlato sobre la práctica -ni podrían tenerlo, por cierto, al corto plazo- en el sentido de un efecto exitoso de democratización de ese ámbito. La lectura que entiendo adecuada es que esas normas, entre tantos otros, son elementos de lucha en tanto advertidos como elementos de visibilización de la disputa subyacente, en la cual lo que se pretende es que el actor sea cada uno de los habitantes. La autonomía no puede construirse más que desde su propio ejercicio: no puede imponerse.

Las definiciones y la construcción de modelos de abordaje (y el aporte de la filosofía analítica en este sentido es invalorable) nos sirven para visibilizar elementos, incluso para visibilizar las propias limitaciones del análisis estático. Lo que no ha de permitirse la filosofía analítica es que el abordaje en carácter de análisis omita visibilizar (o peor aún, desprecie) que ello solo tiene sentido en relación a la práctica, de la que solo perdemos el carácter de actores cuando omitimos desarrollarlo.

Bibliografía

Abrams (1988 [1977]) "Notes on the difficulty of studying the state". En: *Journal of Historical Sociology*, Nº 1 (1) pp. 58-89.

Alchourrón, C. E. y E. Bulygin, (1974) *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales.* Buenos Aires: Astrea.

Corti, H. (2000) "Primera parte. El discurso jurídico: sobre Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin, o de cómo la mente lógica deviene política de poder e historia narrativa". En: *La guerra silenciosa*. Buenos Aires: Eudeba

Freire, P. (2008) *Pedagogía de la autonomía, saberes necesarios para la práctica educativa*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Gigena de Haar, A. (2013) "Sufragio universal e ingreso democrático: una imprescindible oxigenación de los cuadros del sistema de administración de justicia". En: *Revista de Derecho Público*, N° 5. Buenos Aires: Ediciones INFOJUS.

Guarinoni, R. (2009) "Razonamiento judicial e interpretación de la ley". Disponible en: http://portalanterior.abeledoperrot.com/Noticias/MostrarNoticiaNew.asp?cod=6273&tipo=2

Holloway, J. (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

Sgrazutti, C. (2011) *Interpretaciones judiciales sobre la ejecución penal. Los operadores jurídicos y la construcción de sentido*. Tesis de Maestría en Magistratura por la Universidad de Buenos Aires. Defendida en 2013.

----- (2013) "El séptimo proyecto. Fundamentos de las propuestas propiciadoras de la democratización judicial - participación y control comunitarios en materia de administración de justicia". En: *Revista de Derecho Público*, N° 5. Buenos Aires: Ediciones INFOJUS.

Shaw, B. (2004 [1903]), "Crime and Punishment" En: *Maxims for revolutionists*. En: *Man and Superman*. Penguin Classics - Kindle Edition.

Sucar, G. (2008). *Concepciones del derecho y de la verdad jurídica*. Madrid: Marcial Pons.

Zuleta, H. R. (2005): "La fundamentación de las sentencias judiciales. Una crítica a la teoría deductivista". En: *Isonomía*, 23. México.

----- (2008): *Normas y justificación. Una investigación lógica*. Madrid: Marcial Pons. Cap. IV.

Si Evita viviera… La imagen-mito de Evita entre la realidad y su sombra: un análisis a partir del pensamiento de Emmanuel Lévinas y Néstor Perlongher

Pablo Ríos Flores[1]

La figura de Eva Duarte de Perón, popularizada bajo el nombre "Evita", es el lugar de confluencia de un conjunto de construcciones míticas que durante décadas ha alimentado el imaginario social argentino. La polémica en torno a su imagen, deja entrever una disputa estético-política que es, al mismo tiempo, una controversia sobre la suerte de tal imbricación.

I.

Evita devenida obra artística en el famoso retrato de Numa Ayrinhac, que sirvió de portada a su autobiografía La razón de mi vida (1951), será el punto de partida del presente análisis. Aquel retrato de una Eva de "cabello rubio, estirado y recogido en el rodete […] [luciendo un] vestido de broderie oscuro con una rosa de seda natural rosada aplicada en el hombro" (Giunta 2011, 125), que surge en el momento mismo y como "la contracara vital de una Eva que se extinguía en la enfermedad" (Giunta 2011, 126), se despliega en tanto imagen como la sombra o el reflejo de su realidad, o como el lugar en el que la realidad convive con su sombra.

Un modo de abordar la relación entre la realidad y la imagen, o lo que podemos llamar su "sombra", ha sido expuesta por Emmanuel Lévinas en su artículo "*La réalité et son ombre*" ("La realidad y su sombra"), publicado en la revista *Les Temps Modernes* en 1948. En este artículo, el filósofo francés indaga fenomenológicamente el carácter particular de la imagen en la representación artística, intentando determinar su lugar en la economía general del ser. Según el análisis levinasiano, la imagen refleja un desprendimiento del mundo que no convoca a un "más allá" del ser sino, por el contrario, a un "desapego de más acá" (Lévinas 1948, 46). Lévinas intenta definir este "más acá" de la imagen, a través principalmente de dos nociones: la de semejanza y la de entretiempo. Ahora bien, ¿cómo comprender la imagen clásica de la Eva de Numa Ayrinhac en este comercio entre la realidad y su sombra? Podemos considerar que en el retrato clásico de Evita confluye un orden particular de la semejanza y, al mismo tiempo, el carácter temporal trágico de la imagen. A continuación, intentaré explicar dicha afirmación a partir de un breve análisis de aquel retrato, utilizando las categorías levinasianas previamente mencionadas.

La imagen debe comprenderse, según Lévinas, bajo el signo de la semejanza, aunque no como la copia de un original, sino como el doble que acompaña a la realidad: su sombra o reflejo. El filósofo francés define a la imagen como "la caricatura, la alegoría o lo pintoresco que la realidad lleva sobre su propia cara" (Ibid, 56). Esta caricatura de la realidad o imagen, que el arte deja entrever en tanto alteración del objeto a través de su devenir "cuadro", es lo que Lévinas pretende descifrar. Ahora bien, en el retrato clásico de Evita se exhibe un orden particular de la semejanza. Un orden particular de la semejanza pues al intentar disimular la caricatura o sombra que acompaña la realidad del cuerpo enfermo, la Eva de Numa Ayrinhac se coloca bajo el patrón clásico de las formas ideales de la estatua antigua. Lévinas afirma: "El arte clásico […] el arte de las formas ideales corrige la caricatura del ser -la nariz torcida, el gesto sin soltura. La belleza es el ser disimulando su caricatura, recubriendo o absorbiendo su sombra" (Lévinas 1948, 56).

Y, sin embargo, el arte clásico no puede, según Lévinas, superar la paradoja de su pretendida "creación".[2] El artista ha dado en la imagen, en el cuadro, en la estatua, "una vida sin vida" (Ibid, 58), una muerte suspendida en un "más acá" del tiempo. Lévinas define esta interrupción del tiempo por un movimiento que va "más acá" del tiempo, en la imagen, a través de la noción de entretiempo (Ibid, 62).

1 UBA - CONICET. E-mail: pablorios1985@hotmail.com

2 Tal como lo expresa Françoise Armengaud: "A contra-corriente de la 'vulgata' estética, Lévinas afirma que el arte no es revelación, ni creación" [Armengaud, Françoise (1991), "Éthique et esthétique: De l'ombre à l'oblitération", aparecido en *Cahier de l'Herne* dedicado a Emmanuel Lévinas, editado por Miguel Abensour y Catherine Chalier].

En la obra artística clásica, la imagen toma el lugar de "un instante que dura sin porvenir" (Ibid, 57), de un presente que no puede asumir nada, que no puede responsabilizarse de nada (Ibid, 57-58). Carácter temporal "trágico" de la imagen a través de la detención del tiempo, destino del cuadro o la estatua, postura fija y cadavérica del ídolo en un instante de duración eterna (Ibid, 62-63). Así, el retrato clásico de Evita acompaña su cuerpo enfermo como una sombra o imagen cuya belleza es un doble cadavérico sobre el devenir cadáver de Eva, una especie de "vestido raro que [ella pareciera abandonar] al retirarse" (Ibid, 53).

Ahora bien, ¿el retrato-imagen de Evita se manifiesta sólo en su "estupidez de ídolo" (Ibid, 57), representación caricaturesca que fracasaría tan pronto como se contrastara con la realidad? Pues no, este movimiento de detención de la imagen no es el mero pasaje de la realidad hacia un objeto de representación, es decir, la producción de un retrato que "representa" a Eva. Contra la fenomenología de la imagen asentada sobre un ideal de transparencia en el que ésta invitaría "como a través de una ventana" (Ibid, 51) al mundo que ella representa, la obra artística participa- según Lévinas- de un orden distinto que quiebra con la esfera de la representación. Tras los pliegues de la realidad la imagen convoca desde una extraña resonancia que se sustrae a la inteligibilidad del horizonte. El retrato "no sirv[e] de símbol[o] [pues] en ausencia del objeto, no fuerz[a] su presencia, pero, por su presencia, insist[e] sobre su ausencia" (Ibid, 54).[3] Carácter sensual plástico, la imagen-cadáver se desencarna de la realidad pero sin pérdida o disminución de grado, transformando el comercio con ésta en un ritmo (Ibid, 51). El silencio y la opacidad de la obra, sombra y murmullo del silencio, dejan resonar el ascendente de la imagen sobre nosotros (Ibid, 47).[4] El ritmo es el modo como, según Lévinas, la imagen nos afecta (Ibid, 48).

La estructura del ritmo supone la obliteración de la mirada, implica la inversión de la intencionalidad objetivante, desnudando la realidad con su sombra. Condición paradójica de la obra clásica en el que la imagen no se presenta como un modelo imperfecto de la realidad, copia de una idea, sino que se caracteriza por su función sensible: resonancia rítmica de la imagen.[5] El ritmo de la imagen protege (a) y se protege (tras) la realidad sin soltar la realidad, haciéndola participar de una desmaterialización que no es más que una obliteración de toda asunción intencional. Mediante el ritmo, todo consentimiento, toda asunción, toda iniciativa, se invierte en participación (Ibid, 48). Esta función de ritmo de la imagen, permite el pasaje sin interrupción entre el mito y el rito. En palabras de Lévinas: "El mito es eso: la plasticidad de una historia. Lo que se llama la elección del artista traduce la selección natural de los hechos y de los trazos que se fijan en un ritmo, trasforman el tiempo en imagen" (Ibid, 60). A través del ritmo de la imagen, como semejanza y entretiempo, tanto el relato como el cuadro confluyen y posibilitan la participación del yo en la liturgia. El retrato de Numa Ayrinhac tiene la virtud de la obra clásica, cuya fortaleza se encuentra en este devenir mítico-estético de la figura de Evita. Retrato clásico en el que se entrecruzan la muerte y la eternidad del entretiempo, la "vida sin vida" (Ibid, 58) sobre, o más precisamente, tras el fondo de una Eva que desfallece.

---

3 En su artículo "La imagen: *Mímesis* & *Méthexis*", Jean-Luc Nancy se refiere al "silencio de la imagen" en la pintura con las siguientes palabras: "el silencio de la imagen. Podría decirse aquí, no 'sólo le falta hablar', sino más bien 'hace oír su falta de habla' [...]" (Nancy 2006, pp. 17-18).

4 En referencia a la relación entre lo visual y lo sonoro en la imagen, y más allá de la significación que en él adquiere esta relación, Jean-Luc Nancy afirma: "En la imagen lo visual y lo sonoro reparten mutuamente sus valencias, se comunican sus acentos [...] la imagen hace resonar en ella una sonoridad del mutismo", (Nancy, *Op. Cit. Supra*, nota 2, p. 9) "tonos de la imagen [...] su murmullo, su ruido de fondo" (Ibid, p. 17); y más adelante continúa: "la captación de la imagen [...] representaría una visión que opera a la manera de un oído" (13-14) en un yo pienso mezclado con su resonancia, "literalmente con-movido [...] *corpus sensitivus*" (Ibid, p. 14). Así, según Nancy, "la imagen nos toca, nos golpea y, como suele decirse, nos fascina; es decir, nos arrastra en esa ola de su profundidad que hace superficie. En la fascinación tiene lugar la *méthexis* [...] la participación en un mundo [...] yo mismo llego a ser un momento de la moción general del mundo" (Ibid, pp. 16-17). Excede el objetivo del presente trabajo, sin embargo, las diferencias que se establecen entre esta última consideración de Nancy y las reflexiones de Lévinas referentes a las nociones de participación y de exotismo propias de la imagen. Aún así, Nancy se acerca a las consideraciones levinasianas de la imagen y el arte, más allá de sus respectivas valoraciones, cuando prosigue: "la imagen me expone como proveniente de algo más profundo [...] ese afuera suspende hasta lo continuo del lenguaje: lo ritma, lo escanda. Me callo, a semejanza y bajo la presión de la imagen" (Ibid, p. 17).

5 Lévinas refiere a la función del ritmo demostrada por la etnografía en los ritos extáticos, para dar cuenta de este carácter sensible de la imagen (Lévinas 1948, 49). Con ello parece remitir a los estudios de Lévy-Bruhl a los que, un año antes, hacía referencia en su obra *De la existencia al existente* (Lévinas 1947, 81). Sería necesaria, aunque excede el objetivo del presente análisis, una comparación entre las reflexiones sobre el arte expuestas por Lévinas en *La realidad y su sombra* con aquellas desplegadas en la sección "El Exotismo" de *De la existencia al existente* e, incluso más allá, con sus análisis posteriores.

II.

Luego de haber analizado brevemente la obra de Numa Ayrinhac, me detendré en uno de los cuatros escritos de Néstor Perlongher referidos a la figura de Evita, "Evita vive"[6] de 1975, como un modo alternativo de representación artística de su imagen.

En este escrito, Perlongher hace confluir un entramado mítico- estético de la figura de Evita, a partir de la superposición de imágenes que, desde aquella Eva clásica de Ayrinhac hasta la imagen de Eva símbolo de Montoneros, se presentaron como nuevos relatos o representaciones artísticas de ésta. Heredero de una tradición que hace del entramado genérico de discursos ficcionales y verosímiles, un modo de tensionar los límites del relato, Perlongher puede ser considerado un iconoclasta (Avellaneda 2002, 136) que quiebra la curva armoniosa de aquella construcción mítica. Si desde la muerte de Eva Duarte de Perón, las representaciones artísticas y, en particular, el corpus literario escrito oscila entre la "Eva-cadáver" y la "Eva [como] cuerpo vivo" (Ibid, 129-130), en una gama que fluctúa entre relatos apologéticos y reprobatorios, Perlongher hace confluir estos registros míticos y los yuxtapone con un entramado de relatos verosímiles. Como si a contrapelo del arte clásico que, según Lévinas, pretende recubrir en la belleza la sombra de la realidad, el escritor argentino dejara aparecer las múltiples imágenes desbordando o saturando la realidad con su caricatura, en un devenir-hipermitologizante (si se permite tal expresión) de la clásica consigna montonera "Si Evita viviera[, sería…]" (Ibid, 121).

A lo largo de los tres relatos que componen "Evita vive", Perlongher hace revivir la figura de Eva Duarte de Perón -"cumplimiento literario de la promesa del retorno- 'volveré' " (Ibid, 121)[7] -en un particular entramado de imágenes que, antes de sostenerse en un ritmo, convocan a una suerte de arritmia: el devenir del relato se expone en esta yuxtaposición a un traqueteo constante de todo impulso, a un recorrido disonante.

En el primero de estos relatos, Evita vive como "visita inesperada" en el cuarto de un morocho y una marica. Una Eva con "la cabeza metida entre las piernas de [un] morocho […] en la penumbra" (Perlongher 1975, 192), carácter erótico de la sombra en un cuarto de gozo, deviene un rostro de "piel brillosa, brillosa [con inconfundibles] [...] manchitas del cáncer por abajo" (Ibid, 192) que la marica devela al prender la lámpara. Momento de identificación del rostro de Evita, tensión entre la vivacidad erótica y la enfermedad patente, comercio arrítmico entre la realidad y su sombra alejada de la belleza clásica de las formas ideales. La imagen clásica de Ayrinhac, la que hace suspirar a la marica su "¡Era tan hermosa!" (Ibid, 192), se ve interrumpida por el morocho que se cansa de la conversación o, antes bien, de esa admiración y agarra la cabeza de Eva con su "rodete todo deshecho" (Ibid, 192) devolviéndola a las penumbras de la entrepierna. Ya recuperada en el desayuno del día posterior, una Eva feliz invita a la marica al Cielo, como la Eva Santa[8] de Ayrinhac, pero esta vez con "las uñas largas muy pintadas de verde" (Ibid, 192);[9] un cielo que está "lleno de negros y rubios y muchachos" (Ibid, 192). Pero otra imagen se yuxtapone a este paraíso al que Eva invita: "con los marineros, viste, nunca se sabe [dice la marica]. Con los generales tampoco […] dijo ella [Evita], y estaba un poco triste" (Ibid, 192). Casi como la figura de la Gioconda en que no es posible develar si su rostro invita con su sonrisa, o disimula su tristeza, este entramado deja aparecer el carácter trágico de la imagen[10] pero esta vez desnudado en la superficie de la narración.

---

6 Perlongher, Néstor (1975), "Evita vive", en *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, Buenos Aires, Colihue, 2008. Los otros tres relatos son: "El cadáver" (1980), "Joyas macabras" (1983) y "El cadáver de la nación", en *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, Buenos Aires, Colihue, 2008.

7 La preocupación persistente por el cadáver de Eva, sustraído en 1952 y devuelto al país en 1974, parece fortalecer la significación mítica del "retorno" ("Volveré") que alimenta el imaginario social argentino, y que es interpretado por la joven militancia peronista como la promesa revolucionaria de un advenir del "paraíso-en-la-tierra" (Avellaneda 2002, 121).

8 Andrea Giunta afirma: "El 18 de octubre de 1951, [el mismo año en que aparece el retrato de Evita de Numa Ayrinhac en La razón de mi vida, y al día siguiente de la conmemoración del 'Día de la lealtad peronista'] se declara Santa Evita en lugar de San Perón" (Giunta 2011, 127), como símbolo apologético de todo lo bueno que había en el peronismo: Eva como una "verdadera Santa, Santa Evita" (Navarro 2002, 16).

9 Acompañando el efecto disonante del relato, la marica describe que el recuerdo más vivo que le queda de Eva era aquel de "las uñas largas muy pintadas de verde" (Perlongher 1975, 192), extraña identificación paródica de la imagen arquetípica de Evita.

10 En "La realidad y su sombra" Lévinas se refiere al entretiempo trágico de la estatua (o la obra clásica) como "la paradoja de un instante que dura sin porvenir […] [y a continuación afirma:] eternamente estará Laocoonte prendido en el lazo de las serpientes, eternamente sonreirá la *Gioconda*" (Lévinas 1948, 57).

En el segundo relato, Evita vive como la consorte de una especie de *dealer* en una casa donde un grupos de jóvenes se juntan a "quemar". La Eva expone crudamente su carácter de imagen, en el sentido de "guiñapo" que el objeto-cuerpo deja tras de sí: Eva aparece como "una mujer de unos 38 años, rubia, un poco con aires de estar muy reventada, recargada de maquillaje, con rodete" (Ibid, 193). La imagen desgastada de Evita no es el reflejo malogrado de un original sino la opacidad de una figura "reventada" o "recargada", una Eva puta y mancillada. El carácter erótico de la imagen deja entrever una Eva constantemente "profanada", profanación de este cuerpo-cadáver muerto-vivo. La imagen de la puta exhibe, al mismo tiempo, el erotismo desenfrenado de la Eva animal que se "[retuerce] como una víbora" o que habla como una "yegua" (Ibid, 193). Figura bestial de la mujer-prostituta, la "única mujer" (Ibid, 193) que se enfrenta con la policía, cuando ésta ingresa a la casa y quiere llevarlos presos. La imagen clásica de Evita deja lugar al mito guerrero de una Eva luchadora,[11] enfrentando a la fuerza policial con una mezcla de vitalidad erótica militante y lenguaje animal compartido: "Pero pedazo de animal [una víbora-yegua hablando a otro animal, le dice al subcomisario], ¿cómo vas a llevar presa a Evita?" (Ibid, 193). Y entonces, la figura militante de la Eva puta apela al recuerdo de los dones brindados: "hace 22 años (…) yo misma te llevé la bicicleta a tu casa para el pibe" (Ibid, 193), le dice al cana, reforzando ese recuerdo de una vieja alianza erótica (imagen de una Eva dadora que entrega todo de sí)[12] cuando al mismo tiempo desgarra "la camisa del cana […] le descubr[e] una verruga roja […] y se la emp[ieza] a chupar" (Ibid, 193) en una complicidad erótica con las fuerzas del orden. A esta bestia-mujer-prostituta-dadora, Perlongher superpone una nueva imagen, cuando ante los gritos de "Compañeros, compañeros, quieren llevar presa a Evita" (Ibid, 193) una vieja sale gritando y confirma el retorno prometido: "Evita, Evita vino desde el cielo" (Ibid, 193). Nuevamente la Eva Santa de Ayrinhac se entremezcla en el relato y al pronunciar -en una suerte de conjuración paródica- su "Grasitas, grasitas míos, Evita lo vigila todo" (Ibid, 193), nos recuerda nuevamente la Eva-Gioconda que desde cualquier perspectiva parece observar y proteger a sus "descamisados". La imagen de una Eva que vigila desde su sombra y envuelve en un abrazo protector a su pueblo, haciéndolo participar (casi como en un retorno al útero) de una contención maternal, irrumpe en el relato de la Eva prostituta sobreimprimiendo una nueva caricatura. Sobreimpresión o entrecruzamiento de sus sombras, hasta el paroxismo o hiper-mitologización estetizante de una Eva que promete que va "a volver" y repartirá "un lote de marihuana a cada pobre para que todos los humildes [anden] superbien" (Ibid, 194).

En el tercer relato, Evita vive como una puta con aspecto de travesti, mujer con "voz cascada, sensual, como de locutora" (Ibid, 195)[13] que invita a un encuentro sexual a un "guacho que hac[e] pinta junto a [un] puesto de flores" (Ibid, 194), a un "proletario gigoló" (Avellaneda 2002, 140). Mujer que hace gozar como un Diosa-prostituta, pues como dice el guacho: la "chupaba como los dioses" (Perlongher 1975, 194). Es el dominio del falo y del poder de hacer gozar, con el falo-poder entre las manos, muestra de dominio viril, en un superlativo de mujer, "una mujer, mujer" (Ibid, 195) que hace recordar a los dioses. Y, sin embargo, superpuesta a esta imagen de super-mujer[14] cuasi-divina, vital y erótica, la habitación despide "un olor a muert[o]" (Ibid, 195) que no gusta nada. Es en el juego de sombras superpuestas donde se expresa esa pasión "necrófila"[15] que invita al robo: "Cuando se descuidó abrí un estuche y le afané

11 Cabe recordar la imagen de Eva símbolo de Montoneros, expresión de vitalidad juvenil, con su cabello suelto y su blusa desprendida, mirando hacia un porvenir con gesto esperanzador, que acompaña el relato de una Eva militante.

12 Imagen de la Eva-dadora que va desde su versión maternal abnegada de los relatos apologéticos peronistas de la década del 40' y 50' (Navarro 2002, 16-17) hasta su resignificación erotizada militante de los 60'-70' (Avellaneda 2002, 129-131).

13 Sobre la relación entre la oralidad de Eva y su mito, A. Avellaneda afirma: la "[Eva que] se había movido por fuera de la letra al construir su mito positivo propio en el aire, en la oralidad que transmitía 'la magia de la radio'" (Avellaneda 2002, 117), y que "en 1951, al hacérsele inminente el cese de la voz y la oralidad […] fija en la letra de *La razón de mi vida* el mito arquetípico que se había conferido ella misma […] hará eco años más tarde en las dos opciones que dominan su *corpus* literario escrito: elegir a Eva como cadáver o como cuerpo vivo" (Ibid, 118). Esta herencia de una Eva "doble" posibilita, a partir de los años sesenta, la imagen de una Eva como "persona discursiva de mezcla, […] que fusionaba el sermo sublimis [del radioteatro y *La razón de mi vida*] […] con el *sermo humilis* (el discurso de su voz ronca, su giro lunfardo, su gesticulación callejera)" (Ibid, 122).

14 En su artículo "La Mujer Maravilla ha sido siempre argentina y su verdadero nombre es Evita", Marysa Navarro da cuenta de este mito de la "supermujer" o la "Mujer Maravilla" referido a Eva, construido tanto por los relatos peronistas como antiperonistas [Ver referencia completa: nota a pie 10].

15 Cabe recordar que el "cuerpo embalsamado de Evita [que esperaba] en la sede central de la CGT […] ser trasladado a un mausoleo"

un collar" (Ibid, 195)- dice el guacho. Pero ¿cómo robarle a esa Eva-diosa cuya vigilancia es imposible burlar? Pues sólo dos días más tarde, el guacho entra a su casa y se encuentra con los "dos canas de civil" (Ibid, 195) y la madre llorando y amonestando con un "¿Cómo pudiste robar el collar de Evita?" y en medio "una paliza brutal" que castiga el robo a/de la mujer puta-cadáver.

En términos generales, en los tres relatos de "Evita vive" se exhibe un entramado de imágenes mítico-estéticas de la figura de Evita -en una gama que tensiona la intersección de la "Eva-cádaver" y la "Eva como cuerpo vivo"-, junto con imágenes verosímiles- desde la Eva-enferma hasta los personajes que se relacionan con ella: el marica, el drogadicto, los canas de civil, las mujeres llorando, etc.[16] Esta superposición hipermitologizante de imágenes produce una disrupción del ritmo propio del relato mítico, provocando una torsión disonante. Esto se advierte, incluso, en el modo en que los narradores de "Evita vive" ponen en duda el propio testimonio de los relatos que, narrados en primera persona, parecen favorecer el influjo sobre el lector. Así en el primer relato la marica reconoce que en ese cuarto de goce "la verdad es que no sé si me acuerdo más de ella [Evita] o de él [el morocho]" (Ibid, 192). Por su parte, al final del segundo relato, luego del enfrentamiento entre Evita y la policía, unas vecinas le piden a los jóvenes que se quedan quemando en el cuarto (entre los que se encuentra el narrador) que les hablen sobre Eva. Ellos no tardan en reconocer: "les hicimos toda una historieta [...] como no estábamos haciendo laburo de base, sino *public relations* [...] no nos importaba" (Ibid, 194). Y, finalmente, el tercer relato finaliza con el quiebre de todo intento del narrador de erigir un nuevo mito sobre Evita, cuando advierte: luego del robo -dice el guacho- "los vagos nos borramos. Por eso los nombres que doy acá son todos falsos" (Ibid, 195).[17] Gesto que traiciona toda pretensión de relato mítico que haga participar en una nueva identificación de/con la figura de Evita, a distancia de aquellos artistas-creadores de mitos que creen asir en la obra esa ausencia-sustracción de una realidad más real que la realidad.

En el artículo "La realidad y su sombra", con el que se analizó el retrato de Evita de Numa Ayrinhac, Lévinas exhorta a la rehabilitación de la crítica del arte y la interpretación filosófica, como un gesto que quiebre con la curva armoniosa del relato mítico-estético clásico y su invitación permanente a contemplar en silencio. Según el pensador francés, la obra clásica- y en general la obra artística- "puede y debe ser tratada como un mito: [...] [a la] estatua inmóvil hay que ponerla en movimiento y hacerla hablar" (Lévinas 1948, 65). El escrito de Néstor Perlongher "Evita vive" puede ser considerado como compartiendo este espíritu de ruptura "iconoclasta". Pues, a través de la yuxtaposición hipermitologizante de imágenes y los recursos disruptivos de los narradores (poniendo en duda su propio testimonio, y así también el influjo que habilita la narración en primera persona), entre otros elementos no expuestos en el presente análisis, permiten vislumbrar esa función disonante y desmitologizante a la que expone este "cuento maldito": la invitación, en sentido amplio, a la palabra, a la expresión.

Bibliografía

Armengaud, Françoise (1991), "Éthique et esthétique: De l'ombre à l'oblitération", aparecido en *Cahier de l'Herne dedicado a Emmanuel Lévinas*, editado por Miguel Abensour y Catherine Chalier.

Avellaneda, Andrés (2002), "Evita: cuerpo y cadáver de la literatura", en *Evita. Mitos y representaciones*,

(Navarro 2002, 37-38) es sustraído en 1955 durante el gobierno militar del General Pedro Eugenio Aramburu y, tras un complejo itinerario que incluye su traslado a Europa, es devuelto al país en 1974. La historia de esta sustracción alimenta profusamente los relatos sobre Evita, haciendo de su mito una auténtica "pasión necrófila".

16 En el presente análisis hemos dejado de lado las referencias a estas imágenes/personajes verosímiles, altamente significativos en el contexto de "Evita vive" de 1975: los "canas de civil" y su posible remisión a la Triple A; los personajes de la marica y el drogadicto junto a Eva en el contexto de la tensa relación entre el FLH (Frente de Liberación Homosexual) y Montoneros -cabe recordar la consigna de estos últimos: "No somos putos, no somos faloperos, somos soldados de FAR y Montoneros" (Rapisardi, F. y Modarelli, A. 2001, 159)-, etc.

17 Hacia el final de su artículo, "Evita vive de Néstor Perlongher: el cuerpo de Evita a través del cuerpo de la letra delictiva", Roxana Ybañez rescata este mismo fragmento y concluye que hay en este tipo de recursos un intento de Perlongher de no esquivar el mito, sino de corroerlo desde sus bases, rescatando esa función "chirriante" (y, agrego, no rítmica) de la escritura. (Ybañez, Roxana (2004), "Evita vive de Néstor Perlongher: el cuerpo de Evita a través del cuerpo de la letra delictiva", *Actas del II Congreso Internacional CELEHIS de Literatura*, Universidad Nacional de Mar del Plata, 25-27 de noviembre 2004, Mar del Plata, Buenos Aires).

Marysa Navarro (comp), Buenos Aires, FCE.

Giunta, Andrea (2011), "Polémicas en torno a las imágenes de Eva Perón", en *Escribir las imágenes*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Lévinas, Emmanuel (1948), "La realidad y su sombra", en *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, trad. Antonio Domínguez Leiva, Madrid, Trotta, 2001.

-----, *De la existencia al existente* (1947), trad. P. Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2000.

Nancy, Jean-Luc (2006), "La imagen: Mímesis & Méthexis", *Escritura e imagen*, vol. 2: 7-22, ISSN: 1885-5687.

Navarro, Marysa (2002), "La Mujer Maravilla ha sido siempre argentina y su verdadero nombre es Evita", en *Evita: mitos y representaciones*, Marysa Navarro (comp), Buenos Aires, FCE, 2002.

Perlongher, Néstor (1975), "Evita vive", en *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, Buenos Aires, Colihue, 2008.

Rapisardi, F. y Modarelli, A. (2001), *Fiestas, baños y exilios. Los gays porteños en la última dictadura*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001.

Ybañez, Roxana (2004), "Evita vive de Néstor Perlongher: el cuerpo de Evita a través del cuerpo de la letra delictiva", *Actas del II Congreso Internacional CELEHIS de Literatura*, Universidad Nacional de Mar del Plata, 25-27 de noviembre 2004, Mar del Plata, Buenos Aires.

Seguridad y delito en la prensa gráfica argentina: una agenda en disputa política

Ma. del Rosario Sánchez[1]

Introducción

Los relatos periodísticos circulantes en la sociedad constituyen mediaciones que seleccionan, construyen y difunden imágenes de la realidad social, conformando una "trama narrativa del presente" (Fernández Pedemonte, 2001). En este sentido, se erigen como una arena de la acción pública y ejercen un rol central en la construcción de la opinión pública y los imaginarios sociales (Gomis, 1991; Muniz Sodré, 1998).

Partimos de esta premisa y consideramos la centralidad que la prensa gráfica posee como actor político productor de discursos sociales que influyen decididamente en las agendas mediáticas, políticas y sociales. En esta línea, el presente trabajo aborda un exponente hegemónico de la prensa argentina, el diario *La Nación*[2] (LN), con el objetivo de estudiar, en el marco de las teorías de la comunicación y la noticia, una parte de su producción periodística actual. La ponencia focaliza en la agenda de la llamada "Seguridad"; analizamos e interpretamos allí un corpus conformado por las noticias del delito, en un recorte efectuado en los años 2012 y 2013.[3]

En línea con lo planteado, nos proponemos realizar una aproximación a las representaciones y modos de construcción de estos discursos particulares, sin perder de vista su inserción contextual, atendiendo a los sentidos construidos, su posible función social y aportes a la difusión de información socialmente necesaria (Ford, 2005).[4]

Tomamos aquí al delito como un instrumento crítico histórico y articulador, que no se somete a regímenes binarios, tiene historicidad y se abre a una constelación de relaciones y series. Es decir que excede su sentido jurídico y no sólo sirve para diferenciar, separar, excluir, sino también para relacionar el estado, la política, la sociedad, los sujetos, la cultura (Ludmer, 2010:16).

Lo dicho nos permite ingresar a los textos desde una mirada transversal, alejada de toda perspectiva binaria, que intentaremos desplegar a lo largo del trabajo a partir de los objetivos planteados. En función de la amplitud de la problemática, la extensión de la ponencia y el carácter de estudio de caso, el trabajo no pretende establecer conclusiones definitivas ni generales, sino exponer algunas líneas o tendencias de una investigación en curso que pudieran aportar al debate acerca del rol político de los medios en la definición de la realidad, desde la lectura de uno de los medios más influyentes en el país.

La agenda de la "seguridad" en la actualidad

En las últimas dos décadas, la noticia sobre el delito ingresa y se instala en los diarios de referencia argentinos, acorde con el incremento del crimen y sus efectos sobre la vida cotidiana (Martini, 2007).[5]

El análisis de esta tendencia no puede entenderse como un fenómeno aislado de una coyuntura sociopolítica, económica y cultural propia de una situación histórica (Ford, 1994). En este sentido,

1 CONICET - IIGG. E-mail: rosariosanchezrod@gmail.com

2 *La Nación* fue fundada en 1870 por Bartolomé Mitre. Editada en la ciudad de Buenos Aires y de circulación nacional, tomó como destinatario primordial a las clases altas vinculadas al poder político y/o económico; con el tiempo, consolidó su presencia en sectores altos y medios de la sociedad. A raíz de su extensa trayectoria y sus actuaciones públicas, se ha constituido en un diario de referencia, formador de opinión pública y portador de un discurso de considerable influencia en el ámbito político.

3 Para este estudio, de carácter cualitativo, se revisaron los meses de octubre y noviembre de 2012, y los de febrero y mayo de 2013.

4 La información socialmente necesaria es según Herbert Schiller (1996) aquella que requiere el ciudadano para decidir sus acciones políticas, económicas y sociales.

5 Las últimas cifras oficiales, publicadas por la Dirección Nacional de Política Criminal, corresponden a 2008 y pueden consultarse en http://www.minseg.gob.ar/pol%C3%ADtica-criminal. Destacamos que los índices allí expuestos son relativos, ya que expresan únicamente los delitos denunciados, no así la totalidad de los cometidos (Saín, 2002, Kessler, 2007).

consideramos las consecuencias del avance del neoliberalismo en la Argentina, con el desencadenamiento de una crisis social y de Estado que provoca drásticas transformaciones. El saldo más drástico radica en un salto exponencial en los niveles de pobreza y marginalidad, que conlleva al desarrollo y afianzamiento de problemáticas críticas y diversas, tales como un alza en la tasa de criminalidad y la aparición de nuevas formas de delincuencia, entre otras.

En este contexto, gran parte de la población pauperizada, ineficaz al funcionamiento de la nueva fase del modelo de acumulación capitalista, cae bajo la lógica de la sospecha. Esto implica su colocación en el imaginario delictivo y la necesidad de su control por parte del mismo sistema que la genera.

El tema de la llamada "seguridad" se vuelve asunto primordial en la agenda pública y motivo de disconformidad y presión (Rey, 2005); los discursos del poder político, los *mass media* favorecidos por las medidas de consenso y ciertos sectores de la sociedad civil toman un sesgo reaccionario que iguala pobreza a delincuencia y crimen a inseguridad, abstrayendo ambas problemáticas de una situación estructural. Los medios hegemónicos, entre ellos la prensa gráfica de referencia, asumen la defensa del régimen que los convirtió en fuertes actores de poder político y económico, construyen, multiplican y difunden representaciones estigmatizantes sobre sectores y geografías marginales.

En este contexto, los diarios reajustan algunas de sus estrategias discursivas, es decir el vínculo enunciativo que los une a sus lectores (Verón, 1985); la agenda sobre el delito comienza a consolidarse y adquiere una mayor jerarquía en el conjunto de temas de los medios.

En el caso de LN, los crímenes publicados en la agenda del delito corresponden a las categorías de delitos comunes (contra la propiedad y las personas), privados (familiares, pasionales) y de corrupción institucional (que suele incluirse en las páginas de la sección "política").[6] La acción de jerarquización de la que es objeto esta agenda puede pensarse a partir de las transformaciones que sufre su clasificación en las últimas décadas: en los '60 carece de una sección propia y aparece junto a noticias varias; más tarde el crimen se incluye en el apartado "Información general", superficie que comparte con temáticas vinculadas a la sociedad y la vida cotidiana; luego, en 2012, el diario ubica los relatos en la sección "Seguridad". La creación de un espacio exclusivo para la problemática (incluye un porcentaje aleatorio y pequeño de hechos de tránsito) indica una mayor visibilidad otorgada al tema e independencia para los asuntos que allí se tratan (Rodríguez y Marino, 2007), haciendo relevante la imagen de un país "alterado" por el crimen (Martini, 2007). En esta línea, la problemática es recategorizada en términos de seguridad-inseguridad y nos indica que la agenda de la seguridad es aquella que selecciona, jerarquiza y dice exclusivamente noticias sobre la comisión de ciertos crímenes, anulando la multidimensionalidad del concepto.

El tema del delito y sus efectos, especialmente en sectores medios y altos de la sociedad, pasa a ser habitual en las tapas, noticias y metadiscursos sobre el tema, notas de opinión y editoriales, ya no se trata sólo de un aumento de la masa informativa sino de un mayor énfasis a través de diversos recursos (Martini, 2004).

Un abordaje posible: las geografías del crimen

La problemática criminal mantiene una estricta relación con el territorio, esta es una de las razones por las cuales la arista nos resulta operativa para ingresar al estudio de las noticias. En el caso de de los relatos noticiosos sobre el delito, dar cuenta de qué sucedió importa casi tanto como indicar dónde ocurrió, porque esta última referencia permite identificar el hecho narrado con los sujetos que leen las noticias, y, fundamentalmente, porque hablar de los territorios es una manera de caracterizar la ciudad, el país, el barrio; de decir sobre el territorio nacional y también de construir identidad.

En el LN, la agenda de los delitos comunes es la más amplia, se relaciona directamente con la seguridad de los individuos (Rey, 2005)[7] y asienta su cobertura en los ocurridos en la ciudad de Buenos

6 Esta información constituye una serie diferente de la agenda periodística sobre la delincuencia común e implica otras variables que no se analizarán en el presente trabajo.

7 El delito común refiere a las amenazas contra la propiedad o las personas, razón por la que adquiere mayor repercusión por sobre la criminalidad "de cuello blanco", en tanto las personas no asumirían que esta última afecte directamente su seguridad cotidiana (Martini, 2004).

Aires y el Gran Buenos Aires. Los crímenes del resto del país aparecen en un número mucho menor y se incluyen en agenda si el delito reviste de gravedad en una dosis elevada.

En las noticias analizadas, el diario habla de un territorio que estaría siendo invadido por la delincuencia, donde se enfrentarían las fuerzas del "bien" y "el mal", se desatan verdaderas batallas campales (08/02/2013),ocurren Diez asesinatos en 24 horas (14/11/12) y vivimos en el país del crimen sin castigo (31/10/12).

Para hablar de las geografías, las crónicas utilizan referencias contextuales de tiempo y espacio que ubican a los hechos en lugares, momentos dados y situaciones familiares, y otorgan verosimilitud al relato, al tiempo que alimentan la conmoción, el temor, el escándalo social (Fernández Pedemonte, 2001). La profusión de detalles que enmarcan al delito da cuenta de su omnipresencia, el crimen acecha en todo lugar, ya no existirían tiempo ni espacio donde sentirse seguros. Los crímenes ocurren a plena luz del día, en Punta del Este, en la Capital ,en el Conurbano, en el hospital, en la escuela, son "cosas que nos pasan más o menos a todos los que vivimos en este país, asustados con todo lo que sucede" (02/10/12). Si bien hay zonas más peligrosas, nadie está exento de ser víctima potencial, ni siquiera quienes habitan áreas antiguamente percibidas como residenciales y más seguras ("Palermo Hollywood: un barrio acechado por robos y usurpaciones", 14/5/2013). En este sentido, diversos autores afirman que en los últimos años la victimización afecta más a sectores medios y altos, y este sería el motivo por el cual habría cambiado el significado social de la violencia, dando a la problemática mayor visibilidad (Pereyra, 2009; Kessler, 2007).

Como se observa en los ejemplos, desde los discursos se construye y delimita una cartografía del delito (Pereyra, 2009) que indica dónde suceden los acontecimientos, cuáles son las zonas de mayor peligrosidad, y aporta sugerencias sobre los modos de vivir y transitar las ciudades.

> Durante 2012, cada siete días un vecino del conurbano o de la ciudad de Buenos Aires fue asesinado cuando llegaba o salía de su casa, y era sorprendido por los delincuentes que querían ingresar en su vivienda o robarle el vehículo (13/01/2013).

En el presente, frente a sociedades que se representan como un espacio cuasi caótico, LN opone y propone una sociedad utópica, sin delito, el retorno a una especie de comunidad imaginada segura y tranquila, diferente del hoy cuando el crimen no se castiga (31/10/12) y batimos récords vergonzosos delictivos (15/10/12). La aspiración al mito de la seguridad absoluta (Castel, 2004) se plantea en términos de un mayor control sobre determinadas geografías y actores, ya que los vecinos manifiestan que la inseguridad es "la mayor preocupación de la ciudadanía" (14/05/2013). En este sentido, aparece el cuestionamiento hacia las autoridades porque quienes deberían velar por nuestra seguridad son negligentes frente a los civiles, sus pertenencias y sus territorios "[…] Se trata de que impere la ley y no alguna teoría trasnochada que inhabilite los mecanismos de defensa social y la delincuencia encuentre así liberados los caminos para su accionar" (28/11/12).

Otro aspecto para destacar cuando hablamos de territorios del crimen es que LN excluye la victimización de la población de zonas desfavorecidas (villas, asentamientos, etc.). Estos espacios sólo son tematizados en calidad de geografías caídas en desconfianza que albergarían a la delincuencia ("La banda narco que desde una villa inundaba de droga la capital", LN, 7/10/2013), acción que da cuenta de la capacidad que los medios poseen de jerarquizar los temas importantes y, al mismo tiempo, de omitir ciertos hechos y actores, evidenciando los modos de construir información según la variable clase social.

Sujetos del/al crimen

Simultáneamente, las noticias sobre el delito pueden leerse como lugares donde los medios construyen identidades y las hacen públicas de manera extendida gracias a su amplio poder de difusión. A partir de este supuesto, intentamos rastrear algunas de las subjetividades que LN construye en sus crónicas policiales, las voces que allí hablan y las que callan, para aproximarnos a los posibles sentidos de la selección/exclusión.

En las crónicas del delito los sujetos caracterizados como "víctimas" han constituido históricamente una figura central; la tendencia continúa en la actualidad, aunque se modifica el énfasis atribuido a la inclusión y descripción de estos personajes. Estos actores son hiperrepresentados bajo la forma de individuos, generalmente anónimos, que visibilizan un momento efímero de su vida cotidiana.

Tal como afirma Paula Sibilia (2008), las subjetividades no sólo están encarnadas en un cuerpo, sino también embebidas en una cultura intersubjetiva. En este sentido, el pasaje a un primer plano de los "sufrientes" reales o potenciales no es una cuestión que se observe únicamente en las noticias policiales; se enmarca dentro del contexto mayor de los cambios que se han dado en las últimas décadas en la cultura en general y en el campo del delito y la justicia penal en particular, donde la preocupación y el énfasis se trasladan del victimario, su problemática y posible reinserción social, a quien debe ser único portador de derechos y garantías, objeto de la máxima protección y consideración (Garland, 1999).

A diferencia del pasado inmediato, donde solo se aportaban algunos datos de carácter informativo sobre los damnificados (Martini, 2004; Sánchez, 2012), en la actualidad el periódico trabaja a las víctimas de manera detallada, las "humaniza" y les da una voz individual a través de la inclusión de testimonios que legitiman el relato. Así, son delineadas desde su marca en la vulnerabilidad, como personajes respetados socialmente, "decentes", "trabajadores","integrantes ejemplares de familias modelo", que sufren tragedias con desenlaces inmerecidos ("Perdimos a una persona maravillosa, muy buena, una docente muy aplicada y con mucho amor para dar", LN, 02/10/12); ubicados del lado de la virtud, la ley y el sufrimiento, son quienes penetran y están penetrados por esa realidad que hoy parecería tener al delito como marca representativa.

Retomando la necesidad de "pensar en contexto" (Crivelli y Claps, 2012), uno de los rasgos característicos de nuestra época se liga a la pérdida de legitimidad que afrontan las instituciones políticas tradicionales, incapaces de canalizar nuevas y viejas demandas de los ciudadanos. De esta manera, la movilización colectiva de masas fue cediendo a las estrategias individuales y a los reclamos puntuales (Bauman, 2000) que abarcan un universo restringido. Aquí podríamos ubicar, por ejemplo, las demandas por mayor seguridad para los vecinos, en explosiones de "bronca" y rechazo a la clase política y a la dirigencia social.

La figura del vecino puede plantearse como una de las subjetividades que emerge a nivel social y que los medios, entre ellos LN, hacen pública de manera reiterada. La categoría indica una adscripción identitaria en función de cierta cercanía geográfica -de clase- y reclamos particulares que suelen expresarse en manifestaciones de carácter asistemático y efímero, autoreivindicadas como "apolíticas", de concurrencia "espontánea" y "natural" ("Inseguridad: el avance del delito une y moviliza a los vecinos bonaerenses", 21/2/2013). La emergencia de estos sujetos, dentro y fuera de los medios, constituye un síntoma del intento denodado de ciertos sectores por despolitizar del fenómeno delictivo, y busca ocultar el nudo de la problemática: la lucha de clases en la disputa por la apropiación legal o ilegal de aquello que es producido colectivamente (Tufró, 2007).[8]

En tanto, la figura de la víctima tiene su contrapartida en la configuración del victimario. Si bien estos sujetos aparecen representados en gran parte de los titulares de modo preferencialmente impersonal o tácito, el tratamiento al interior de las noticias carece de la relevancia otorgada a las víctimas. Los actores no son citados sino incluidos en base a la voz y la versión del periódico, la de las víctimas o fuentes vinculadas a ellas. Los sujetos culpabilizados suelen ser estereotipados como: delincuentes, bandas de ladrones, motochorros, asaltantes armados, narcochorros, adictos, entre otras nominaciones.

Cabe aclarar que la publicación enfocó el crimen desde un marco asociado a sectores sociales en desventaja. El mal se encarna en ese "otro" desconocido, pero percibido como cercano, siempre al acecho. Aquí, el factor (diferencia) de clase (con variables que se entrecruzan, tales como nivel socioeconómico, nacionalidad, edad, género), soslayado por la variable mayor o menos "exposición al peligro", parece

8 Como afirmamos al comienzo del artículo, dada su extensión aquí sólo podemos puntualizar aspectos que consideramos relevantes, los mismos están siendo analizados con mayor profundidad en investigaciones actuales de la autora.

jugar un rol fundamental, que suele tomar cuerpo en el prototipo del "joven pobre villero" o "pibe chorro" (Martini, 2004). Esta es una de las subjetividades que se tornan visibles en la sociedad y en sus discursos durante el neoliberalismo y, con mayor ímpetu, post 2001 a causa de la crisis social y económica. La nominación construida es asignada a determinada franja etaria de las clases marginales y pone foco en reforzar una vinculación determinista entre el delito y la pobreza, que despoja a ambos fenómenos de su contexto de emergencia. En las crónicas mediáticas se construye y alimenta el estereotipo de los "pibes chorros" como individuos provenientes de asentamientos marginales, argentinos e inmigrantes, adictos, violentos, incontrolables, armados y portadores de una estética propia ("Por lo que me dijeron son de la 1-11-14 [...] agregó que tenían aproximadamente unos 22 años y vestían ropa deportiva y gorras", 17/10/12).

Finalmente, la policía tiene un rol preponderante en las noticias aunque su identidad y labor se tornan ambiguas; aparece tematizada como actor involucrado en los hechos y/o informante recurrente que fluctúa entre los roles de víctima y victimario. En las enunciaciones que la incumben, se delinea un perfil delictivo: el de la fuerza vinculada a ciertos tipos de corrupción y violencia institucional ("Detuvieron a ocho policías por la muerte de un chico", 9/2/2012), pero fundamentalmente el de la policía eficaz y reivindicada por su labor de "controlar el orden público y garantizar vida y bienes de sus semejantes" (28/11/2012). El mensaje puede resultar confuso, sin embargo, a consideración de algunos autores, la naturalización de estos sentidos perpetraría el sentimiento de falta de confianza por parte de la sociedad en la institución (Kessler, 2007) y, a la vez, la consideración que ciertas fracciones de las clases medias y altas mantienen del organismo de seguridad como agente del orden social esperado (Martini, 2002).

Lo dicho aporta nuevas implicancias sobre el concepto de "seguridad" que sostiene LN: es, como dijimos anteriormente, el estado ideal que se añora y, complementariamente, el llamamiento a la necesidad de propender el control sobre el territorio y cierta franja poblacional, principalmente a través del empleo de un sector del llamado poder duro (la policía).

Comentarios finales

En la presente ponencia nos propusimos abordar un recorte de la producción periodística del diario LN en la actualidad, con el objetivo de reflexionar acerca de los sentidos construidos y sus posibles aportes a un debate crítico sobre el rol político de los medios en la definición de la realidad.

La agenda sobre el crimen en LN nos habla de un estado de la sociedad, donde se delinean subjetividades y territorios reales y simbólicos del orden de la legalidad y la ilegalidad. Estos ejes -y sus intersecciones- funcionaron como entradas posibles que nos permitieron desentrañar ciertos modos de construir realidad en los discursos, y delinear algunas conclusiones provisorias al respecto.

En relación con estas aristas, la oposición binaria entre los actores principales del género policial (víctima - victimario) sigue vigente en el tiempo, aunque los cambios contextuales repercuten en la aparición de nuevas figuras que se hacen visibles y en la radicalidad con la que se cuenta el enfrentamiento. Paralelamente, los territorios son penetrados por un delito omnímodo que los convierte en geografías de la "inseguridad".

Durante el lapso estudiado, la noticia policial presenta una concepción reduccionista y binaria que centra su relato en los enfrentamientos entre aquellos sujetos que pertenecerían al orden de la civilización homologada a "la legalidad", quienes habitan los buenos territorios, y los "otros", ubicados semánticamente al margen de la sociedad, pero nada dice sobre las causas estructurales de la problemática. En las crónicas, la dimensión política, nudo de la problemática, es soslayada tras el énfasis en sensaciones de miedo, hastío e indefensión de ciertas clases sociales que demandan mayor control.

Para concluir, señalamos que si bien las noticias, sobre estos y otros temas, aportan de manera decidida a la conformación de opinión pública e imaginarios sociales, no constituyen los únicos discursos que actúan en este sentido. Creemos que este aspecto marca la importancia de estudiarlos en relación con los de otros medios y actores que han contribuido y contribuyen a la obturación de una praxis crítica posible. En esta línea entendemos que resulta crucial una necesaria disputa en el orden del sentido, que

requiere tanto la crítica de discursos mediáticos hegemónicos como de la proposición de nuevas formas y medios de comunicación.

Bibliografía

Bauman, Sygmunt (2000) *Modernidad Líquida*. Buenos Aires. FCE.

Borrat, Héctor (1989) *El periódico, actor político*. Barcelona, Gustavo Gili.

Castel, Robert (2004) *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires, Manantial.

Crivelli, Naldi y Claps, Lía (2012) "Marginalidad, migraciones y violencia: la construcción mediática de la toma del Parque Indoamericano". En S. Martini y E. Contursi (comps.) *Comunicación pública del crimen y gestión del control social*. Bs. As., La Crujía.

Fernández Pedemonte, Damián (2001) "El sensacionalismo como carencia de recursos narrativos". En *La violencia del relato. Discurso periodístico y casos policiales*. Buenos Aires, La Crujía.

Ford, Aníbal (1994) "Los medios. Tráfico y accidentes transdisciplinarios". En *Navegaciones. Comunicación, cultura, crisis*. Buenos Aires, Amorrortu.

----- (2005) "Toma this". En Ford, Aníbal: *Resto del mundo. Nuevas mediaciones de las agendas críticas internacionales*. Buenos Aires, Norma.

Garland, David (1999) "El castigo como agente cultural. El papel de la penalidad en la creación de la cultura". En *Castigo y sociedad moderna. Un estudio de Teoría Social*. México, Siglo XXI.

Kessler, Gabriel (2007) "Miedo al crimen. Representaciones colectivas, comportamientos individuales y acciones públicas". En Alejandro Isla (comp.) *Los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el Cono Sur.* Buenos Aires, Paidós.

Ludmer, Josefina (2010) *Aquí América latina. Una especulación*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.

---- (2011) "El delito como instrumento crítico". En *El cuerpo del delito. Un manual*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.

Martini, Stella (2002) "Agendas policiales de los medios en la Argentina: la exclusión como un hecho natural". En Sandra Gayol y Gabriel Kessler (comps.) *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*. Buenos Aires, Manantial-Universidad Nacional de General Sarmiento.

-----(2004) "Memorias, crónicas y testimonios: la violencia, el orden y la ley en la prensa gráfica nacional". En *Actas Jornadas Espacio, Memoria, Identidad*. UNRosario.

----- (2007) "Argentina. Prensa gráfica, delito y seguridad". En Rey, Germán (coord.) *Los relatos periodísticos del crimen. Cómo se cuenta el delito en la prensa Latinoamericana*. Bogotá, Centro de Competencia en Comunicación Friedrich Ebert Stiftung.

Pereyra, Marcelo (2009) "Cartografías del delito, territorios del miedo". En Martini, Stella y Pereyra, Marcelo (eds.) *La irrupción del delito en la vida cotidiana. Relatos de la comunicación política*. Buenos Aires, Biblos.

Rey, Germán (2005) *El cuerpo del delito. Representación y narrativas mediáticas de la (in)seguridad ciudadana*. Bogotá, Centro de Competencia en Comunicación Friedrich Ebert Stiftung.

Rodríguez, María Graciela y Marino, Santiago (2007) "La delgada línea roja: viejos contratos en el nuevo Clarín". En Luchessi, L. y Rodriguez, M. (Coords.): *Fronteras globales. Cultura, política y medios de* comunicación, Buenos Aires, La Crujía.

Sábada, Teresa (2007) *Framing: el encuadre de las noticias. El binomio terrorismo-medios*. Buenos Aires, La Crujía.

Sánchez, Rosario (2012) "Cultura y delito. Una mirada diacrónica y sincrónica desde la prensa hegemónica argentina". Buenos Aires, Mimeo.

Saín, Marcelo (2002) "Democracia, seguridad pública y policía". En *Seguridad, democracia y reforma del sistema policial en la Argentina*. Buenos Aires, FCE.

Schiller, Herbert (1996) *Information inequality*. Nueva York, Routledge.

Sibilia Paula (2008) *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires, FCE.

Sodré, Muniz (1998) "La forma de la noticia" En *Reinventando la cultura: comunicación y sus productos*. Barcelona, Gedisa.

Tufró, Manuel (2007), "Apoliticismo y antipolítica en el reclamo por seguridad. Un acercamiento discursivo-comunicacional", en *Argumentos*, N°8, Instituto Gino Germani, Buenos Aires.

Verón, Eliseo (1985) "El análisis del contrato de lectura: un nuevo método para los estudios de posicionamiento en los soportes de los medios". En *Les Médias. Expérience, recherches, actuelles, applications*. Paris, YREP.

Diario *La Nación* (ediciones impresas de la versión online).

Economía Social y Trabajo: Dos conceptos articulados tendientes a procurar el desarrollo local dentro de la lógica de las políticas sociales en Argentina desde el año 2003

Luis Eduardo Franco Weiss[1]

I Crisis Argentina post 2001

Después del 2001 el panorama no era demasiado alentador para el pueblo argentino, el desafío que debía asumir la nueva clase gobernante era enorme, había que reconstituir un país devastado, con la obligación de replantearse el horizonte y el rumbo neoliberal que hasta entonces se había sostenido.

La situación a principios del nuevo siglo se presentaba crítica "La falta de empleo, la pérdida de autoridad de los jefes y jefas de hogar por no poder sostener a sus familias, la carencia de esperanzas de un futuro mejor en muchos jóvenes, la imposibilidad de acceder a una atención médica preventiva o paliativa o a la tan necesaria educación, fueron factores que envenenaron nuestra sociedad en ese período oscuro" (Kirchner, 2007: 123). El reto no solo consistía en superar la crisis económica, sino que simultáneamente se debía recomponer la relación entre la clase dirigente y la sociedad porque ya nadie creía en los funcionarios públicos.

En términos generales, la política como centro de gravitación del desarrollo de las sociedades, como principal impulsora de la industria, el empleo, la equidad, la justicia social, perdió protagonismo y cedió su lugar al mercado, un mercado que otorga libertades para comprar y vender, pero solo para aquellos que pueden comprar y vender, es decir, no repara sobre las condiciones socioeconómicas de los sectores sociales que no pueden acceder al consumo, que no pueden garantizarse por sí mismos los bienes y servicios básicos para vivir. "Entre las funciones básicas que el gobierno argentino, durante los 90, transfirió a gobiernos locales (provinciales y municipales), figuraron la salud y la educación, sin emitir fondos para mantenerlos en funcionamiento"(Rofman y Villar 2006: 40).

Ante la escasez de las oportunidades de empleo estable en condiciones de dependencia o directamente ante la ausencia de trabajo, los habitantes de las distintas localidades se vieron forzados a construir sus propias herramientas para emplearse (auto emplearse), esto es en cierto modo una de las alternativas que forjaron para lograr reactivar la producción a nivel local, generar empleo y promover una mejor distribución de los ingresos. "La desocupación se constituyó en la manifestación más clara -pero no en la única- de la insatisfactoria generación de empleos, que contribuyó a consolidar una estructura distributiva inequitativa en el marco de un país que comenzaba a solucionar sus desequilibrios macroeconómicos y a mostrar un panorama global solvente" (Beccaria; 2001: 38).

II Nuevo rumbo de las Políticas Sociales en Argentina a partir del año 2003

El diagnóstico de las condiciones económicas, sociales, políticas durante ese periodo era crítico y las perspectivas de que la situación mejorara eran reducidas. Los principios generales que orientan la política social a partir del 2003 a la fecha los encontramos en la revalorización de la política como promotora del desarrollo, en la inclusión social desde la ponderación de los derechos del ciudadano, el incentivo a la sociedad civil para participar en la formulación e implementación de las políticas.

El desafío lo asumió Néstor Kirchner a partir del 2003 y todo el equipo que lo acompañaba, desde este año el Estado adquirió otro protagonismo, a partir de entonces "y en contraste con las políticas sociales dominantes en los '90, las personas y las familias no son consideradas como meros datos estadísticos, sino que la política social se re significa como proyecto de "realización de derechos sociales y promoción de la sociedad organizada" en una nueva orientación con equidad territorial, desde la cual se plantea otro horizonte y potencial de construcción" (Kirchner; 2007: 11).

1 Facultad de Trabajo Social. UNER. E-mail: edu.francoweiss @hotmail.com

En lo que respecta a los anuncios concretos que propuso el ex presidente Néstor Kirchner acerca de las decisiones sobre políticas sociales se encuentra en sus discursos una clara diferencia en relación a las políticas sociales que se llevaron a cabo en la década de los 90 en nuestro país. "En esa línea el énfasis es puesto en la inclusión social -para ello la integridad de las políticas es considerada un eje- y el papel activo del Estado" (Hintze, 2007; 81).

Por otra parte, además, el legado de una década de políticas neoliberales destruyó la industria nacional y consecuentemente dejó a millones de trabajadores sin un espacio clave de socialización como lo era la industria nacional, esto provocó que los trabajadores perdieran su identidad como tal y se encontraran en una situación de desamparo.

En esta nueva etapa del país la política social adquiere un sentido opuesto al que se le otorgó durante los '90, además, "las recetas o modelos presentados como únicos caminos son abandonados de cara a un Estado presente y con anclaje social, buscando reconstruir el tejido social y las sinergias que la comunidad organizada pueden lograr, restituyendo las miradas hacia las personas, las organizaciones sociales y sus condiciones de existencia como dos instancias igualmente ponderables" (Kirchner; 2007: 11).

Esta tarea va mucho más allá de brindar soluciones a una crisis económica, implica una reconstitución cultural, volver a revalorizar el trabajo, la solidaridad, el respeto, como valores fundamentales para sentirnos parte de una nación, es de ahí que "el gobierno marca una nueva dirección, y las políticas sociales son un eje de reconstrucción nacional que tracciona en busca de conquistar el desarrollo con inclusión, y organización para lograr la integración social, la necesidad de reconstrucción con memoria, la ponderación de la deuda interna sobre la externa, la construcción cotidiana por sobre cualquier formalidad, la jerarquización de las capacidades nacionales sobre cualquier situación de dependencia en el plano internacional" (Kirchner; 2007: 11).

De esto se trata la inclusión social, en este nuevo modelo de país no hay privilegiados, tal cual lo remarcó la Ministra de Desarrollo Social Alicia Kirchner, la administración del presidente Néstor Kirchner concretó sus mayores esfuerzos para conseguir la mayor igualdad posible, asumiendo como política de Estado el cabal goce de todos los derechos de la persona.

En este sentido, en un proyecto de país "nacional y popular", como el que se pone en marcha en el 2003, no se puede concretar si la economía del país no es autosustentable, "no puede existir soberanía popular en un país sumido en deudas, con un índice de riesgo país cercano a la estratosfera y con casi el 20 por ciento de la Población Económicamente Activa sin empleo" (Kirchner; 2007: 124-125). Es decir, no puede haber desarrollo social si no hay crecimiento económico y pero de nada sirven los logros económicos sino se vuelcan sobre la población para mejorar su calidad de vida y para ello es necesario un gobierno que posea la voluntad política de llevar a cabo este proceso.

Se trata en definitiva de una modalidad de hacer/pensar la política social a partir del trabajo de unificación y articulación de recursos, circuitos administrativos y gestiones compartidas que pueda ser capaz de combatir los vicios de las burocracias institucionales, generar acción cooperativa entre las capacidades sociales y humanas locales, provinciales y nacionales, poniendo realmente en el centro de la escena a la persona, sus necesidades y sus derechos, sin discriminaciones de ningún tipo. Trabajar desde la concepción de una política social integral significa un conjunto de actividades que deben realizarse en conjunto por parte, en primer lugar, del Estado y también por parte de organizaciones de la sociedad civil.

III Economía Social y Trabajo promueven y facilitan el Desarrollo Local

El proyecto de país nacional y popular iniciado en el año 2003 también se ha hecho mucho hincapié desde la visión y generación de políticas sociales inclusivas para poder articular la economía social como un dinámico elemento fundamental para generar empleo dentro de ciertos sectores en la sociedad. Lograr esto significa tener que contar inevitablemente con una articulación en lo que tiene que ver con el Estado como promotor de auto empleo referidos a la economía social y con todos aquellos ciudadanos que se encuentren en condiciones de generar valor agregado a la producción, que tengan vocación por su labor

para que de esta manera puedan acceder a una rentabilidad económica de manera menos forzosa pero también, teniendo en cuenta que en la realización de sus emprendimientos existirán lazos comunitarios, solidarios y cooperativos, es decir, que cuentan con una participación mancomunada de un grupo de trabajo el cual en principio el Estado sea el promotor de estas iniciativas otorgando créditos y/o subsidios y luego serán los mismos ciudadanos dispuestos a poner en marcha las estrategias de sus ideas, proyectos y sean los protagonistas principales a la hora de mejorar sus condiciones económicas tanto de orden familiar, como también fortalecer el desarrollo local.

Esta economía solidaria no debe ser entendida como una economía de los pobres o de sectores marginales de la sociedad, "no hay forma de superar la exclusión sin el desarrollo de un nuevo modelo societario que se sostenga en el objetivo de reproducción ampliada de la vida de todos repensando la relación economía-sociedad civil-Estado" (Hintze. 2007, 119).

El Estado debe centrar su esfuerzo por generar el pleno el empleo de los ciudadanos, combatiendo el desempleo, de esta manera es funcional a un proyecto de país el cual apunta al desarrollo y para lograrlo es necesario contar con empleos productivos para nuestro territorio. "El ingreso se agota, el trabajo es riqueza y se sabe que sin trabajo ni riqueza no se construye un país, pero además no hay verdadero desarrollo humano integral, sostenible e incluyente" (Kirchner, 2007; 135).

La economía social se entiende como una "economía" fundada en la cooperación, la ayuda mutua y la promoción social distributiva. Impulsando la creación de empleos de este tipo, es posible mejorar la calidad de vida de la gente mediante el ingreso económicamente sustentable que les permita satisfacer sus necesidades. No solo ello, sino que también se fortalecen las organizaciones públicas y privadas a través de una gestión asociada en donde coinciden espacios asociativos, redes de asuntos sobre temáticas a intervenir dentro del tejido social y de esta manera, a nivel macro, se contribuye a mejorar los procesos del desarrollo local.

Otorgar la posibilidad de que las personas desarrollen emprendimientos productivos en los que cuentan con destrezas y experiencias en los rubros escogidos por ellos mismos conlleva a una dinámica saludable. Los lazos asociativos y comunitarios que desarrollan emprendimientos de este tipo generan además de los ingresos monetarios, un ida y vuelta constante en la producción y además con un alto grado de integración en los circuitos comerciales. "En este marco, son centrales las prácticas empresariales responsables relacionadas con estas iniciativas con el objetivo del desarrollo económico inclusivo, la solidaridad e integración de todos los sectores emprendedores de la economía social" (Kirchner, 2007; 194). Generar empleos inclusivos y protegidos por parte de un Estado "activo" amplía las posibilidades reivindicar al sujeto como ciudadano garante de derechos, mejorando la calidad de vida y la inclusión social de millones de argentinos.

La particularidad que se vislumbra en las políticas sociales implementadas desde el año 2003 respecto a la economía social abren alternativas a un trabajo que si bien puede estar dirigido a personas carentes de recursos u otros trabajos, también pueden ser utilizados por opción, es decir, que a través de la existencia de políticas de empleo y auto empleo, se produce una originalidad en la política que amplía la seguridad social y su ejercicio pleno de ciudadanía al haber recuperado un derecho fundamental como es el trabajo protegido e impulsado por parte del Estado nacional, el cual había sido olvidado durante décadas. Desde este mismo Estado se está ayudando a que otros puedan, que tengan nuevas oportunidades, pero esto no se compadece con voluntarismo sino con una participación ciudadana consciente y desde un interés en común.

El desarrollo local, por su parte, se forja no solo dinamizando la actividad productiva de la comunidad, esto es importante, pero lo que ha hecho este gobierno durante una década excede lo meramente económico y se ha potenciado el desarrollo del capital social, en este caso Alicia Kirchner también nos brinda más detalles al respecto "El Capital Social es el recurso moral de una comunidad, sus beneficios están basados en la confianza recíproca y promueven la habilidad de crear y sostener asociaciones y redes de cooperación" (Kirchner y Vessvessian 2001: 80).

Un desarrollo integral, que contemple componentes económicos, sociales, culturales y políticos, supone que el Estado tanto nacional como local, se comprometan a emprender políticas efectivamente democráticas, implicando una modalidad de gestión asociada. Para que el desarrollo local pueda ser realmente eficaz, debe estar inscripto en un proyecto de desarrollo nacional que lo incluya, consensuando entre las partes los límites y lineamientos a seguir. En este sentido, "cualquier estrategia de desarrollo local, para ser eficaz, debe estar inscripta en un proyecto de desarrollo nacional y/o regional que la incluya, le otorgue límites y la haga compatible con un programa abarcativo de toda la sociedad global" (Rofman y Villar 2006: 55).

A esto apunta el desarrollo local en toda su integridad, el desarrollo local de las comunidades que llevan a cabo micro emprendimientos de economía social se comprende además de lo estrictamente económico, esto es dinamizar la producción y el comercio, aspectos culturales como la promoción de una identidad colectiva de la comunidad que se siente incluida en un proyecto de nación que mira hacia el futuro sin olvidar el pasado, que valoriza el trabajo como elemento clave de integración social, es por ello que el desarrollo local no se debe entender solo como desarrollo económico, porque desde que comenzamos a salir de la crisis en el 2003 el desarrollo económico no se puede entender por separado del desarrollo social y cultural.

IV Conclusión

Durante el transcurso del trabajo se ha dedicado una primer parte exclusiva a lo que han sido los principales lineamientos que se tenían acerca de políticas sociales en nuestro país durante la década de los años `90 y sus consecuencias que habían dejado para la sociedad en su conjunto. Luego de esta breve exposición, pasamos a dar cuenta que en el año 2003 las políticas sociales adquieren una lógica totalmente diferente por su carácter inclusivo y por el nuevo rol que adquiere el Estado, siendo este el promotor de sus acciones sin presiones o "recetas" externas.

Luego de ello nos concentramos en un segmento de la política social, la economía social, puede ser capaz de generar empleos y auto empleos. Estas políticas son impulsadas desde el Estado nacional para que los ciudadanos sean capaces de poner en práctica sus destrezas y habilidades adquiridas. A través de la inclusión en el mercado laboral vemos que los argentinos y argentinas volvimos a recuperar la dignidad, el respeto, la cultura del trabajo que aportan no solamente en el plano económico, sino también al ejercicio integral de una ciudadanía plena, garantizando derechos y contribuyendo a favorecer el desarrollo local e inclusivo y participativo de cada localidad.

Bibliografía

Beccaria, L. (2001). *Empleo e integración social*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A. Buenos Aires. Argentina.

Hintze, S. (2007) *Políticas sociales argentinas en el cambio de siglo. Conjeturas sobre lo posible*. Espacio. Buenos Aires. Argentina.

Kirchner, A. y Vessvessian, P. (2001). *En busca de un ordenador social*. Espacio editorial. Argentina.

Ministerio de Desarrollo Social de la Presidencia de la Nación. Ministra Alicia Kirchner. (2007) *Políticas Sociales en Acción: La Bisagra. Memoria-Verdad-Justicia-Organización Social*. Buenos Aires. Argentina.

Rofman, A. y Villar, A. Compiladores. (2006). *Desarrollo local, una visión crítica del debate*. Espacio. Buenos Aires. Argentina.

Sujetos del deseo. Una relectura de la Fenomenología del espíritu desde Judith Butler

Natalia C. Suniga[1]

En *Sujetos del deseo* Judith Butler (1987) realiza una lectura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel (1807) -más específicamente, de una parte de la primera macrodialéctica que constituye el encuadre epistemológico de toda la Fenomenología- donde ubica la génesis del tropo del deseo (*Begierde*).[2] Allí la autora señala que si bien el sujeto hegeliano lleva adelante un esfuerzo tenaz por relacionarse con la alteridad, internalizando el mundo que desea y expandiéndose para abarcar, para ser, aquello que en un primer momento confronta como otro para sí, nunca logra la unión estática con dicho exterior en pos de la cual lucha. En este marco, Butler propone concebir la experiencia del deseo como una forma de plantear el problema de la identidad (1987:39): si el deseo es la relación del sujeto con lo diferente, el movimiento que procura establecer la mismidad de la autoconciencia enriquecida por el mundo; la satisfacción del deseo es pues la transformación de la diferencia en identidad, la búsqueda -siempre fallida- de identidad entre el sujeto y el mundo. La principal ambición de este trabajo consiste pues en formular la relación entre autoconciencia y alteridad -que no es sino otra manera de enunciar la problemática del límite del sujeto- en el proceso de constitución del sujeto del deseo, o mejor dicho en el proceso de constitución del sujeto que es deseo.[3]

Introducción

En la *Fenomenología del espíritu* el análisis hegeliano del deseo se hace explícito en la sección "La verdad de la certeza de sí mismo" que da inicio a la transición entre consciencia y autoconciencia. Butler (1987) llama la atención sobre la irrupción del deseo en este punto y señala la necesidad de distinguir entre el momento de su aparición y el momento inicial de su eficacia. Y esto porque, según sostiene la autora, para Hegel la adopción de una forma explícita es un momento en el desarrollo de un fenómeno que, sin embargo, ya se encontraba allí en un estado potencial en el contexto de una configuración dada del mundo. Es en este sentido que Butler (1987) incluye la noción de fuerza y el pasaje del entendimiento a la explicación como antesala del análisis. De modo que cuando el deseo surge como tema central en la Fenomenología, el sujeto es aún conciencia.

Por su estructura misma la conciencia se encuentra volcada hacia afuera y es objetual. De allí que, según sostiene R. Dri (1996), al explorar el mundo sensible -concebido como universal y autogenerado- ésta vea únicamente objetos diferentes a ella que, según cree, están afuera y sólo alcanza a reflejar. Si bien la conciencia se encuentra involucrada en lo que capta, aún no lo sabe; como no es autoconciencia no se reconoce en el objeto. Al avanzar en el desarrollo de la dialéctica del entendimiento resulta posible distinguir dos momentos: el interior -o mundo suprasensible- y el exterior -o mundo sensible .

Ahora bien, el entendimiento trata de ver inmediatamente, endurece la realidad, la fija, ve lo interior de los objetos como simple, confunde estasis con verdad y se resiste a la fluidificación de la objetualidad de modo que es incapaz de captar la dialéctica. En palabras de Dri: "el cambio absoluto de las fuerzas se paraliza en la diferencia simple" (Dri, 1996:123). Primero se percibe entonces que hay dos fuerzas, una contrapuesta a la otra. Si el momento de expansión de las materias independientes en su ser -momento de máxima diferenciación- corresponde a su exteriorización, la unidad o reducción de dichas materias -su identidad- refiere al momento en que la fuerza se encuentra repelida de nuevo hacia el interior. No es sino "con la explicación (que) los cambios y mutaciones que antes sólo se daban en el exterior, en el fenómeno, logran penetrar en lo suprasensible mismo [...]" (Hegel, 1807:97). El mundo

1 CONICET - IIGG. E-mail: natalia_sng@hotmail.com

2 En *Sujetos del deseo* (1987) Butler traduce *Begierde* como "deseo" y no como "apetencia", tal como lo hace Rubén Dri en *Intersubjetividad y reino de la verdad* (1996).

3 "El yo es el deseo -*Begierde*-. El deseo nos constituye, pertenece a nuestro ser. Es una categoría ontológica. Somos deseo, deseo de ser. Somos una negatividad que quiere ser, un vacío que quiere ser llenado" (Dri, 1996:160).

suprasensible -aquel que, como imagen inmediata del mundo percibido, desdobla el mundo en mundo sensible y suprasensible- se ha puesto en movimiento. Se entiende ahora que no hay dos mundos, hay uno sólo que es en sí mismo contradictorio. No se trata sino de una fuerza desdoblada, una sola fuerza con dos momentos. Cada uno de estos momentos es por medio del otro, son un mismo movimiento. Aquí "no hay un interior y un exterior. Lo real, lo que existe realmente, es una totalidad que se exterioriza, se manifiesta. Nuestro interior es nuestro exterior" (Dri, 1996:114). La conciencia es diferente del mundo sensible y perceptible, pero esa diferencia no es exterior, dado que aquello que la conciencia busca conocer no es externo a ella. La diferencia pasa a ser concebida como diferencia interna, contradicción, negación de sí mismo. "El mundo suprasensible [...] es para sí el mundo invertido, es decir, la inversión de sí mismo; es él mismo y su contrapuesto en una unidad. Solamente así es la diferencia como diferencia interna o diferencia en sí misma, o como infinitud" (Hegel, 1807:100) El interior es ahora infinitud, el sí mismo en su ser-otro, la contradicción.

De este modo hemos alcanzado "el reino propio de la verdad" (Hegel, 1807:107) a partir del cual logra superarse el plano de la objetualidad: la autoconciencia. Si hasta aquí el problema de la conciencia había sido conceptualizar su relación con el mundo sensible; en la transición a la autoconciencia "el problema que se debe esclarecer estriba en cómo hacer del mundo sensible y perceptible una diferencia que no sea diferencia, esto es, cómo recapitular ese mundo como un rasgo de la autoconciencia" (Butler, 1987:68).

Deseo devorador

En los modos que preceden, la conciencia creía tener un objeto frente a ella. Lo verdadero, que estaba constituido por el objeto, era pues algo distinto de la conciencia. Pero al llegar a la autoconciencia se produce una superación: la representación inmediata se supera en la experiencia entendida como "el movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma" (Hegel, 1807:58). El objeto que la conciencia creía enfrentado a ella, en realidad está adentro: la conciencia es autoconciencia y el objeto es concepto (*Begriff*). La autoconciencia como sujeto cognoscente sale de la esfera meramente teórica y entra en la esfera práctica, con raíz en el deseo. Ahora "aparentemente el mundo desaparece tragado por la autoconciencia. Lo que hasta ese momento parecía fijo tiende a desaparecer [...] Pero, de hecho, no es así, dado que la autoconciencia es el retorno desde el ser-otro. El ser-otro es el mundo, el objeto que antes estaba fijo. Sin ese mundo no hay retorno, no hay autoconciencia" (Dri, 1996:149) Sin el ser-otro el mundo desaparece y sólo queda la autoconciencia como mera tautología, como yo soy yo. Lo que quiere decir que la diferencia debe existir para que haya autoconciencia. No es sino la unidad de esta diferencia la que constituye la unidad de la propia autoconciencia. El mundo debe subsistir, y de hecho, subsiste, pero aquí aparece subordinado a la autoconciencia, pierde su independencia en tanto es sólo manifestación o fenómeno, significación dada por la autoconciencia.

En esta etapa del desarrollo dialéctico, la autoconciencia es simplemente para-sí. Creyendo que el objeto -que es ahora vida, organismo vivo- es nulo, que todo es para ella, la autoconciencia consiste en el deseo de devorar el objeto, de poseerlo y afirmarse en su negación. "Por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es deseo -*es ist Begierde*-" (Hegel, 1807:111). La autoconciencia para constituirse como sí misma debe superar al otro enfrentándolo y negándolo. Para autoafirmarse debe negar lo otro. El deseo es el impulso que tiende a aniquilar, a apoderarse de lo otro. Es la necesidad de la autoconciencia de convertirse en otra para sí con el fin de conocerse -de allí que el deseo exprese la reflexividad de la conciencia. "La autoconciencia es, (entonces) en general, deseo (*Begierde*)" (Hegel, 1807:108).

Pues bien, si entendemos, por un lado, que la autoconciencia es deseo y que, además, la unidad entre el mundo y la autoconciencia es esencial a la autoconciencia, podemos decir que "el sentido profundo del deseo es la mismidad de la autoconciencia, que no es ya el puro yo soy yo, sino el yo enriquecido por el mundo, la alteridad que debe ser superada. El deseo es el impulso del yo a superar la alteridad, a enriquecerse con ella y ser cada vez más yo, más universal concreto" (Dri, 1996:151). En el momento en que nos encontramos, la autoconciencia busca constituirse a sí misma eliminando la alteridad a través

del impulso devorador del deseo. Esto es, el deseo procura superar la diferencia entre autoconciencia y mundo a través de la identidad entre estos dos momentos. Se trata aquí, en palabras de Butler (1987), del incesante esfuerzo humano por superar las diferencias externas. La meta del deseo es pues devenir un sujeto autosuficiente al incorporar todas las cosas en apariencia diferentes como rasgos inmanentes del sujeto mismo. Es en este sentido que se entiende que el deseo, en tanto es siempre deseo de algo otro, es a la vez deseo de una versión expandida del sujeto. "En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el deseo de este sujeto se halla estructurado por propósitos filosóficos: quiere conocerse a sí mismo, pero quiere encontrar dentro de los confines de su yo la integridad del mundo exterior; de hecho, lo que desea es descubrir el dominio íntegro de la alteridad como un reflejo de sí mismo, no sólo para incorporar el mundo sino para exteriorizar y ampliar los límites de su propio yo" (Butler, 1987:24).[4]

Por último. Debemos agregar, que si bien el deseo es la búsqueda tácita de identidad entre autoconciencia y alteridad -igualación entre conciencia y objeto-, dicha identidad sólo se actualiza en cuanto es mediada por la diferencia y, por lo tanto, es imposible. Esta identidad "[…] nunca se da. Siempre se está dando. El proceso continuo es dialéctico. Se igualan y desigualan, pero en dirección de una igualación mayor, de una superación" (Dri, 1996:146). De allí que el encuentro del sujeto hegeliano con la diferencia no se resuelva pues en identidad, sino que siempre se encuentre en proceso. Si bien hasta aquí la autoconciencia -en cuanto es deseo- ha intentado afirmarse devorando la vida, el "drama del deseo devorador" no es, empero, totalmente satisfactorio. La vida demuestra ser más prolífica de lo esperado y la autoconciencia, en lugar de eliminar gradualmente la alteridad, se enfrenta a la infinita insaciabilidad del deseo. Así, a pesar de haber negado el objeto, la autoconciencia conserva aún su dependencia con respecto a él. Mediante su actitud negativa, lejos de superar el objeto, lo reproduce y reproduce su deseo. Y esta imposibilidad de superar lo exterior implica la permanencia del deseo.

> La autoconciencia no puede superar el objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce el deseo. Es en realidad, un otro que la autoconciencia, la esencia del Deseo; y gracias a esta experiencia ha devenido para ella misma esta verdad. Pero, al mismo tiempo, la autoconciencia es también absolutamente para sí, y lo es tan sólo mediante la superación del objeto, y este tiene que llegar a ser su satisfacción, puesto que es la verdad. Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es en sí lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es. En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia (Hegel, 1807:112).

En este marco, el deseo deviene deseo-de-otro-deseo (Butler, 1987). ¿Cómo hemos de concebir entonces que la autoconciencia se realiza esencialmente en lo otro y no obstante es absolutamente para sí? ¿Qué clase de "otredad" debe encontrar la autoconciencia para que la autorrealización mediada por ese otro dé como resultado la recuperación de sí misma? Si el deseo se realiza en la otredad y esa otredad se refleja a sí misma, lo otro que busca el deseo ha de ser otra autoconciencia, ya que sólo la conciencia como autoconciencia es en sí misma la negación y es "independiente". Ahora hemos alcanzado la relación de autoconciencia con autoconciencia.

Deseo de reconocimiento

La principal apuesta que atraviesa el texto de Judith Butler (1987) consiste en reivindicar el papel que cumple el deseo en la sección "Señorío y servidumbre" al exponer el modo en que éste es allí superado (*Aufgehoben*). Esto es, el deseo es cancelado y, no obstante, preservado, se complejiza en su interior. En palabras de la autora:

> en la medida en que todavía nos encontramos en la experiencia de la autoconciencia -cuyo carácter esencial "es, en general, deseo"-, el drama del reconocimiento y el trabajo deben considerarse

4 Así, "en este último momento dramático, nos enteramos de que este sujeto no sólo devora su mundo, de que la mediación de la diferencia no es sólo la internalización de lo otro, sino también la exteriorización del sujeto. Esos dos momentos de asimilación y proyección son parte del mismo movimiento […] esos dos momentos relacionados aunque independientes que condicionan la irreductible ambigüedad de esta identidad en formación. El deseo es ese movimiento necesariamente ambiguo de este sujeto hacia el mundo: devorar y exteriorizar, apropiarse y dispersar; la 'Vida' del sujeto es la continua consolidación y disolución de sí mismo" (Butler, 1987:80).

> permutaciones del deseo; en efecto en esta sección somos testigos de la especificación gradual del deseo: la autoconciencia como deseo en particular. La noción de deseo pierde su carácter reificado como universal abstracto y el deseo deviene situado en términos de una identidad objetivada. En opinión de Hegel, el trabajo es deseo reprimido, y el reconocimiento pasa a ser la forma de reflejo más elaborada que promete satisfacer el deseo (Butler, 1987:81-82).

Aún más, Butler sostiene que si *Aufhebung* es el término abstracto y lógico para un conjunto de experiencias que se suceden y ponen en escena la negación de la diferencia, y de ese modo postulan y revelan unidades o interrelaciones cada vez más abarcadoras, el deseo no es otra cosa que la acción misma de superación. Y, en este sentido, comprende que, a pesar de su objeto declarado, el deseo tiene como base un proyecto metafísico que solicita y trasciende dicho objeto en busca de la unidad con el reino de lo exterior -unidad que preserve al exterior y lo convierta en reflejo de la autoconciencia. En este marco, la complejización gradual del deseo, el hecho de que sus metas sean cada vez más abarcadoras, es entendido como el principio que impulsa la *Fenomenología*: "puesto que el deseo es el principio de la reflexividad o la diferencia interior de la autoconciencia, y puesto que tiene como su meta más elevada asimilar todas las relaciones externas en relaciones de diferencia interna, el deseo constituye la base experiencial del proyecto de la *Fenomenología* en general" (Butler, 1987:83-84).

Cuando el objeto intencional del deseo deja de ser el mundo infinito para pasar a ser el otro finito, es decir, cuando se produce el giro hacia otra autoconciencia, no se supera el deseo, sino una forma peculiar de éste. La tarea reside pues en identificar el modo de funcionamiento del proyecto del deseo -la negación y asimilación de lo otro y la concomitante expansión del dominio propio del sujeto- en el encuentro con otro sujeto con un conjunto de metas estructuralmente idénticas.

Lucha a muerte entre autoconciencias

En "Señorío y servidumbre" Hegel afirma que "la autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que en y porque es en sí y para sí otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce" (Hegel, 1807:113). De este modo, la aparición del otro se produce de manera explícita como momento esencial de toda experiencia, dejando en claro que no puede haber autoconciencia fuera del contexto de la intersubjetividad. Partimos entonces en la búsqueda del reconocimiento de una autoconciencia por otra, del reconocimiento por parte del otro que constituye la alteridad. Parece ser que la autoconciencia ha llegado a concebir la diferencia como instancia fundamental de su constitución. Sin embargo, el recorrido no es tan simple.

Lo primero que debemos tener en cuenta es que en el punto en que nos encontramos se trata de una comunicación entre autoconciencias. El hacer de una autoconciencia incluye en sí el hacer de la otra, y este movimiento debe entenderse como una totalidad dialéctica. Estamos ya en la intersubjetividad. De allí que, aquello que Butler ubica como un primer momento en que la autoconciencia busca el reflejo de su propia identidad en el otro y espera -al extrapolar su experiencia con la de los objetos- que el otro sea un medio pasivo que sólo se diferencie de los objetos en su capacidad para reflejarse, resulte un intento fallido. Y esto porque "la autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para el deseo (*Begierde*) sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él" (Hegel, 1807:114). El objeto ha mutado. Ya no es meramente un objeto vivo, sino que es un objeto independiente y para sí, autoconciencia. Pero la autoconciencia que busca reconocimiento no se ha percatado de dicha modificación, lo que no ha advertido es que el otro es, en efecto, igual a ella.

Ahora bien, una vez que adviene la primera experiencia de la similitud del otro en que una autoconciencia se enfrenta a otra autoconciencia, la autoconciencia se pierde a sí misma, se presenta fuera de sí.[5] Hay en esto una doble significación. Por un lado, la autoconciencia se ha perdido a sí misma en tanto es su otro, está en otro, se identifica con otro. Pero al mismo tiempo no ve lo otro como esencia

5 Butler (1987) señala que este no es sino el "extrañamiento implícito en la experiencia del deseo": dado que el yo que desea se encuentra cautivado por su objeto y, por lo tanto, se encuentra fuera de sí, el deseo se convierte en un acto deliberado de extrañamiento de sí -aún cuando su proyecto consista en establecer un yo más abarcador .

sino que se ve a sí mismo en lo otro (Hegel, 1807). No es sino en este marco que tiene lugar la lucha a vida o muerte como el resultado necesario de la presentación de la pura negatividad de la conciencia desvinculada de toda objetividad determinada, de toda objetividad en general y de lo biológico.[6] Como extensión del proyecto inicial de la autoconciencia -y del deseo- de búsqueda de unidad con lo otro (que parte del supuesto de que la verdadera libertad sólo existe en la mismidad, más allá del otro, más allá de la diferencia) J. Butler (1987) entiende la lucha a muerte entre autoconciencias como una de las formas que adopta el deseo devorador. Mientras que en su primera aparición éste buscaba internalizar al otro en un cuerpo autosuficiente, destruir la diferencia a partir de su incorporación al yo; en esta segunda aparición se esfuerza por eliminar al otro como ser biológico para poder alcanzar la independencia y la autonomía. Así, cada autoconciencia exigirá la muerte de la otra, al tiempo que es la propia vida la que debe ser negada.

Cada autoconciencia busca constituirse pues aniquilando los límites que existen entre ellas, destruyendo la vida de la otra. Sin embargo, antes de que la lucha devenga en la muerte de una de estas autoconciencias, se introduce un cambio. Una de ellas experimenta el miedo a la muerte y, por lo tanto, se somete. De modo que la otra autoconciencia, aquella que ha despreciado la vida, adquiere verdadero poder sobre la primera. Quien se someta será el siervo[7] -"ser para otro"-; quien domine, el señor -ser-para-sí de la autoconciencia-.[8] Emerge de esta manera "la dominación, la relación que reemplaza al impulso a matar, (…) como el intento de aniquilar en el contexto de la vida" (Butler, 1987:95) En este punto tiene lugar un reconocimiento incompleto, "unilateral y desigual": mientras uno es reconocido -el señor-, el otro sólo reconoce -el siervo. Pero para que haya reconocimiento cabal es necesario que ambas autoconciencias sean efectivamente autoconciencias y puedan, por lo tanto, reconocer y ser reconocidas. "[…] Para el reconocimiento en sentido estricto -*Aber zum eingentlichen Anerkennen*- falta otro momento: el que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga contra el otro" (Hegel, 1807:118). Dado que la verdad de la certeza de la autoconciencia radica en la otra autoconciencia, el señor se encuentra ante un callejón sin salida: éste no puede superarse si no reconoce ante sí a la otra autoconciencia. La salida se presentará a partir de la experiencia del siervo. Una vez que el siervo llegue a ser autoconciencia verdaderamente independiente se liberará a sí misma y liberará al señor, abriendo paso al mutuo reconocimiento.

La doble intencionalidad del deseo

Como hemos dicho, la autoconciencia experimenta su propio extrañamiento de sí y pretende recobrarse mediante la lucha a vida o muerte. Sin embargo, resulta evidente que la muerte del otro privaría a la autoconciencia del reconocimiento explícito que necesita. "Se buscaba la verdad de la autoconciencia mediante la lucha a muerte. Pero si la muerte efectivamente adviene, se pierden tanto la certeza como la verdad. Una autoconciencia no puede ser reconocida por un cadáver" (Dri, 1996:171). De allí podemos desprender entonces dos consecuencias. Por un lado, se entiende que esta experiencia de lucha a muerte es fundamental para la autoconciencia ya que le permite darse cuenta que la vida le resulta esencial -como dice Hegel, "en esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia" (Hegel, 1807:117). Pero, por otro lado, para que esto se produzca no se debe alcanzar la muerte biológica ya que ello impediría la autoconciencia -en tanto la autoconciencia es siempre con otra autoconciencia. Si tal como hemos ya explicitado, el deseo de la autoconciencia es, de manera general, descubrirse como una identidad que todo lo abarca, ahora debemos agregar que esta también desea vivir. El deseo es coextensivo con la vida, esto es, debe lograr su

6 En este sentido, "la autoconciencia es negación de lo biológico. Éste -el organismo- es sólo el en-sí de la autoconciencia. Ésta para llegar a ser tal debe negar su en-sí" (Dri, 1996:169).

7 Aquello que el señor realiza sobre la conciencia servil, en tanto la domina, la niega, dicha conciencia lo hace contra sí misma. "O sea, se somete, secunda la dominación del señor sobre ella y, en consecuencia, se niega. Punto fundamental de esta dialéctica que todo proyecto de dominación tiene en cuenta y aplica concienzudamente. Es necesario que el dominado introyecte la dominación, que la vea no sólo como ineludible, son también como necesaria, plena de sentido" (Dri, 1996:178).

8 Cabe destacar, siguiendo a R. Dri (1996), que señor y siervo son dos momentos, dos figuras contrapuestas de la conciencia: una conciencia independiente que tiene por esencia el ser-para-sí, y una conciencia dependiente cuya esencia es el ser para otro. Y, como figuras esenciales, nunca desaparecen sino que se superan.

satisfacción en el contexto de la vida, puesto que la muerte es el fin del deseo. En la lucha a muerte entre las dos autoconciencias no es sino el siervo quien reivindica esta condición como la verdadera meta de deseo: ante el temor a la muerte, el siervo reafirma su deseo de vivir. Aún más, para Butler, "el deseo de vivir en su sentido pleno se presenta como sinónimo del deseo de lograr una identidad más competente a través del reconocimiento recíproco. Por lo tanto, el deseo de vivir no aparece aquí solamente como una condición previa de la búsqueda de una identidad que se autodetermine, sino como el logro más elevado de esa búsqueda. El deseo que tiende a redescubrir la sustancia en cuanto sujeto es el deseo de devenir vida plena" (Butler, 1987:98).

Debemos agregar que el siervo elige la vida porque experimenta la angustia o miedo a la muerte.[9] Tal como señala Rubén Dri (1996), ello la ha hecho temblar interiormente, disolviendo toda la fijeza de lo objetual, todo lo sustancial. "El temor absoluto hace estremecer todos los contenidos de la conciencia natural. Deja al que lo experimenta en el aire. Lo arroja a la nada, al vacío" (Dri, 1996:185). No queda nada, excepto el ser-para-sí, la pura negatividad, la autoconciencia que el siervo veía en el señor y ahora está en él. Pero hay más. "Aquella conciencia no es solamente la disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto realmente" (Hegel, 1807:119). Nos encontramos pues en un momento fundamental de la dialéctica. Es el sometimiento al señor lo que obligará al siervo a pasar de una actitud contemplativa a una actitud práctica: el siervo deberá trabajar para el señor, con lo que la negatividad que experimentó en la angustia pasará a la naturaleza. Así, es en tanto el siervo "es para el señor", es decir, en tanto se somete al señor, que logra superar su supeditación a la existencia natural eliminándola mediante el trabajo que debe realizar para éste. Mediante el trabajo, el siervo introduce la negatividad en el objeto, pero esta negatividad no lleva al objeto a la desaparición porque el objeto tiene aquí independencia.[10] La negatividad pasa a ser entonces forma, delimitación.

> La contraposición aquí es entre el deseo como *Begierde* del amo que se abalanza sobre el objeto para consumirlo directamente y el deseo que empuja al siervo a trabajar el objeto. El primer movimiento, el de la *Begierde*, se pierde en el objeto que desaparece. El otro movimiento, en cambio, introduce una negatividad en la negatividad (Dri, 1996:182).

Dadas las condiciones de sumisión de la figura del siervo, el carácter destructor del deseo -aquel que caracteriza la relación del señor con la cosa-[11] es superado, y se introduce una de las permutaciones del deseo señaladas anteriormente por Butler (1987): el siervo experimenta el deseo ya no como impulso devorador, como pura negación, sino como deseo reprimido, trabajo formativo -el deseo de vivir se especifica como deseo de crear los bienes necesarios para la vida. Si, como ya dijimos, el deseo supone siempre la búsqueda de identidad entre autoconciencia y alteridad, de la mano del siervo hemos alcanzado su superación. El deseo persiste, pero el modo en que procura alcanzar dicha identidad se complejiza. El trato respecto de la diferencia se modifica. Ya no estamos ante el deseo devorador de búsqueda de la identidad por la eliminación de la alteridad, ante el impulso que tiende a apoderarse de lo otro para incorporar la diferencia en la mismidad de la autoconciencia, sino que ahora nos encontramos ante una forma superada (*Aufgehoben*) de éste. En este sentido, la función de negación o apropiación del deseo ya no debe entenderse como mero consumo, negación pura, sino como la transformación de objetos naturales a partir del trabajo formativo, negación de la negación. En palabras de Butler, "el señor desea sin tener que negar la cosa deseada, excepto en el sentido empobrecido de consumirla; el siervo, a través del trabajo en la cosa, expresa el principio de la negación como un principio activo y creativo, y de ese modo, sin advertirlo, expresa el proyecto de una identidad autodeterminada" (Butler, 1987:96). Queda

---

9 Entendemos, siguiendo a R. Dri, que no se trata aquí de un simple miedo dirigido a un objeto particular localizable, sino que "[…] la angustia -*Angst*- como tal o miedo -*Furcht*- a la muerte, es decir, al señor absoluto -*des absolute Herrn*- es un miedo radical, que agarra a la conciencia en su misma raíz, la despoja absolutamente de todo aquello a que pudiera aferrarse" (Dri, 1996:181).

10 "La cosa -la naturaleza, la vida- es algo independiente para el siervo, quien, en consecuencia, no puede consumirla, limitándose a transformarla" (Dri, 1996:177).

11 La relación inmediata del señor con la cosa consiste en la pura negación o destrucción de ella sin trabajo propio. De esta manera, el señor pasa a depender de la cosa para su goce. "El señor quería ser plenamente autoconciencia y se encontró con una conciencia dependiente que le cerraba el camino. De la independencia pasó a la dependencia" (Dri, 1996:179).

claro que la relación del siervo con la cosa que parecía ser inesencial,[12] es en realidad la relación esencial; y esto, en tanto no es sino por medio de su propia capacidad para transformar el mundo que el siervo logrará abrir su camino hacia la libertad -ya que transformar es transformarse.

Una vez que el siervo comienza a trabajar el mundo por sí mismo y a verse en el mundo como obra suya, se da cuenta que ese ser independiente es él mismo. Como resultado del trabajo formativo, la conciencia servidora se ve a sí misma en el mundo que ella crea, crea un reflejo de sí misma a través de su trabajo. Y a partir de su acción negativa o formadora llega entonces a ser autoconciencia independiente. La autoconciencia se supera, es pura negatividad. Esto es, logra superar ese otro como esencia independiente para ser ella misma, logra superar su ser-otro y superarse ella misma -puesto que este otro es ella misma. Se produce así un retorno a sí misma en doble sentido: se recobra a sí mediante esta superación del ser-otro -soy yo mismo como universal concreto, negación de la negación-, y restituye también a sí misma a la otra autoconciencia. De este modo la autoconciencia alcanza a ser en-sí y para-sí, universal concreto. En otras palabras, es mediante el trabajo que la autoconciencia se supera y alcanza el reconocimiento. Pero también supera al otro, puesto que al reconocerse reconoce al otro y lo restituye como autoconciencia. Así, la otra autoconciencia alcanza el reconocimiento de sí y reconoce a la primera autoconciencia como tal. Se entiende pues que no se trata de dos autoconciencias separadas, sino del movimiento duplicado de ambas autoconciencias entendidas como dos polos de una unidad. Cada autoconciencia es para sí sólo en la medida en que es reconocida y reconoce. Hemos llegado al ámbito de la verdad, al mutuo reconocimiento, a la intersubjetividad.[13]

Ahora bien, si como ya dijimos, la satisfacción del deseo es la transformación de la diferencia en identidad; y si el reconocimiento es "la forma de reflejo más elaborada que permite satisfacer el deseo"; entendemos el deseo de reconocimiento como la forma más amplia de identidad -sin por ello alcanzar la completa asimilación de la diferencia que supondría la anulación del deseo. Además, en el camino nos hemos topado con el deseo reprimido que es el trabajo formativo, negatividad creadora. Es lo que Butler denomina la "determinación externa del deseo": el trabajo creativo como aquello a lo que el deseo debe dar paso a fin de encontrar satisfacción, esto es, reconocimiento. En resumen. Podemos decir entonces que la intencionalidad del deseo tiene doble sentido. Por un lado, se encuentra vinculado al reconocimiento de y por otra autoconciencia. Por otro, es siempre un esfuerzo orientado a negar o transformar el mundo natural. Así pues, "el deseo pierde aquí su carácter de actividad de puro consumo y pasa a estar caracterizado por la ambigüedad de un intercambio en el que dos autoconciencias afirman su respectiva autonomía (independencia) y alienación (otredad)" (Butler, 1987:93).

A modo de conclusión

El proceso de realización del sujeto de la *Fenomenología* supone la constante confrontación con su realidad externa. Esto no es otra cosa que decir que el sujeto se encuentra siempre lidiando con la diferencia que, según los distintos estadios que atraviesa la conciencia, será presentada como "lo otro" -mundo sensible y perceptible, vida- o como "el otro" -que primero es siervo y luego autoconciencia realizada. O, en otras palabras, que el deseo es un manera de tematizar la negatividad -como negación pura, negación activa, o negación de la negación.

Además, según lo hemos expuesto en estas líneas, las diversas maneras que encuentra el sujeto de enfrentarse a la alteridad en busca de la identidad y de la ampliación de los límites del propio yo, se corresponden con determinadas permutaciones del deseo, con sus especificaciones graduales -hemos

12 El siervo concibe la cosa como algo independiente. De allí que no pueda consumirla y deba limitarse a transformarla. Pero éste no se ve por completo a sí mismo como el autor de sus acciones, sino que trabaja en servicio del señor más que para él mismo. Y es por ello que, en un primer momento, esta relación parece ser inesencial.

13 "El ámbito de la verdad no está en lo objetual sino en lo subjetual. Ello no significa subjetivismo, por cuanto lo subjetual es intersubjetual, dialéctica de autoconciencias. Mientras la autoconciencia sólo está cierta de sí misma, no pasa del ámbito subjetivista. Allí hay certeza, pero no verdad. Ella pasará de la certeza a la verdad cuando pase del solipsismo subjetivista a la intersubjetividad" (Dri, 1996:168). Hay más. No es sino en la razón que la conciencia logrará alcanzar la certeza de ser toda realidad. Esto es, nuevamente en palabras de Dri, que se llega a comprender que "la realidad -*Wirklichkeit*- no está conformada por los objetos o por las cosas en sí, sino por las conciencias [...] está conformada por la intersubjetividad mediada por el mundo" (Dri, 1994:20). No es otra cosa lo que Hegel entiende por idealismo.

distinguido el deseo devorador, el deseo-de-otro-deseo, el deseo de vivir, el deseo reprimido que es el trabajo formativo y el deseo de reconocimiento. El sujeto se encuentra alienado en la diferencia -sea que se proponga devorarla o sea que dicha diferencia amenace con aniquilarlo- hasta que logra descubrir que tal diferencia -no las diferencias particulares por las que hemos atravesado, sino la diferencia como tal de la relación- es insuperable,[14] que la alteridad no puede quedar reducida a la mismidad de la autoconciencia. Y esto porque ninguna autoconciencia es tal sin una relación de autoconciencias, o sea, sin la intersubjetividad que la constituye: es decir, el otro que es la otra autoconciencia es un momento esencial del sí mismo.

No es sino una vez finalizado este recorrido que resulta posible comprender, siguiendo a Butler, que "el sujeto de la *Fenomenología* de Hegel no surge sólo como un modo de fascinación intencional y búsqueda reflexiva de identidad, sino como un deseo que requiere de Otros para su satisfacción y para su propia constitución de un ser intersubjetivo" (Butler, 1987:102).

Bibliografía

Butler, J. (2012 [1987]). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu editores

----- (2001 [1997]). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra

Dri, R. (2006 [1996]). *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Intersubjetividad y reino de la verdad*. Buenos Aires: Editorial Biblos

----- (1994). *Razón y Libertad. Hermenéutica del capítulo V de la "Fenomenología del Espíritu"*. Buenos Aires: Editorial Biblos

Hegel, F. G. W. (1985 [1807]). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

14 "Naturalmente que si el movimiento dialéctico es esencialmente constitutivo del espíritu, la relación señorío- servidumbre es insuperable. Esa relación como tal es insuperable. Es decir, lo que es insuperable es la desigualdad como tal de la relación, no esa desigualdad" (Dri, 1996:189).

Heidegger y el problema político del origen

Julián R. Videla[1]

Inscripto en una investigación más amplia sobre la *communitas* desarrollada por R. Esposito, este trabajo posee un objetivo puntual: considerar la problemática del origen en el pensamiento de M. Heidegger, por su importancia en la discusión contemporánea sobre la comunidad.

El origen heideggeriano se advierte como problema a partir de una peculiaridad de la filosofía del pensador alemán: ella encuentra su objeto en aquello que más se le opone. Así, el ser, ordinariamente caracterizado desde la eternidad y la presencia, es señalado en el tiempo y la nada (Heidegger: 2007, pp. 102 y 306), la diferencia en la identidad (Heidegger, 2008: 71), el desocultamiento en el ocultamiento (Heidegger, 1996: 206). Y lo mismo para el tópico de nuestro trabajo: el origen hemos de buscarlo en el in/origen (Heidegger, 2007: 28).

A esta situación, a saber, hemos de agregar la crítica al mismo Heidegger por parte de pensadores con un marcado sesgo nietzscheano -particularmente Bataille y Deleuze. Ellos, que también afectan en la *communitas* espositeana, han argumentado a favor de que el pensamiento de Heidegger, si bien está depurado de elementos subjetivistas modernos, no es capaz de alcanzar un nuevo horizonte de pensamiento. Para Bataille, en la medida en que Heidegger sobrepone el conocimiento a la comunidad -que el francés liga al no-saber-, la experiencia de la misma está sometida al saber y, por tanto, al sujeto; cuando en realidad la comunidad lo constituye a él (Bataille, 1973: 35). Deleuze, más severo, dirá que al promover una razón analítica y necesaria entre la filosofía y Grecia, Heidegger reterritorializará el ser desviado en la mundialización de la técnica en el nacionalsocialismo, deseando el reinicio de aquel Origen (Deleuze, 2001: 95). Más, ¿es esto realmente así? El problema reside en si tal "reinicio" implica necesariamente un vínculo de necesidad que trazaría la senda histórica que liga origen y meta, *arché* y *telos*.

Para reabrir esta conclusión dirigimos nuestra atención al siguiente texto:

> "Comienzo" es algo distinto de "inicio" [...] Comienzo es aquello con lo que algo empieza, inicio es aquello de lo cual algo se origina. La Guerra Mundial se inicio hace siglos en la historia político-espiritual de Occidente. [...] El comienzo es inmediatamente dejado atrás, desaparece en el curso del acontecer. El inicio, el origen, en cambio, aparece, antes que nada, en el acontecer, y está plenamente presente recién en su final. Quien comienza muchas cosas a menudo no llega a un inicio. Ciertamente nosotros, hombres, nunca podemos iniciar con el inicio -solo un dios puede-, sino que debemos comenzar, es decir, empezar con algo que primero guíe o lo indique (Heidegger, 2010: 17).

Como vemos, prácticamente no tenemos necesidad de reiniciar el origen pues de todos modos aparecerá en el acontecer. Si algo nos cabe, es comenzar. Tal vez un ejemplo del mismo lo encontramos en el acto de replantear la pregunta por el ser. Ya en el sexto parágrafo de *Ser y tiempo*, *La tarea de una destrucción de la historia de la ontología*, la posibilidad de preguntar por el sentido del ser esta dada por no retomar en idénticos términos la pregunta presocrática, platónica o aristotélica, sino por exponerla a lo que dejó sin pensar. Como en el texto recién citado, se trata de plantear algo que guíe o indique. El inicio griego en sí mismo, por tanto, no es en donde se centra la atención pues la tradición a la que dio lugar y que llega a dominar "convierte su legado en cosa obvia y obstruye el acceso a las "fuentes" originarias de dónde fueron tomados" (Heidegger, 2006: 45). Comenzar, no iniciar ni reinciar, sería este replantear la pregunta, exponer el significado de lo dicho a su significación más oculta. Por tanto, no se trata de algo nuevo. Al contrario, "lo positivo debe estar en que sea lo suficientemente antiguo para aprender a hacerse cargo de las posibilidades deparadas por los 'antiguos'" (Heidegger, 2006: 43). Es este advertir las posibilidades deparadas en lo antiguo, lo que sería un comenzar. Por esto, y a pesar de las apariencias, no se trata de la reactualización de antiquísimo contenidos, sino de exteriorizar otra posibilidad que no

1 Universidad Nacional de San Juan. E-mail: julianrvidela@hotmail.com

se encuentra sino al interior de lo ya pensado. El reinicio no tiene lugar: "Pero el comienzo es aquí el comienzo que comienza, que se sumerge en sí, no el que tan sólo surge y continúa: la ἀρχή. El comienzo que comienza es evento-apropiador, es ocaso en la despedida" (Heidegger, 2007: 31).

Entonces, dirigir la mirada a la Antigüedad no implica una compresión, por decirlo así, tópica de la misma. La tradición no es un bloque erudito e identificable que no se pueda interrogar. De hecho, el encuentro con ella es siempre un interrogante sobre sus núcleos filosóficos que solo se advierten al ser cuestionados, y cuyo cuestionamiento alumbra lo no explicitado. Heidegger lee a Grecia, no la recupera. De hecho, lo hace partiendo del reconocimiento de su pérdida. Esto no pensado, este otro punto de partida, este otro comienzo, es otro porque justamente no oficia de principio. Como vimos hace un momento, no ha de ser entendido al modo de la ἀρχή. Y no solo esto, sino que no se le podrá atribuir ningún contenido -ni agua, ni fuego, ni *eidos*, ni espíritu, ni materia, etc. El principio no es algo y no puede serlo, así como el ser no puede consistir en ente alguno. El comenzar más inicial es una renuncia a los principios, a los comienzos arquetípicos.

¿Cómo entenderlo entonces?

> En todo el ámbito de la anterior pregunta hasta el ser es tomado como estable. De este modo, no se puede imaginar el pensar en su inicialidad. Por ello se pone también el "valor" en tener el ente en sí seguro en su estabilidad, como si a través de una duración invariable fuera máximamente ente. Pero se olvida preguntar con qué derecho puede ser puesta esta reivindicación en el ente y a partir de qué reivindicación puede equiparase el ser a la estabilidad. [...] Entonces tendría sí el ser que estar totalmente aislado en su esencia; pues no puede tener lugar destrucción y apartamiento del ser, porque tampoco es nunca producido ni preparado. Mas ¿no es entonces también el aislamiento un modo en que el ser [*Seyn*] es? En efecto. Pero este aislamiento es respectivamente una réplica a la singularidad del abismo. La singularidad no conoce el perdurar. Es cada vez inicial y el propio quiebre, respectivamente único. El "permanecer" apropiado al comienzo no es el persistir, sino el aislamiento como ocaso en el ocultamiento. Por ello es cada vez el comienzo desde el aislamiento un abismo de la donación, porque todavía dona la garantía de la esencia de un obsequio, que sin la nada nunca podría transferir (Heidegger, 2007: 28).

En otros textos, como en *La cosa y ¿Qué es metafísica?* (Heidegger, 2007: 102; 1994, 147), Heidegger ha trabajado esta relación entre nada y ser. Ellos no se oponen, si no que se copertenecen. El ser -las cosas que son- es posible a partir de la nada. De igual modo, el origen solo puede darse por la nada que lo habita. Por esto también el origen no funda, puesto que no hay sobre qué fundar. El comienzo, más que la presencia radiante de alguna sustancia eterna, "es la indigencia del ocaso" (Heidegger, 2007: 87). La nada, entonces, señala la imposibilidad de que el principio comience nuevamente inalterado pero a la vez de que nosotros reingresemos en el Origen. No hay retorno que funde desde un horizonte trascendental. En todo caso, esa vuelta acontece como un contragolpe que deja el lugar posible de una apertura, el abrirse del ente mismo. La diferencia, no repetición del inicio pero también reiteración de este irreproducible, no está más allá, sino en el corte o hiato que la recorre. Antes de la sucesión está el corte. Y ese antes es inmemorial, i.e. irrecuperable bajo presencia alguna. En la lectura de Heidegger se está ante la tentación de volver a situar el espacio de tensión dentro del continuo y verlo como la espera de una presencia absoluta. Pero el movimiento no puede cerrar lo ya abierto, no puede coser la herida del tiempo, ni prescribir un fin. Si el origen es in/origen, Heidegger podrá decir, en contra de todo telos, que "ninguna finalidad más vale y todo 'objetivo' ejerce sólo el extravío en la maquinación y todo 'valor' sirve para la organización de la devastación" (Heidegger, 2007: 27). No una reconducción, sino la imposibilidad de toda conducción.

Así, desde esta perspectiva la condición de la libertad se encuentra en el abismo, en la nada que habita el Origen. "Sin el carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna" (Heidegger, 2007: 102). Más todavía podríamos preguntar: ¿cómo puede fundar algo duradero aquello que ha sido concebido en los términos del puro hundimiento?, ¿cómo derivar lo pleno del *Grund* del vacío del *Abgrund*? Y finalmente, ¿cómo instituir de forma estable la libertad si literalmente nace del "del abismo de la nada"? Todas preguntas enunciadas desde el enfoque que niega la nada del ser. En algún

sentido, no tienen pertinencia porque están absorbidas en la dicotomía que opone fundamento-libertad a abismo-opresión. Para Heidegger, por el contrario, el nihilismo no se supera pues la nada del origen no puede ni debe intentar suprimirse. "Superar" así como "ir más allá", adoptan un carácter negativamente nihilista porque no se sumerge en la nada sino que la niega. El nihilismo tiene como su lugar esencial la esencia de la metafísica. Señalando el camino de una "superación" que no recaiga en ingenuidades, el filósofo distinguirá entre *Überwindung* y *Verwindung*. Una señala el comenzar arquetípico, principio fundante que da lugar a algo totalmente nuevo -algo que según Heidegger solo cabe a los dioses. La segunda implica retrotraerse sobre su propia nada. En el caso del origen, un volver sobre si que intenta recuperar lo que está a la base de la metafísica sin la interpretación que ella hizo de sí. Así pues, la ruptura de la ruptura, la apertura de y en la cosa, no es algo que está más allá, sino en la cosa misma. No es un afuera de la metafísica, sino un núcleo que la hizo posible en la medida en que él se ocultó.

Comienza a agrietarse esa idea deleuziana, que Esposito también asume, de que Heidegger reterritorializa su filosofía en el nacional socialismo. Argumentamos en base a las fuentes que su pensamiento no busca tal reterritorialización, i.e. la recuperación de una identidad esencial y su destino a actualizar, la clausura de una apertura. A decir verdad, tal vez no busque ni la identidad ni la alteridad, pues ambas son correspondientes entre si, como sujeto-objeto, universal-particular. Su filosofía se posiciona sobre la línea que separa y une identidad y alteridad, permanencia y cambio. Esta dualidad no es reducible: ni se sintetizan, ni una prevalece sobre la otra. De aquí la figura del ser en medio del cruce que solo puede entenderse como una tachadura a partir de una descontextualización de ideas profundamente interrelacionadas. En realidad, a este "cruce de aspas" cabría pensarlo como el lugar en donde habita el ser, el "entre" de la permanencia y la alteridad. Así, la interpretación heideggeriana del [?] de Anaximandro nombra "tanto lo actualmente presente como lo no actualmente presente", en que "lo presente es en la medida en que también se ha marchado fuera del desocultamiento y se dirige al ocultamiento" (Heidegger, 1998: 206). Sólo así, retirándose, como en el primer texto citado, el origen puede estar en todo el proceso. Es más, ha de perderse en la infinitud de acontecimiento a los que dio lugar. Por esto Heidegger sostiene, sin justificar ningún régimen político en particular, que el origen aún es. La especificidad del origen heideggeriano es este autoexcavarse: no hacer coincidir al ser consigo mismo, impedir el ajuste del para-sí en el en-sí. La filosofía heideggeriana, incluso cuando afirma que el origen incide a futuro, no entabla un vínculo destinal con él (Heidegger, 2010: 122; 2003: 170).

Para finalizar, consideremos cómo influyen estos planteos en el debate actual sobre la comunidad, específicamente en la *communitas* espositeana. Al igual que en la filosofía heideggeriana, en la cual los opuestos se enredan y confunde, haremos una observación oscilante.

En la medida en que predomina lo vacío del origen que el pensamiento heideggeriano es aceptado dentro de una filosofía que ubica como su condición de posibilidad a lo ausente como tal. Con especial atención si dicha ausencia es la del ente que somos, en cada caso, nosotros mismos, i.e. del *Dasein*. Esto permite que la *communitas* sea por definición inapropiable: solo siendo de nadie, es de todos. Ahora bien, por otro lado, si este vacío primordial fluctúa en el horizonte de un pueblo en particular, estaremos repitiendo la operación destinal que vincula con necesidad metafísica el origen con el final. Esta última opción, por cierto, es la más arriesgada. Llevado a la lectura política de la comunidad, podríamos decir que ella no es en sí misma una unión plena de los individuos, sino que está mezclada con la inmunidad, esa forma comunidad atomizada que permanentemente ostenta cancelarla. Superar la inmunidad no implica su destrucción, sino evitar que asfixie su núcleo comunitario. Evitar este camino sinuoso no combate al nihilismo en su propio terreno, arriesgándonos a creer que hemos superado su dificultad, cuando en realidad apenas si la hemos reconstruido en sus verdaderas dimensiones. El intento heideggeriano tal vez consistió en confrontar la deriva nihilista de la modernidad donde se "mejora" la calidad de vida volviéndola un objeto. Él tal vez asumió que "otra salvación que no venga de allí, de donde está el peligro, sigue siendo no salvadora" (Heidegger: 1996, 220). A partir de lo que brevemente pudimos comentar, quisiéramos concluir en que, a pesar de toda una línea -la de inmanencia francesa, iniciada tal vez con Bataille- que ve en Heidegger un filósofo

que aún no desmonta las concepciones filosóficas modernas de la historia, su filosofía está plagada de elementos que no sólo avanzan en otra dirección sino que allí habitan.

Bibliografía

Bataille, G (1973) *La experiencia interior*, trad. de F. Savater. Madrid: Taurus.

Deleuze, G (2001) *¿Qué es la filosofía?*, trad. de T. Kauf. Barcelona: Anagrama.

Heidegger (2010) *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Trad. de A. C. Merino Riofrío. Buenos Aires: Biblos.

----- (2008) *Identidad y diferencia*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona: Anthropos.

----- (2007) *Hitos*, trad. de A. Leyte y H. Cortés. Madrid: Editorial Alianza.

-----. *Sobre el comienzo*, trad. de D. V. Picotti. Buenos Aires: Biblos.

----- (2003) *Ser y Tiempo*. Trad. de Jorge E. Rivera. Madrid: Trotta.

----- (1996) *Caminos del bosque*, trad. de A. Leyte y H. Cortés. Madrid: Editorial Alianza

Picotti, D. (2010) *Heidegger. Una introducción*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.

Bloque 7.
De Martí al 98 cubano en su esencialidad e impacto

Estrategias y tácticas en el encuadre de la sociología de la guerra desde los semanarios *Cuba Libre* y *La República de Cuba*

Claudio Gallegos[1]

I Introducción

El tema de estudio se encuentra inmerso dentro de una serie de acontecimientos que se llevaron a cabo en Cuba a fines del siglo XIX. Estos han sido signados de diversas maneras tales como Independencia cubana, Revolución cubana o 98 cubano, entre otras.

Cada una de esas semantizaciones nos remite a hechos contextualizados en torno a un proceso, entendido como un cúmulo de acontecimientos que exceden a un año en particular. Nos referimos a un conflicto que en diversos momentos (entre 1868 y 1898) enfrenta a España con Cuba y a España con Estados Unidos, desde mediados del siglo XIX en territorio caribeño y en el encuadre del proceso al que aludíamos.

Existe un extenso y variado acervo de textos que tienen como tema central los sucesos cubanos entre 1868 y 1898.[2] En general, la mayoría de ellos hace referencia, indistintamente, a revolución, guerra o independencia para definir a un mismo proceso, planteado un debate en torno a la significación (o re-significación) de la lucha por la libertad, en donde entran en juego posiciones ideológicas enlazadas con fundamentaciones historiográficas que delimitan al relato.

También conocemos la existencia de un arco bibliográfico amplio y contradictorio en torno al tema de la revolución y la guerra, que complejiza aun más el intento de esclarecer conceptos que justifiquen la funcionalidad de los mismos.

De esta manera, constituye un objetivo central de este trabajo analizar el sentido de asimetría, desde la sociología de la guerra, presente en los semanarios Cuba Libre y su continuación *La República de Cuba*, sobre el conflicto cubano de fines del siglo XIX.[3]

Nos limitaremos a exponer la doctrina de la guerra asimétrica, con la con relación al conflicto en Cuba. Como fuente de trabajo hemos seleccionado dos semanarios argentinos que reflejan una mirada alternativa a la presentada por la prensa nacional, representando también un gran aporte para el trabajo de la guerra desde las miradas de la táctica y la estrategia.

Analizamos un conflicto social histórico complejo desde categorías sociológicas. Una guerra, que es un hecho social, y como tal renueva sus formas, aparentes y sustantivas, tanto como el resto de la sociedad. En este sentido destacamos que no ha sido tratado desde esta mirada por lo cual la originalidad radica en contribuir y complementar el estudio de la independencia cubana realizado hasta el momento.

II Aproximación a la sociología de la guerra

Podemos rastrear dos grandes causa por las cuales se inicia una guerra. Por un lado, y desde un punto de vista antropológico, hay quienes sostienen que la naturaleza humana es intrínsecamente violenta y, por lo tanto, es una cuestión natural; por otro lado, se sostiene que la guerra se relaciona con la estructura interna de los Estados y de sus propias ambiciones. Lo cierto es que estas dos causas son muy generales y para el estudio de las guerras contemporáneas resultan un tanto incompletas por las particularidades mismas del mundo en la actualidad.

Las teorías sobre la guerra en general siempre destacan interdependencia entre las configuraciones políticas de la humanidad y los medios bélicos utilizados para defender dichas configuraciones. Desde

1 CONICET - Universidad Nacional del Sur - CEINA. E-mail: cgallegos80@gmail.com

2 Podríamos periodizar este espacio temporal considerando: 1868–1878; 1878–1892; 1892–1895; 1895-1898.

3 Semanarios editados en Capital Federal entre 1896 y 1898. Ver, Gallegos, C. 2011.

los simples y primigenios armamentos hasta las armas de destrucción masiva, las *polis*, los feudos, los imperios, los reinos, los Estado-nación, etc., han demostrado la capacidad de enfrentamiento en búsqueda de diversos objetivos.

Es una constante considerar que las guerras son conflictos sociales que pasan lejos u a otros naciones. Es un proceso que sistemáticamente fue y es sustituido o negado por otras denominaciones provenientes, por ejemplo, del campo del derecho (Terrorismo de Estado).

La idea misma de la guerra es rechazada por las sociedades, incluso por las clases dominantes que son las que las llevan adelante en nombre de la paz, la libertad, la dignidad, la democracia, el bienestar humano o la defensa de la ley.

Así mismo, existe aún una mirada napoleónica de la guerra, de principios del siglo XIX, en donde se piensa en el campo de batalla, los generales observando con sus prismáticos, el movimiento de los batallones, etc. Y en general no imaginamos frentes de batalla en las ciudades, sino que los pensamos en llanuras descampadas más allá que para la época de las guerras napoleónicas esa situación ya era diferente.[4]

En lo que respecta a la sociología de la guerra debemos decir que en nuestro país no representa un campo muy desarrollado. Mucho menos la polemología que es la rama a la cual pertenece, junto a la sociología militar. Es por ello que la investigación que planteamos pretende aportar conocimiento a un área en crecimiento, con las dificultades teóricas propias del caso.

Cuando hablamos asimetrías hacemos alusión a las diferencias tanto de ejércitos como armamentos, conocimientos del enemigo, de estrategias específicas, estructura organizativa, etc. Si buscamos una definición más acabada sobre la asimetría podemos recurrir a Steven Metz, quien sostiene que la asimetría implica:

> … actuar, organizar y pensar en forma diferente al adversario para maximizar los esfuerzos relativos, tomar ventaja de sus debilidades y adquirir mayor libertad de acción. Puede ser política/estratégica, militar/estratégica, operacional o una combinación que implica distintos métodos, tecnologías, valores, organizaciones o perspectivas de tiempo. Puede ser a corto o largo plazo. Puede también ser discreta o complementada en conjunto o con aproximaciones simétricas y tener una dimensión tanto psicológica como física… [5]

Las guerras de carácter asimétricas plantean la posibilidad de reconsiderar las formas de ataque y defensa, así como también considerar diversas formas de intervención militar. Este tipo de guerras ponen en cuestión las teorías clásicas, generando un vacío teórico que es dable llenar con nuevas doctrinas sobre la guerra.

Ahora bien, para que una guerra sea signada como asimétrica es necesario que el bando más débil emplee tácticas no convencionales.[6] En este sentido, los cubanos, extendiendo la guerra hacia el Occidente logran cubrir 1.696 kilómetros, se disputan 27 batallas, se toman 22 ciudades importantes, se capturan más de 2.000 rifles, 8.000 cartuchos de munición y 3.000 caballos. Una hazaña impensable para un puñado de patriotas cubanos que se enfrentan a 124 batallones de infantería, 40 escuadrones de caballería, 16 baterías de artillería de campaña, 6.701 generales y otros oficiales, 183.571 tropas individuales en línea, más de 60.000 voluntarios y guerrilleros y un sistema de trochas.6

III La guerra asimétrica en los semanarios

Tanto *Cuba Libre* como *La República de Cuba* aportan al escenario gráfico argentino una mirada alternativa que construye relatos desde las acciones cubanas. A lo largo de sus ediciones nos encontramos

4 Cfr. Nievas, F. 2008:8.

5 Citado en Nievas, F. 2008:39.

6 El ejército cubano logra atravesar el sistema de trochas implementado por los españoles desde los enfrentamientos de 1868. Estas trochas partían a la Isla de Cuba en dos valiéndose de los accidentes naturales propios del terreno. Para poder frenar las insurrecciones de la zona de Oriente se creó la trocha de Júncaro - Morón. En lo que respecta a la protección de La Habana nos encontramos con la trocha Mariel - Majana, frenando, también, a los mambises de Pinar del Río. De todas formas, este sistema pudo ser atravesado por Maceo antes de morir en combate.

con crónicas que intentan dar a conocer las grandezas del ejército revolucionario frente al salvajismo de las fuerzas realistas. También observamos un gran número de comunicados de militares cubanos que informan sobre el desarrollo de la guerra; y por último una serie de noticias que justifican el accionar cubano por medio de ideas tales como: libertad, independencia, emancipación, revolución, etc., a las cuales les otorga prácticamente el mismo significado.

Por eso, hemos decidido seleccionar dos acciones en las que los semanarios dan cuenta de la asimetría planteada, y las que recurren para sentar postura frente a la fuerza de aparatos ideológicos con mayor anclaje y mejores redes de circulación.

Por un lado, los semanarios apelan al recuerdo de las acciones heroicas de los soldados cubanos y, por otro, sostienen que la independencia cubana forma parte de un proceso general que comenzó a principios del siglo XIX buscando liberarse de España.

Retomando la clasificación que sugerimos, con relación al primero de los casos mencionados, los soldados cubanos y su accionar, el semanario dice:

> …después de dos años de combates legendarios sostenidos con el enemigo poderoso, con una constancia y tenacidad admirables, bien tienen merecido los patriotas que el mundo los recuerde en su gloria y los cubra con sus simpatías, alentándolos a la lucha por los ideales que los han lanzado al campo, y exhortándolos a no abandonarla hasta que el último de los valientes caiga en aras de la patria o el último de los soldados de la España sea traspasado con la espada vengadora y justiciera…[7]

De esta manera se refleja a un pueblo cubano íntimamente comprometido con los ideales revolucionarios que están dispuestos a defender con su propia vida. Y nuestras fuentes alientan esta actitud a través de una innumerable cantidad de notas en sus páginas. El ejército también es el pueblo, a diferencia de los españoles que comandaban tropas profesionales. Y para reforzar esta idea podemos leer:

> … los patriotas levantados en armas se presentaban ante el mundo en la actitud del guerrero-ciudadano que va consciente a combatir por la reivindicación de sus derechos sagrados […] pueblo desgraciado que lucha por lo que le es propio ha recibido siempre con los brazos extendidos a ese pueblo heroico que prefería regar con sus sangre el suelo de sus antepasados, antes de renunciar a una protesta tan viril como la propuesta de los principios que le daban origen…[8]

Los patriotas que distinguen *Cuba Libre* y *La República de Cuba* en general fueron reproducidos por distintos medios como una masa inorgánica y rebelde, de esclavos y negros que no hacían más que recordar a los trágicos sucesos de Haití plasmando, de esta manera, una característica propia de la asimetría: desprestigiar al "otro bando", incluso vulgarizarlo. Sin embargo, en su acción de reivindicar a los soldados anónimos por medio de la empatía con sus lectores, nuestro semanario comenta:

> …el mundo entero va comprendiendo ya que la revolución cubana no está sostenida por turbas inorgánicas que hayan tomado las armas inspiradas por abominables pasiones, que a los crímenes del asesinato y del saqueo unan los horrores del incendio y la devastación, como lo ha propalado a los cuatro vientos la insidia de los voceros de España, sino que ha visto en sus campeones, esclavos que quieren cambiar su destino y asumir la representación de ciudadanos libres…[9]

Con respecto a la idea de unir la independencia de Cuba con las del resto del continente es necesario decir que la primera acción de nuestras fuentes radica en destacar la entidad colonial de España desde 1492, invasión que plasma conductas extractivas y de violencia. La "leyenda negra" encuentra aquí varios adeptos, la metrópoli sólo busca riquezas y a cualquier precio:

> … esta nación no conquistó a la América por su gloria o el progreso. ¡No! Todo fue por el oro; y si todo ha sido por el interés, no es ninguna honra para España la sangrienta conquista del nuevo mundo […] no contentos con haber muerto a todos los indígenas que poblaban las Antillas, con el rudo trabajo que les imponían en su sed insaciable de riquezas, introdujeron los negros esclavos de África…[10]

7 Foner, P. 1975:95.

8 *Cuba Libre*, 2 de enero de 1896, p. 1.

9 *Cuba Libre*, 2 de enero de 1897, p. 1.

10 *Cuba Libre*, 16 de Enero de 1897, p. 3.

Las colonias españolas de ayer, hoy constituidas en entidades soberanas, parece que han olvidado a esta España como potencia colonial. Muestran una actitud que ignora u omite que un día se confundieron en un solo campo para abordar una única y solidaria empresa de redención, de la que Cuba no formó parte pero por la que atraviesa en ese momento.

En este sentido, tanto *Cuba Libre* como *La República de Cuba* denuncian que las repúblicas de Nuestramérica en lugar de permanecer silenciosas e indiferentes tienen por lo menos el deber de levantar su voz y su autoridad moral en defensa de la colonia insular que lucha por poner fin a su cautiverio. Recién cuando Estados Unidos le declare la guerra a España los gobiernos del continente exhibirán sus posturas, en general de neutralidad. Así, podemos observar en sus columnas que:

> … la causa de la libertad de Cuba es la causa de la libertad americana […] de la emancipación hispano – americana, iniciada en las tribunas de los Cabildos históricos de Buenos Aires y Caracas y terminada con el último cañonazo de Ayacucho […] el pueblo argentino no puede permanecer un momento más impasible ante la suerte infausta de un pueblo americano que pugna por romper sus cadenas…"[11]

Las fuentes buscan, de este modo, establecer la idea de que la negación de la lucha por la independencia en Cuba constituiría una doble negación ya que por un lado representa una afrenta para fechas patrias como el 25 de mayo de 1810 y luego la Independencia Argentina, y por otro, su recuerdo las convertiría en tópicos vergonzosos. En este sentido se diluye el sentido temporal que existe entre ambas independencias destacándose que:

> … la voluntad humana no se prescribe como no se prescribe el derecho de los pueblos. Por largo que sea el tiempo en que un ser humano ha gemido entre las cadenas de la esclavitud y bajo el látigo implacable del colono, el derecho que ese hombre tiene a liberarse jamás desaparecerá por prescripción. El tiempo no extingue el derecho, porque el derecho es eterno, ni mata la libertad porque es inmortal…[11]

Guerra, independencia y revolución se mezclan en un solo término, extendiendo los lazos temporales y ampliando los marcos espaciales. Así como la asimetría la vemos en esta posibilidad de aunar la gesta en Cuba con la emancipación de Nuestramérica, los semanarios también establecen puntos de contacto con la Revolución Francesa:

> …¿cuáles hubieran sido para el universo los beneficios de la destrucción de una cárcel en el suelo de la Francia si no hubiese visto en ese acontecimiento otra cosa que el hecho de un grupo de facciosos que ponían en libertad a un grupo de presos? […] Cayeron las puertas de la prisión, pero el golpe de su caída fue oído en lejanas tierras porque con ellas caían ideas vetustas bajo el golpe de masa (*sic*) de ese populacho que encarnaba las ideas nuevas, producto de una filosofía nacional…[12]

La Revolución francesa representa también un ejemplo y una sinergia original dado el momento y el contexto que rodea a la guerra de Cuba.

La postura de nuestras fuentes es clara en cuanto a considerar a la Independencia de Cuba dentro del proceso emancipatorio de Nuestramérica, como el corolario de una empresa continental que sólo había puesto un paréntesis entre Ayacucho y la Guerra de los 10 Años. Plantean, entonces, una guerra difusa. En otras palabras, da a conocer actos de una misma guerra localizada en diferentes territorios, a lo largo de un período de tiempo que supera las dos décadas. Buscan de esta manera una legitimación en un pasado reciente que refleja una acción indiscutible: liberarse de las fuerzas coloniales españolas y construir naciones libres y soberanas.

Las líneas de sostén de las argumentaciones pasan entonces por reconocer a la Revolución francesa como puntal de la resistencia y luego a las revoluciones que se liberaron de la matriz hispana.

> … la causa de Cuba es nuestra causa y debiéramos tener a orgullo recordar nuestro humilde origen. Para los españoles de principios de siglo fuimos exactamente lo que son los cubanos para los españoles

11 *Cuba Libre*, 16 de enero de 1897, p. 3.

12 *Cuba Libre*, 30 de enero de 1897, p.3.

> de hoy. Un coronelito traidor fue San Martín a quien derrotaron en Maipú y Chacabuco, sus ejércitos eran de bandidos, ladrones asesinos; Belgrano era otro tal, ni hombre civilizado siquiera a quien no estaban obligados a cumplir el juramento de no volver a tomar las armas, los españoles perjuros de Salta…[13]

Así como nuestros semanarios retornaron a la Francia de fines del siglo XVII y a la América de principios del XIX, en esta línea de legitimación histórica también incluyen a su propio pasado realizando un análisis de Cuba de mediados del siglo XIX en clave retrospectiva.

La independencia de la Isla, objetivo principal de la revolución y base originaria de sus luchas tenía ideales claros, que solo podían asegurarse mediante la guerra. Se dejan de lado falsas políticas reformistas, como el autonomismo, para dar paso al triunfo del movimiento revolucionario. Y esa victoria daría lugar a la instalación de una república democrática. Es importante señalar que las publicaciones mencionan de manera recurrente las ventajas de un sistema basado en premisas liberales.

IV Conclusiones

Partir de Francia, pasar por Nuestramérica o volver a la misma Cuba. Caracterizar una problemática ligada a la dignidad, al derecho, a la evolución de los pueblos. Todas caras de una misma moneda que plantean el logro de la independencia.

Cuba, en el escenario de las independencias de Nuestramérica representa una verdadera estrella solitaria, y a su vez un hito histórico del siglo XIX, acontecimiento generador de diversas temáticas de alcance continental. Tanto *Cuba Libre* como *La República de Cuba* consideran que debió valerse por sí sola, en un contexto hostil, no sólo para enfrentarse a potencias colonialistas e imperialistas, sino también para construir su propia identidad, basado en un verse sobre sí mismos, y analizarse en la esencia de lo que son.

Sin dudas el proceso cubano de fines del siglo XIX puede ser visto desde la asimetría que comentamos anteriormente y desde la difusividad. Una guerra extensa en el tiempo cubano y en el tiempo nuestroamericano, que en definitiva es un mismo tiempo, nuestro tiempo, el de la lucha por la dignidad, por la libertad, por la patria. Una guerra en las manos del pueblo, que a fuerza de machete y en un contexto hostil hizo oír su bandera de guerra *¡Cuba Libre!*

Bibliografía

AA. VV. (1998). *El 98 Iberoamericano*. Madrid, Editorial Pablo Iglesias.

Bonavena, Pablo y Nievas, Flabián (2005). "Las nuevas formas de la guerra y sus doctrinas" en: *XXV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Porto Alegre, Brasil. Agosto.

de Armas, Ramón (1975). *La revolución pospuesta. Contenido y alcance de la Revolución Martiana por la independencia*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales - Instituto Cubano del Libro.

Fernández Retamar, Roberto (1998). "Reflexiones sobre el significado del 98" en: *Con Eñe. Revista de Cultura Hispanoamericana*. Monográfico, N° 3, Julio, Extremadura, CEXECI.

Foner, Philip (1975) *La guerra hispano-cubano-americana y el nacimiento del imperialismo. 1895-1902*. Madrid, Akal editor. Vols. 1 y 2.

Fornet, Ambrosio (2009). *Narrar la nación*. La Habana, Instituto Cubano del Libro.

Gallegos, Claudio (2011). "Abordaje metodológico de prensa escrita: el semanario *Cuba Libre*" en: *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) - Universidad Autónoma de México. Número 53.

Nievas, Flabián (Edit.) (2008). *Aportes para una sociología de la guerra*. Buenos Aires, Proyecto Editorial.

13 *Cuba Libre*, 6 de febrero de 1897, p. 1.

La percepción martiana del anarquismo en Nuestra América: hechos y repercusiones continentales

Natalia P. Fanduzzi[1] y María Eugenia Chedrese[2]

I Introducción

Entre los años 1881 y 1895 José Martí residió en Nueva York, donde desempeñó una intensa labor ideológica y periodística actuando como corresponsal para distintos medios de prensa latinoamericanos, entre los que se cuentan *La Nación* de Buenos Aires, *La Opinión Nacional* de Caracas y *El Partido Liberal* de México. Sus escritos neoyorkinos componen una visión profunda de la sociedad estadounidense a fines del siglo XIX y de las enseñanzas que su estudio implicaba para Nuestra América. Específicamente en *Los anarquistas de Chicago*, publicado en Buenos Aires por el diario *La Nación* el 1º de enero de 1888, Martí reflexiona sobre las limitaciones del régimen representativo en las sociedades capitalistas contemporáneas, las que habilitaban la participación política, aún de sus detractores, a la vez que limitaban los derechos sociales.

Desde una óptica extranjera, profundamente humanista y militante narra la situación de explotación a la que se veían sometidos los trabajadores norteamericanos y los problemas que éstos tuvieron para constituir un partido obrero de alcance nacional. Luego describe de manera minuciosa la represión policial y el proceso judicial a los mártires de Chicago. Estos hechos alcanzaron una amplia repercusión internacional dando lugar, a partir de 1890 y por disposición de la *ii* Internacional, al establecimiento del 1º de mayo como fecha de lucha reivindicativa para el movimiento obrero.

Nuestra propuesta consiste en analizar la perspectiva martiana del anarquismo desarrollada en la crónica sobre los mártires obreros. En este artículo descubre las limitaciones de la ideología anarquista y el uso de medios violentos en un contexto político republicano y representativo. A su vez realiza un diagnóstico preciso del momento histórico exponiendo la incapacidad del capitalismo norteamericano para canalizar legítimamente las demandas insatisfechas de grandes sectores de su población.

II Desarrollo

La estadía de Martí en Estados Unidos coincide con la creación del Partido Revolucionario Cubano en 1891 y con la antesala de la Guerra Chiquita en Cuba, todavía por entonces colonia española. En esta época la ciudad de Nueva York congregó a numerosos emigrados cubanos, que se sumaron desde allí a la lucha patriótica por la independencia de la Isla. Pedro P. Rodríguez (2005)[3] sostiene que es precisamente durante esta estancia que Martí transmuta su condición de intelectual exiliado por la de conductor político definiendo sus condiciones de liderazgo. En sus escritos neoyorkinos, que constituyen un completo corpus analítico sobre los problemas de Nuestra América, Martí reflexiona sobre la política interna estadounidense, la esclavitud, la cuestión social, las redes políticas y los mecanismos de la república entre otras cuestiones. Otros focos de interés abordados reiteradamente giran en torno al anti-imperialismo y al anti-anexionismo.

Específicamente en el texto *Los anarquistas de Chicago* de 1888 que hemos seleccionado dentro de esta colección, Martí indaga sobre la cuestión obrera revelando los límites de las libertades políticas republicanas. El desarrollo capitalista norteamericano, con sus particularidades nacionales (disponibilidad de tierras para la explotación e incorporación de una gran masa inmigratoria) exponía, según él, las limitaciones del liberalismo político revelando las falencias de sus instituciones y su incapacidad para dar respuesta a las necesidades de la clase trabajadora.

1 Universidad Nacional del Sur - CEINA. E-mail: nfanduzzi@gmail.com

2 Universidad Nacional del Sur - CEINA. E-mail: eugeniachedrese@yahoo.com.ar

3 Rodríguez, P. P. *El otro ante Estados Unidos*, en www.ojs.uo.edu.cu

Los hechos señalados se ubican en la ciudad de Chicago, estado de Illinois, entre los años 1886 y 1888. Allí las manifestaciones convocadas por los trabajadores en reclamo de la reducción de la jornada laboral el 1º de mayo de 1886 se sucedieron pacíficamente. Pero en los días posteriores se produjeron enfrentamientos violentos entre los obreros y las fuerzas de represión estatal y privadas -financiadas por los empresarios- en las inmediaciones de la fábrica *Mc Cormick Harvester Works* y en *Haymarket Square*, centro del distrito frigorífico y maderero de Chicago. El saldo de los conflictos fue: numerosos obreros muertos, centenares de heridos y al menos un policía fallecido. Este último a causa de una bomba arrojada por un militante anarquista que no llegó a identificarse formalmente. Por el crimen del policía fueron enjuiciados los principales líderes anarquistas que habían convocado y participado como oradores en las movilizaciones de los días previos.[4] Asimismo, en la ciudad se declaró el estado de sitio y se llevaron a cabo numerosas detenciones, torturas, allanamientos y destrucción de locales obreros.

El proceso judicial colectivo se inició a mediados de 1886 y constituyó una farsa institucional alentada por una gran operación mediática. El veredicto condenó a siete de los acusados a la pena de muerte y a uno de ellos a prisión. La sentencia fue confirmada por la Corte Suprema del Estado de Illinois y por la Corte Suprema de Estados Unidos. Finalmente y tras una intensa campaña de las organizaciones obreras a favor del indulto de los ocho de Chicago, cuatro de ellos fueron ahorcados en 1888; uno murió en la cárcel en circunstancias confusas y los tres restantes permanecieron detenidos. Años más tarde, en 1893, el gobernador demócrata John P. Atgeld revisó nuevamente el proceso judicial y ante la comprobación de las irregularidades cometidas decretó el indulto y la libertad de éstos últimos.[5]

Estos hechos adquirieron gran repercusión pública condensando diferentes conflictos sociales en torno a la disputa por la jornada de 8 horas y el rol del anarquismo en su promoción. En la prensa comercial se presentó el tema como un conflicto que ponía en peligro a las bases mismas del sistema capitalista y que como tal requería sanciones ejemplares por parte de las autoridades y de toda la opinión pública.

Martí desde Nueva York recupera este debate periodístico comprendiendo su relevancia histórica. Según el autor, en la coyuntura analizada los desclasados se unieron superando momentáneamente sus diferencias alrededor de una demanda concreta: la reducción de la jornada de trabajo. Esta demanda, en tanto forma elemental de construcción de vínculos sociales, adquirió en su proceso de consolidación distintos significados para sus diferentes interlocutores. Expresó el odio de clase a la opresión industrial y policial, el deseo legítimo de poseer tiempo para compartir en familia y la oportunidad de destruir para construir de cero sobre las ruinas del universo, vale decir, para concretar la revolución social anunciada por los anarquistas.[6] Martí describe con profunda sensibilidad las causas históricas que generaron estos delitos sociales, a la vez que lado rechaza las prácticas violentas promovidas por los anarquistas en el contexto político norteamericano. Según su parecer, dicho sistema representativo debería poder dar cuenta de las demandas de los desposeídos.

Asimismo, Martí pone en evidencia la realidad de los trabajadores norteamericanos explicando las razones que evitaban en Estados Unidos la conformación de un partido obrero tal como había sucedió en Europa. Sobre este tema en particular la historiografía ha discutido profusamente. Algunos autores contemporáneos[7] explican el comportamiento político de de la clase trabajadora norteamericana y su fracaso para consolidar su conciencia de clase a partir de: a. la permanencia del radicalismo republicano como ideología y cultura de masas de tinte reformista; b. la articulación de estas ideas con la alta permeabilidad del sistema político norteamericano; y c. por el acelerado desarrollo capitalista apoyado en la expansión de la frontera interna y la incorporación de una enorme masa inmigratoria.

---

4 Los militantes procesados fueron: Samuel Fielden, Hessois Auguste Spies, Michael Schwab, George Engel, Adolph Fischer, Louis Lingg, Albert Parsons y Oscar Neebe.

5 Cfr. Selser, Gregorio, "Los mártires de Chicago", CEAL

6 "…la casta obrera, determinada a pedir como prueba de su poder que el trabajo se reduzca a ocho horas diarias, recorre los grupos, unidos solo hasta entonces en el odio a la presión industrial y a la policía que les da caza y muerte, y repite:-"sí, amigos, si no nos dejan ver a nuestros hijos al sol, ha llegado la hora" J. Martí, *Escenas Norteamericanas*, pág.129-130 en Martí, J. *Escenas Norteamericanas*, www.bibliotecayacucho.info

7 Pozzi, Pablo "Excepcionalismo y clase obrera en Estados Unidos" en Pozzi, P., R. Elisalde, C. González Chiaramonte y M. Billorou (1990) *De Washington a Reagan: Trabajadores y conciencia de clase en los Estados Unidos*, Buenos aires, Cántaro Editores, Pp. 11-22.

Al momento de los sucesos existían dos grandes centrales obreras en Estados Unidos: la Noble Orden de los Caballeros del Trabajo -fundada en 1869 y conformada por representantes del artesanado y miembros de la pequeña burguesía- y la Federación Americana del Trabajo, fundada en 1881, que nucleaba a obreros especializados, rechazaba la lucha de clases y promovía la sindicalización profesional. La Federación esgrimió un principio de neutralidad política y alcanzó su mayor expansión entre los trabajadores de Estados Unidos y Canadá precisamente a través de la difusión de su lucha por las 8 horas de trabajo entre 1884 y 1886 en la que se inscriben los hechos de Chicago.

En su crónica Martí explica cómo el anarquismo comprende la complejidad del capitalismo norteamericano y de su sociedad de base inmigratoria, y ofrece una respuesta inmediata a los explotados del sistema. Esta doctrina, que supeditaba el pensamiento a la acción, habilitaba de este modo el camino hacia la revolución social a través de la acción violenta. El anarquismo, al negar la posibilidad de cambio dentro del sistema representativo, planteaba como única estrategia posible el uso de la violencia:

> Escuchados solo por sus escasos sectarios, año sobre año venían reuniéndose los anarquistas, organizados en grupos, en cada uno de los cuales había una sección armada. En sus tres periódicos de diverso matiz, abogaban públicamente por la revolución social; declaraban, en nombre de la humanidad, la guerra a la sociedad existente; decidían la ineficacia de procurar una conversión radical por medios pacíficos, y recomendaban el uso de la dinamita, como el arma santa del desheredado, y los modos de prepararla.[8]

Martí rechaza esta salida por considerar que el fin no justifica los medios y que la libertad no se alcanza por sobre montones de cadáveres. En su crónica vincula a la doctrina anarquista con el costado irracional del hombre. Los sentimientos, las emociones y el propio dolor cotidiano y compartido constituyen, según su parecer, el motor de estas ideas. Para el escritor cubano el terror no redime a la masa fatigada y la violencia ejercida contra el opresor no altera las condiciones del juego.[9] Asimismo, Martí distingue entre el rol de los líderes y el de las masas coléricas. Sostiene que el principal obstáculo para lograr "un cambio social sinceramente deseado está en la falta de acuerdo de los que lo solicitan"[10] y elabora una argumentación apoyada en los rasgos irracionales de cada uno de los juzgados.

De esta manera, Martí construye su análisis desde la óptica de las víctimas del terror social comandado por el estado capitalista. Sostiene que el orden republicano reproduce las mismas injusticias que el orden monárquico del que buscaban huir los desposeídos. Y esta es precisamente una de las principales paradojas exploradas en su crónica: el mismo sistema, cuya ley no amparaba los derechos sociales de los trabajadores, autorizaba las manifestaciones y la prensa anarquista. Martí ejemplifica esta idea recordando que los mismos líderes condenados habían participado anteriormente en actos eleccionarios, lo que suponía cierto reconocimiento del sistema representativo que planeaban destruir. Por su parte, los partidos políticos que ordenaban la represión oficial, también habían solicitado oportunamente sus votos a cambio de tolerar la propaganda de su doctrina.[11] El terror de Chicago es el terror de la república. Martí se detiene especialmente en la descripción de la represión oficial y en el rol de los líderes obreros comparándolo con los de la Revolución Francesa.[12]

---

8 Martí, J. Óp. Cit. pág. 124.

9 "No comprenden que ellos son mera rueda del engrane social, y hay que cambiar, para que ellas cambien, todo el engranaje. El jabalí perseguido no oye la música del aire alegre, ni el canto del universo, ni el andar grandioso de la fábrica cósmica: el jabalí traba las ancas contra un tronco oscuro, hunde el colmillo en el vientre de su perseguidor, y le vuelca el redaño" Ibídem pág. 123.

10 Ibídem pág. 122.

11 "¿No había sido Parsons, el evangelista del jubileo universal, el propuesto para la Presidencia de la República? ¿No había luchado Spies con ese programa en las elecciones como candidato a un asiento en el Congreso? ¿No les solicitaban los partidos políticos sus votos, con la oferta de respetar la propaganda de sus doctrinas?" Ibídem pág. 129.

12 "¿Pintar el terror de Chicago, y de la república? Spies les parece Robespierre; Engel, Marat; Parsons, Danton. ¿Qué? ¡menos! Esos son bestias feroces, Tinvilles, Henriots, Chaumettes, ¡los que quieren vaciar el mundo viejo por un caño de sangre, los que quieren abonar con carne viva el mundo! ¡A lazo cáceles por las calles, como ellos quisieron cazar ayer a un policía! ¡Salúdeseles a balazos por donde quieran que asomen, como sus mujeres saludaban ayer a los "traidores" con huevos podridos! ¿No dicen, aunque es falso, que tienen los sótanos llenos de bombas? ¿No dicen, aunque es falso también, que sus mujeres, furias verdaderas, derriten plomo, como aquellas de París que arañaban la pared para dar cal con que hacer pólvora a sus maridos?" Ibídem pág. 134.

III Conclusión

Durante su estadía como emigrado político en Nueva York, Martí percibe que el análisis de la realidad norteamericana es relevante para Nuestra América. Su importancia radicaba en que develaba los efectos negativos del desarrollo capitalista y los peligros que la expansión imperialista de este modelo suponía para el continente. Especialmente en *Los anarquistas de Chicago*, Martí reconoce un hito epocal que expresa una coyuntura histórica significativa. Según su parecer el accionar anarquista expone involuntariamente los límites del sistema representativo. Si bien el autor comprende los motivos circunstanciales que llevaron a los obreros norteamericanos a utilizar métodos violentos de lucha, reprueba ideológica y moralmente este accionar.

Martí condena el terror social ejercido tanto por las fuerzas represivas del estado y de los capitalistas como por las masas coléricas conducidas por líderes irracionales. Para el autor en el marco de un sistema representativo, las demandas legítimas deberían poder canalizarse institucionalmente, por lo que los hechos de Chicago le permiten descubrir y anticipar una de las tantas paradojas del sistema capitalista.

La construcción de una figura mítica: el *Martí Revolucionario* de Ezequiel Martínez Estrada

Adriana Lamoso[1]

El escritor argentino Ezequiel Martínez Estrada se trasladó e instaló en Cuba en septiembre de 1960, luego de permanecer un año en México, por invitación de Arnaldo Orfila Reynal. Su radicación en la Isla se realizó a instancias de su nombramiento como miembro de la Academia de Historia de La Habana y con motivo de que Casa de las Américas le solicitara su estudio sobre la vida y la obra de José Martí. Durante su permanencia en la Isla, escribió varios ensayos como *En Cuba y al servicio de la Revolución Cubana* (1963), posteriormente editado bajo el título *Mi experiencia cubana* (1965), *El nuevo mundo, la isla de Utopía y la isla de Cuba* (publicado en *Cuadernos Americanos* en 1963), así como los dedicados al estudio e interpretación de la figura de Martí: uno titulado *Martí: el héroe y su acción revolucionaria, escrito entre los años 1960 y 1963* y editado por Siglo xxi Editores en México en 1966 y su *Martí Revolucionario*, editado por Casa de las Américas un año después. A este último ensayo haremos referencia en el desarrollo del presente trabajo.

La monumental obra de Martínez Estrada se gestó en el marco truculento y convulsionado de los primeros años posteriores a la Revolución Cubana. La singularidad de su *Martí Revolucionario* lo constituye la construcción de la imagen de Martí como un héroe épico-trágico y divino, en tanto sus acciones son vistas como hazañas fabulosas, propias de las leyendas épicas.

Si reparamos en esta construcción literaria y simbólica, podemos apreciar los rasgos que configuran la imagen del héroe martiano. Para el ensayista, el caso comportaba la presencia ineluctable de un destino y de una fatalidad, y su vida podía cifrarse en tres etapas, que señalan el camino infranqueable del héroe: Martínez Estrada sitúa el período inicial en su formación caracterológica y psicosomática que concluye al abandonar España en 1875; al segundo, lo ubica hasta 1891, momento en el que funda el Partido Revolucionario Cubano y se consagra a la acción revolucionaria, y al tercero, lo encuadra entre 1892 y 1895, año de su muerte, en virtud de que constituye la última fase del héroe que es, a su vez, un mártir.[2]

El esbozo que introduce el ensayista de esta figuración tan singular, encuentra su eco en los héroes de la literatura clásica, así como los que de ellos se derivan, hasta alcanzar inflexiones peculiares en la época del Renacimiento. Pero el escritor parece ir más allá de estas categorías literarias, desea construir una entidad diferencial que resulte de la unión de los atributos propios de los personajes más conspicuos que pueblan los textos literarios más significativos de la historia ficticia universal, con los caracteres de los más bravos personajes que reporta la historia y aún la religión cristiana de occidente, como es el establecimiento de paralelismos con el mismo Cristo. Este procedimiento que consiste en pensar por medio de imágenes y en configurar, en este caso, conceptualizaciones análogas, constituye un mecanismo perspicaz para consolidar un imaginario social que, mediante la repetición, no necesariamente idéntica, pero sí semejante, selle su consagración laudatoria, de un modo magnánimo, que no escapa de la categoría de lo mítico. A partir de lo dicho, encontraremos la cadena de epítetos que singularizan la figura de Martí en armonía con diferentes instancias engrandecedoras, como las vinculadas con la historiografía religiosa, que lo caracteriza como apóstol, maestro, mártir, iluminado, obseso y santo, muchas de las cuales son usadas por Martínez Estrada.

Para dar cuenta de su heroicidad, el ensayista organiza la biografía de Martí en función de las "etapas" que incluyen "pruebas" por las que atraviesa el personaje épico, según el conocido "viaje del héroe" que puebla la literatura clásica, medieval y renacentista. Por eso, el *Martí Revolucionario* contiene los siguientes apartados: "Los viajes", "Destierro y peregrinación", "Cautiverio", "Estaciones de tránsito", "Regreso", "Coincidencias", "Presagios" y "Muerte".

1 Universidad Nacional del Sur - CEINA. E-mail: adrilamoso@yahoo.com

2 Martínez Estrada, Ezequiel, *Martí Revolucionario*, Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1974, p. 221.

Al viaje, Martínez Estrada le imprime un cariz religioso y lo llama 'peregrinación', que implica e incluye una odisea. Así, el periplo que transita Martí por México, Guatemala, Honduras, Venezuela, las islas de Santo Domingo, Jamaica y la misma Cuba, constituyen los espacios tangibles por los que lo conduce su inexorable destino heroico, comparable, para el ensayista, con el personaje mitológico Orestes.[3]

Martí se ubica en el lugar de los vencidos, invierte la versión entronizada por los cronistas e historiadores oficiales, que levantaron la bandera en pro de los vencedores y poderosos, para ubicarse en la perspectiva y en la defensa del pueblo más pobre, del indio desvalido, del obrero y campesino, al modo en que señala Hans Magnus Enzensberger, en su artículo "La literatura en cuanto historia",[4] cuando se pregunta quiénes construyeron la muralla de Troya, como un modo de reflexionar sobre la construcción de los textos histórico-literarios, sobre la perspectiva predominante desde la cual tales sucesos han sido relatados.

Resulta altamente curioso apreciar cómo Martínez Estrada hace ostensible su sensibilidad estremecida por el descubrimiento de la figura de Martí, de modo tal que reitera su mirada grandilocuente, al ponerlo en vinculación directa con personajes significativos de la literatura universal. Se refiere al respecto en estos términos:

> (En referencia al viaje que realizó Martí por México y Guatemala) Es precisamente el viaje a través de la geografía y de la historia americanas, a la región de las Madres. El viaje del "Buscador" de muchas leyendas a que se refiere Miguel de Ferdinandy en su libro *En torno al pensar mítico*. El "Buscador" atraviesa el reino de la materia viviente en sus formas arcaicas y elementales, para llegar a la región del origen de lo que está vivo en nosotros a pesar del tiempo. El viaje de Fausto hacia la cuna helénica de la civilización europea, donde encuentra a Helena y de la que tiene un hijo (Euforión-Lord Byron). Euforión conjuga la belleza pagana corporal y la belleza científica actual. No obstante, el viaje que más se parece al de Martí-Orestes, el peregrino sin patria con el que en intuición genial se identificó, es el del poeta que concibió a *Fausto*, al mismo Goethe, en su peregrinación a la tierra originaria de la ciencia, el arte y la cultura toda, a la Magna Grecia.[5]

Es curioso que el ensayista se ocupe de introducir definiciones teóricas referidas al concepto literario y simbólico de "héroe", mediante la inclusión de especificaciones inherentes al punto de vista desde el que él mismo va a situarse, para mensurar la imagen del héroe martiano. Se trata, entonces, según las conceptualizaciones esbozadas por De Ferdinandy, de un "viandante" antes que de un "viajero", en tanto "impresiona como una realidad completa y perfecta, su contacto siempre (es) muy estrecho con la tierra, aunque no en una tierra limitada. Con cada paso se asienta en la tierra, que nunca le parece extraña al viandante, sino que, desde un principio, le es infinitamente familiar [...] Lo que trata de descubrir no le es extraño, en un sentido absoluto. No, sabe que siempre ha existido y que sólo necesita deambular para descubrirlo".[6]

Y el descubrimiento que realiza Martí viandante en América Latina es su drama, representado en la imagen del indígena. Aprecia la condición de servidumbre de los países que la integran y en ello establece

3 En la mitología griega Orestes (en griego antiguo Ὀρέστης) fue el único hijo varón de Agamenón y Clitemnestra. Según la historia homérica Orestes estaba ausente de Micenas cuando su padre volvió de la Guerra de Troya y fue asesinado por el amante de su esposa, Egisto. Ocho años después Orestes volvió de Atenas y vengó la muerte de su padre asesinando al amante de su madre. Según Píndaro, Orestes fue salvado por su niñera Arsínoe o su hermana Electra, que le sacó del país cuando Clitemnestra quería matarle. Huyó a Fanote en el monte Parnaso, donde el rey Estrofio se hizo cargo de él. En su vigésimo cumpleaños el oráculo de Delfos le ordenó volver a su hogar y vengar la muerte de su padre. Orestes regresó a casa junto con su amigo Pílades, hijo de Estrofio. Según Esquilo, Orestes se encontró con su hermana Electra ante la tumba de Agamenón, donde ambos habían ido a rendir honores al difunto; se reconocieron y planearon cómo Orestes llevaría a cabo su venganza. La misma historia básica es narrada de formas diferentes por Sófocles y Eurípides en sus respectivas obras tituladas *Electra*. En las *Euménides* de Esquilo, tras la venganza (a veces con la ayuda de Electra) Orestes enloquece y es perseguido por las Erinias (que no hacen lo mismo con Electra), cuyo deber es castigar cualquier violación de los lazos de piedad familiar. Orestes se refugia en el templo de Delfos, pero, a pesar de que Apolo le había ordenado llevar a cabo su venganza, no es capaz de proteger a Orestes de sus consecuencias. Finalmente, Atenea le recibe en la acrópolis de Atenas y organiza un juicio formal del caso ante el Areópago, un tribunal formado por doce jueces áticos. Las Erinias exigen su víctima, Orestes alega las órdenes de Apolo, los votos de los jueces quedan divididos equitativamente y Atenea le declara inocente con su voto decisivo. Las Erinias son apaciguadas con un nuevo ritual en el que son adoradas como Euménides y Orestes dedica un altar a *Atenea Areia*.

4 Enzensberger, H.M., "La literatura en cuanto historia", en: *Eco*, Nº 201, Bogotá, 1978.

5 Martínez Estrada, Ezequiel, ibidem, pp. 234-235. Los paréntesis me pertenecen.

6 Martínez Estrada, Ezequiel, ibidem, pp. 235-236.

su semblanza con la situación de la misma Cuba. El hecho de incluir al héroe martiano en la categoría del mito radica, para Martínez Estrada, en que su biografía se entrelaza y se funde hasta desaparecer con la historia misma de su tierra. El destierro, la peregrinación y el cautiverio que singularizan su biografía, permiten al ensayista pensar y delinear el ciclo mítico de la vida del héroe, concentrados en la figura de Martí. Destierro, en España como expatriado, en México y en Centroamérica como exiliado, he allí, también, la peregrinación. Mientras que, los catorce años en Estados Unidos significan el cautiverio, por su deber de servir arduamente a la independencia cubana.

Finalmente, el viaje del héroe se corona con su regreso, es el inicio de la apoteosis de esta figura que entrelaza lo mítico, legendario y religioso, en una simbiosis particular. La última etapa corresponde sólo a tres meses de su vida, pero simboliza la hazaña más perdurable, legitima su camino previo y expresa, en el sacrificio por la patria de su propia vida, el sentido más acabado de la grandeza y magnanimidad de este genio que es cubano, pero se torna universal, transhistórico y atemporal.

Como en el mito, afirma Martínez Estrada, los héroes tuvieron destino terrible, y casi ninguno regresó a su patria, o regresó para reiniciar una nueva serie de luchas y sacrificios. Expresa el ensayista: "Sí; no tengo duda. Este viaje evoca el de los héroes Eneas u Odiseo y de los semidioses Orfeo, Perseo o Heracles, que lo realizaron al seno de la tierra para descubrir los secretos del mundo subterráneo, o para liberar almas retenidas en las tinieblas. Es el viaje por el reino de las sombras o de la muerte".[7]

Esta catábasis del héroe legendario, que implica un descenso simbólico, a su vez iluminador, al inframundo y que consagra su figura mítica, se conjuga con las imágenes del santo y del mártir cristianos, en tanto, observa Martínez Estrada, que los avatares por los que ha transitado su vida son posibles de asimilar a las estaciones de su Calvario, representan su Vía Crucis. Al mismo tiempo, la posibilidad de apreciar la vida de Martí desde una perspectiva cercana difumina los contornos del mito y lo sagrado, pero su carácter neumático se recupera, de acuerdo con la perspectiva perspicaz que le imprima su observador e intérprete. De esta manera, el ensayista devuelve a la historia de Martí rasgos eternos y arcaicos, y con esto la eleva al rango de símbolo y mitologema, a su vez la contrapone al trayecto de las versiones que construyeron la biografía martiana como el texto obliterado de un palimpsesto, en tanto las dimensiones delineadas por el ensayista se encuentran opacadas, oscurecidas o anuladas, según la mirada de Martínez Estrada.

La figuración que delinea en *Martí revolucionario* encuentra su punto más álgido cuando hace referencia a la muerte del héroe cubano, en tanto considera el ensayista que ésta es inherente a la clase de misión en la que se ha asumido, al tiempo que se corresponde con la idea de destino, en el que ha incluido a la vida de Martí. "La insistencia obsesiva de la idea de su muerte violenta es en Martí el corolario lógico y esa era la muerte que llevaba consigo"[8] expresa Martínez Estrada. A su vez, alcanza otras dimensiones, por una parte, es la vía necesaria que conduce al héroe dramático a constituirse como tal, por otra, trasciende el hecho biológico para formar parte de lo histórico, ya que el camino de su vida ha estado orientado hacia una causa nacional y social, como principio fundamental. De esta manera, se cierra el ciclo del héroe y se configura el mito clásico del libertador y del redentor, en su imagen bíblica, que se funde en un abanico de perfiles que lo tornan singular.[9]

La inscripción de la figura de Martí en caracteres como los enunciados, implica para Martínez Estrada la necesidad de fundamentar en su hilo discursivo, reiteradas veces, las razones, para él justificadas, de tal construcción. La fuerza persuasiva de su discurso se sostiene mediante la inclusión de pasajes como el siguiente:

> Su muerte fue horrible porque horrible fue su vida de angustia, soledad, agonía, servicio, deber, paciencia, perseverancia, humillación, fatiga, olvido de sí y gloria. La parábola y la metáfora son

7 Martínez Estrada, Ezequiel, ibidem, pp. 270-271.

8 Martínez Estrada, Ezequiel, ibidem, p. 284.

9 Insiste Martínez Estrada en la convergencia de vidas paralelas con personajes de diversa índole y naturaleza, tal como ocurre en la siguiente afirmación: "La marcha funeral de su *Diario de Campaña* es el epítome de esa tragedia, que es la misma de Prometeo, de Orestes, de Teseo y de todos los libertadores y redentores, se llamen Sócrates o Cristo, Juana de Arco o Rosa Luxemburgo". Martínez Estrada, Ezequiel, ibidem, p. 291.

> instrumentos de la comprensión esencial, de la apercepción eidética, y sería renunciar a sentir la presencia de lo sagrado en la naturaleza, cohibirse de expresar la verdad por escrúpulos de pueril racionalismo.[10]

Descartar toda presencia de falsedad o ficcionalización en la configuración de la historia de Martí, al tomar voz en nombre de la verdad, a pesar de la semblanza con numerosos personajes literarios, constituye una preocupación que se inscribe muy marcadamente en el texto ensayístico al que hemos hecho referencia. De esta manera, cree necesario incluir especificaciones que justifiquen fehacientemente el rasgo de veracidad en el que se inscribe el laborioso trabajo de investigación y su transformación en texto ensayístico, como consta en la elaboración de sus escritos. Asimismo, la refutación a los trabajos emprendidos por otros estudiosos de su figura aparece duramente expresada, mediante la condena a las prácticas que eluden la valoración como "grande hombre" que Martínez Estrada se ha ocupado de desarrollar. Como él mismo lo expresara: "Hay, pues, un interés del mediocre resentido y del enano deficitario, si se dedica a la historia, a la sociología o a la antropología cultural, en rebajar la historia y la biografía al nivel de la historia sensacional y de la biografía del gobernante iberoamericano".[11]

El concepto de "grande hombre" involucra, en el marco de este pensamiento, la conjunción de naturaleza, sociedad e individuo en una función vital unitaria y universal. Además, reúne en sí variados atributos que pueden sintetizarse en los siguientes valores que el ensayista atribuye a Martí, a saber: magnanimidad, sentimiento del deber, abnegación, generosidad, sacrificio y entrega de sí, culto a los valores auténticos, necesidad de darse, amor a la libertad, a la justicia y a la humanidad, dignidad, saber, bondad, moralidad, pureza, heroísmo, ternura, equidad, humildad, rebeldía y voluntad inquebrantable. Estas cualidades se presentan de tal modo amalgamadas, que el ensayista asemeja la personalidad del héroe con un diamante, en tanto: "… la luz, la belleza y la resistencia resultan de la naturaleza de la piedra pero también del tallado y disposición de las facetas".[12]

Mientras esta lectura minuciosa y esforzada del prócer cubano se realiza, con la estadía del ensayista en Cuba, por pedido de Casa de las Américas, resulta curioso apreciar las cartas que Martínez Estrada envió a su amigo y editor Samuel Glusberg, que residía en Argentina. El convencimiento de que la vida de Martí fue semejante a la excepcionalidad de los héroes más significativos de la historia y de la literatura universales se pone de manifiesto, a través de las confesiones que en tales soportes epistolares podemos encontrar.

Por una parte, confiesa que el trabajo por el que fue invitado a trasladarse a Cuba consistió en la organización de seminarios dedicados a la historia, ideología y práctica de la unión de naciones latinoamericanas, y sobre Martí y las revoluciones latinoamericanas, así como también la realización de un foro permanente sobre literaturas continentales, lo que demuestra las políticas culturales llevadas a cabo a inicios del proceso revolucionario en Cuba.

Su descubrimiento de la figura martiana ha causado verdadero asombro al escritor, y las magnanimidades que ha relatado en su ensayo se vinculan, por una parte, con el frondoso trabajo de investigación que llevó a cabo durante sus años dedicados a estudiar al prócer cubano, y por otra, se relacionan con el fuerte impacto que su vida provocó en la sensibilidad del ensayista argentino. Así lo expresa en una carta enviada a su amigo Glusberg el 9 de marzo de 1961: "Estoy trabajando sobre un Martí Revolucionario que ha tirado por los aires el Martí de las antologías y los recitales. ¡Qué hombre había sido! No creo que se le pueda poner al lado sino a Lenin y Trotzki en la voluntad inquebrantable de terminar con las injusticias y las opresiones. De los cuarenta y dos años de vida, veintiséis consagrados a trabajar y escribir por la libertad de los pueblos parias. ¿Sospechaba usted eso? Yo, francamente, no".[13] De

10 Martínez Estrada, Ezequiel, ibidem, p. 291.

11 Martínez Estrada, Ezequiel, ibidem, p. 450. En esta misma página agrega: "La historia de Cuba y la vida de Martí han sido tratadas hasta ahora por aprendices de gacetilleros, y han procurado darle el parecido de las historias y vidas que ellos admiraban. Ni siquiera aprendieron la lección que nos dejó en las semblanzas grandiosas y de tamaño reducido que él bosquejó de San Martín, Bolívar y de tanta gente cubana".

12 Martínez Estrada, Ezequiel, ibidem, p. 597.

13 Tarcus, Horacio, *Cartas de una hermandad. Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Ezequiel Martínez Estrada, Luis Franco, Samuel Glusberg*, EMECE, Buenos Aires, 2009, p. 136.

estas confesiones nos surge un análisis que complementa las lecturas de los ensayos y nos orienta sobre posibles "trampas" en las que podría enredarnos el discurso retórico propio de los textos ensayísticos.

Las epístolas también nos ilustran el proceso de construcción textual, que consistió en la recopilación de cartas, artículos, conferencias, así como de todo documento que se relacionara con la obra revolucionaria martiana, desde la doctrina hasta la acción, y que constituyeron unas seiscientas piezas que el ensayista analizó y estudió. De esta aclaración se deduce que fue realmente arduo el trabajo asumido con profunda responsabilidad por parte de Martínez Estrada, además, nos da la certeza de que la que figura martiana resultaba al menos en parte desconocida para el escritor, hasta inicios de la década del '60, momento en el cual emprendió la tarea de investigación anteriormente aludida.

Otro dato significativo que podemos extraer de la recopilación epistolar intercambiada con Glusberg es que el ensayista sufrió la oposición de los estudiosos de la obra de Martí, con quienes disputó la versión más adecuada a los propósitos y fines de la vida del héroe. Las respuestas no tardaron en hacerse presentes, tal como lo señala en su carta del 5 de diciembre de 1963: "También yo estuve dos años encerrado, sin que nadie fuera a verme, ni se enterara de que existía, con una oposición muy grande de los martianos patentados. Unos, los del José Martí de la Academia de Historia y de Letras; otros, los "nuevos" que no saben qué hacer con él, pues sospechan que es un liberal al que no pueden meter en ningún casillero".[14]

Para finalizar, hemos podido apreciar la construcción de la imagen de Martí como un héroe que engloba diversas facetas, vinculadas a los relatos míticos y bíblicos indistintamente. De esta manera, el ensayista se encarga de disputar con las versiones que hasta el momento existían sobre la vida de Martí, en las que estas dimensiones se encontraban ausentes. El carácter suprahumano que le otorga al héroe parte de la misma fascinación del escritor por una figura que conoce profundamente a partir del intensivo trabajo de investigación que desarrolló en la Isla y constituye, además, la pretensión por ubicar al prócer cubano en el sitial más alto de la valoración por parte de los pueblos de América Latina.

Las trescientos veinte mil palabras, divididas en seis partes y en noventa y ocho capítulos que constituyó la primera de las tres partes de su estudio sobre Martí, quedaron dactilografiadas por el escritor. Sólo la primera parte fue editada póstumamente en La Habana, por Casa de las Américas. Martínez Estrada regresó a Argentina a fines de 1963 y su ensayo fue publicado en 1967, con prólogo de Roberto Fernández Retamar; mientras que su *Martí: el héroe y su acción revolucionaria*, fue editado por Siglo XXI Editores en México en 1966. Sólo su *Diario de Campaña de José Martí*, fue publicado en 1962, por Casa de las Américas. De esta manera, la muerte del ensayista, ocurrida en 1964, le impidió ver la auspiciosa suerte que corrió su intenso tanto como comprometido trabajo, que le implicara tres laboriosos años dedicados, en Cuba, exclusivamente al estudio y desarrollo de tan significativa y rigurosa tarea de investigación.

Bibliografía

Enzensberger, H.M., "La literatura en cuanto historia", en: *Eco*, Nº 201, Bogotá, 1978.

Fernández Retamar, Roberto, "Prólogo", en: Martínez Estrada, Ezequiel, *Martí Revolucionario*, Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1974.

Gilman, Claudia, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Siglo xxi Editores, Buenos Aires, 2003.

Martínez Estrada, Ezequiel, *Diario de Campaña de José Martí*, Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1962.

-----, *Martí: el héroe y su acción revolucionaria*, Siglo XXI Editores, México, 1966.

-----, *Martí Revolucionario*, Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1974.

14 Tarcus, Horacio, ibídem, p. 139.

Rodríguez, Adriana y otros, "Dos liderazgos fundacionales: José Martí y Fidel Castro en Martínez Estrada", en: Zayas, Perla, *La década del sesenta y la celebración del Sesquicentenario en Hispanoamérica: Actas VI Jornadas de Historia*, Fridman, Silvia (coord.), FEPAI, Buenos Aires, 2011.

Tarcus, Horacio, *Cartas de una hermandad. Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Ezequiel Martínez Estrada, Luis Franco, Samuel Glusberg*, EMECE, Buenos Aires, 2009.

Terán, Oscar, *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2008.

Zayas, Perla, *La década del sesenta y la celebración del Sesquicentenario en Hispanoamérica: Actas VI Jornadas de Historia*, Fridman, Silvia (coord.), FEPAI, Buenos Aires, 2011.

Reflexión y praxis: la condición revolucionaria en la cosmovisión de José Martí

Adriana Claudia Rodríguez[1] y Rodrigo Leopoldino Cavalcanti[2]

I Introducción

El presente estudio pretende instalarse en una mirada original acerca de los hechos históricos que atravesaron el período del enfrentamiento de Cuba con su matriz formal tradicional. En este sentido, el colocamiento o ubicuidad de los hacedores de la lucha en su praxis revolucionaria nos parece de vital importancia. Específicamente, en este caso lo que estamos tratando de demostrar es la condición revolucionaria en Martí, cualidad esencial que se presentiza en todo su itinerario de polifuncionalidad de roles y también en su praxis de contexto.

Así como señalamos, cruzar la reflexión y la acción directa sobre el terreno histórico aporta al campo de los estudios emancipatorios en el doble juego de re-componer la visión de mundo martiana en torno a la revolución y a la vez empoderarlo de los concretos universales que se corresponden a ese trabajo de liberación, entendida la liberación como el vector de empuje recurrente de la acción y a la vez como aspiración genuina y realizable.

Desde este ángulo el trabajo científico se desplaza hacia la búsqueda de soportes de justificación experiencial/testimonial, pasando por la estructuración de andamiajes teórico metodológicos y el conocimiento profundo del contexto que alberga al problema y en el que interviene el actor en estudio.

Centrándonos en el primer tópico señalado, debemos cualificar a José Martí como un actor protagonista y activo del proceso revolucionario. Si bien durante la primera etapa de la guerra sufrió presidio y destierro en España, José Martí se introduce como un verdadero intra-actor del proceso, que ejerce impacto desde la generación de políticas que conforman un verdadero proyecto de liberación que se conjuga con un pensamiento original y emergente y la inclusión y articulación de los planos de la lucha.

En lo que se refiere al contexto, se desarrollará una visión panorámica del mismo incluyendo los nudos más importantes del enfrentamiento, pero a la vez complementado con una lectura acerca de las contradicciones que se generan en la Isla, con el objetivo de enriquecer la mirada y resaltar las dimensiones de análisis que nos ofrece la actuación de José Martí.

II Una historia de vectores, faros y contradicciones

Las luchas por la independencia nacional en Cuba, se inician con Carlos Manuel de Céspedes quien declara el 10 de octubre de 1868, desde el ingenio de la Demajagua, la independencia y la libertad de esclavos, elaborando un manifiesto verdaderamente revolucionario y enarbolando la bandera. Se inicia así la Guerra Grande, un período de extensa lucha ya que se desplaza por el decenio 1868-1878. Entre sus progresos más visibles señalamos la reunión de la Asamblea de Guaímaro para unificar la lucha y redactar una constitución con representantes de Oriente, Camaguey, Las Villas y Occidente, es decir representantes que cubren toda la cartografía de la Isla.

Otro punto importante fue la formación del ejército y su direccionamiento a través de generales como Máximo Gómez, Antonio Maceo e Ignacio Agramonte.

La guerra se desarrolla entre marchas y contramarchas derrotada por la contraofensiva española que fue fortalecida luego de la restauración monárquica de 1876. De esta manera, se envían recursos materiales y se reorganiza la lucha bajo el mando del Mariscal Campos y los españoles logran derrotar a los independentistas y firmar la Paz de Zanjón, que fue condenada por las fuerzas rebeldes cubanas en especial las dirigidas por Antonio Maceo en la Protesta de Baraguá. Y que luego en 1879, se traduce en el

1 Universidad Nacional del Sur - CEINA y CECIES. E-mail: acrodri@criba.edu.ar

2 Universidade Federal de Pernambuco y UNS - CEINA. Centro de Estudios Martianos (Cuba), E-mail: rodriggo.primeiro@gmail.com

reinicio del conflicto de la llamada Guerra Chiquita de muy corta duración, conflicto direccionado por Calixto García y que le valió el segundo destierro a José Martí.

La etapa de cese de hostilidades se desarrolla en diversas direcciones que externalizan el afianzamiento de partidos políticos como los liberales, luego devenidos en autonomistas de matriz reformista y el de la unión constitucional o unionista. Paralelamente se declara la abolición de la esclavitud y se moderniza con la presencia directa de Estados Unidos la producción y la elaboración del azúcar en la Isla.

Varias serán las contradicciones que se profundizan en este campo y que se encriptan, por un lado, en enfrenamientos políticos pero por otro en la contradicción mayor de la ecuación dominio, cuyos elementos están conformados por una matriz colonial, una economía en expansión de carácter capitalista moderna y de perfil imperialista, más la acción ambigua de los terratenientes. Este conglomerado de condiciones objetivas opera en contra del desarrollo de la independencia.

En este duro escenario, los independentistas empezarán cohesionarse bajo la figura de José Martí, quien ya a través de su pluma y desempeño en el campo político-diplomático desde Nueva York comenzará a visibilizar estrategias múltiples y heterogéneas.

Visto el encuadre, la acción martiana se potencia en su condición de revolucionario exhibiéndose clara en las conferencias panamericanas, la organización de la llamada emigración, la fundación del PRC como único partido de la revolución y del Diario Patria como órgano de difusión del partido. El partido inspirado por José Martí y creado en un ámbito exo-insular juega un papel central en la construcción del tercer momento revolucionario que el mismo Martí define como la guerra necesaria y la llamada "revolución verdadera" o "revolución de 1895". Para ello llevó a cabo una clara acción dentro y fuera de la Isla en el primero de los casos insuflando la condición de revolucionariedad (Adriana Rodríguez, 2010, p. 11) y unificación de las fuerzas de resistencia y desde fuera en una acción proselitista amplia a través de clubes y agencias adheridas al PRC que tenían como fin no sólo la ayuda material, sino objetivos continentalistas. En los dos campos trabajó en el plano organizacional y estratégico de la guerra, que estalla como una revolución que se expande a diversos puntos de la Isla.

José Martí es visto por sus contemporáneos como el líder unificador que a pesar de su corta participación en la guerra logra por su continuo y denodado trabajo revolucionario convertirse en el Apóstol de la patria.

La muerte de José Martí en el campo de batalla en 1895, marca un punto de inflexión muy fuerte en los frentes externo e interno.

En el primero de los casos impulsa el recambio de autoridades en el PRC, cambio de conducción que dará al partido otro estilo de articulación y comunicación, el ascenso de figuras como Estrada Palma, con la cual el autor mantiene una postura negativa incluso denuncia pleitos en el cumplimiento de órdenes que le Estrada Palma le impone frente a la acción de los lideres revolucionarios que combatían en la Isla como la negativa a la campaña.

En el frente interno la muerte de José Martí, motoriza la energía revolucionaria que se materializa en la invasión a través de las acciones militares del Gral. Gómez, Maceo y Massó, entre otros. Paralelamente se va puntualizando la necesidad de organización interna de la revolución a través de la reunión de la Asamblea de Jimaguayú[3] y la redacción de la Constitución, punto clave para dar al movimiento un puntapié subjetivo y objetivo.

La importancia que adquiere la invasión de la Isla, se visualiza claramente en las posiciones tomadas por los revolucionarios. Un territorio casi liberado en todas sus zonas de los españoles imprime a la Guerra Necesaria, una relevancia central y un descorrer el velo de la historia tradicional que nos introduce en una

3 Ver al respecto la comparación entre las Asambleas de Guáymaro de 1868 y Asamblea de Jimaguayú. "La revolución de 1868 fue la Revolución de los viejos y de los ricos, la Revolución de 1895 fue la Revolución de los jóvenes y de los pobres y a unos y a otro representaba la Asamblea de Jimaguayú".

parte de la realidad que contempla la acción genuina del sujeto revolucionario demostrando la capacidad y la legitimidad de los cubanos en la lucha. Además, auxilia a un análisis de resultados que no se circunscriben únicamente a hechos contemporáneos de fuerza, como en 1898 lo fue la intervención norteamericana, sino que se retrotrae de manera mucho más completa al estudio de actos que se eslabonan en la totalidad que contuvo al proceso de independencia con participación y resultados auténticos.

Asimismo, y siguiendo a varios teóricos, es también importante, además de mostrar los hechos que se articulan a la guerra en un camino lineal de la historia, poder adentrarnos en el ambiente emocional revolucionario que precisamente nos lleva a desmantelar una historia lineal de hechos que responden sólo a ideas y acciones para sumergirnos en los sentimientos colectivos de grupos y clases sociales.[4]

Este tema se puede evidenciar a través de varios ejemplos que en este caso reduciremos a dos:

1. Las bases de apoyo de la revolución

> La generalidad del pueblo cubano[5] especialmente las clases más ricas se oponían a la revolución, unos en público otros en privado y nadie le prestaba auxilio. La clase pobre emigrada era la única esperanza así como algunos bien acomodados que tenían fe en Martí. El mundo entero, sino era hostil por lo menos era indiferente.

2. La composición del ejército

> El que no ha visto las fuerzas revolucionarias no puede formarse idea de ellas. Sobre todo aquellas masas de gentes mal vestidas, desarmadas en su mayor parte; sin organización alguna y con armamentos de todos los sistemas y escasos de parque: Aquel desorden natural en una gran agrupación engrosaba por horas; era un espectáculo que más parecía un ejército de locos que de hombres cuerdos".

III El pensar martiano como motor de las consecuencias revolucionarias de liberación

El moverse de Martí en la historia tiene su pensamiento como fuerte fundamento. La historia nacional cubana que le antecedió es tomada por él como núcleo ético y axiológico (Vitier, 2008). Es, entonces, la sumersión en la memoria lo que hace con que los diversos estudiosos de su obra defina, casi en consenso, su condición de genio político. Así, queremos afirmar que toda su obra es la expresión del compromiso con la transformación de lo vivido, compromiso llevado a cabo hasta el último día de su vida consecuentemente. Sin embargo, la caída en combate no sepultó al autor. Al revés, ha confirmado que hasta en la muerte se puede seguir siendo rebelde, pues en eso también fue consecuente. Dijo, como que anticipándose: "un principio justo desde el fondo de una cueva puede más de un ejército".

Martí es del tipo de intelectual que nada tiene que ver con "pensadores de lámpara", y se desarrolla como genio político porque se basa en un saber que articula la política con los elementos de la realidad, conformando así su pensar-acción.

Desde muy joven, cuando padeció el presidio político en Cuba, ya los gérmenes de una nueva epistemología política se hacían notar, de un nuevo modo de ver el fundamento de las ideas mismas y del conocimiento del mundo colonial hispano en la Isla de Cuba, lo que Cintio llamó "libertad del espíritu" (2006). De ahí hasta su programa emancipador plasmado en el *Manifiesto de Montecristi* maduró su proyecto político para equilibrar el mundo, evitando que se repitiera los excesos de antes y para salvar en adelante a toda nuestra América con las independencias de Cuba y Puerto Rico. Veedor profundo sabía lo que pasaría si fallaran, lo que se confirmó más allá del 98 cubano.

En él existe una concepción de mundo que se desarrolla a lo largo de su vida, como señalara Fornet-Betancourt, quien afirmara que la praxis filosófica de Martí no es "simple fruto ni mera puesta en práctica de una determinada filosofía, porque su cumplimiento es en sí mismo operación de transformación de

4 Ver "El Historiador a diferencia del dirigente político estudia un proceso político determinado, no en sus inicios sino a su final, por eso sabe cuál ha sido la evolución que experimentó determinado estado emocional arraigado en las masas, en que hechos se tradujo cierta disposición anímica". Sin embargo sostiene que el "distanciamiento con relación a los hechos que han transcurrido le proporcionarán tal vez una visión más sosegada y objetiva de los hechos, pero carecerá siempre del poder de penetración del que ha vivido una situación con la voluntad de cambiarla". Jorge Ibarra, *Un análisis del Psicosocial cubano*, p.8 y 9.

5 Enrique Collazo, op.cit., p. 99.

toda filosofía heredada y marca de esta suerte el punto referencial fundador de un modelo nuevo de filosofar", "el pensador 'veedor', analista, fundador y transformador de realidades" (Fornet-Betancourt, 1998, pp. 84-85).

Así, la obra de vida de José Martí traza, en un esfuerzo original, una perspectiva epistémica de miras mestizas, autóctonas y liberadoras, de ese "hombre natural" a que se refiere en diversos textos suyos.

El ideario político martiano, de modo armónico, traspasa la concepción dominante de una moral socialmente excluyente. Para que la justicia sea posible y logre su cumplimiento, en el pensamiento martiano queda implícito el alcance y la insoslayable participación de las diversas formas y prácticas de conocimiento, principio que adopta -aplicando a sí mismo lo que supo exaltar en el cura Agustín de Caballero-, "más por consejo de su mente que por el ejemplo de los enciclopedistas".

Es decir, la consideración del diálogo integrador entre los diversos factores que componen el tejido social, así como tener como norma la participación de todos ellos en el marco de un proyecto dinámico de transformación liberadora con justicia social es el fundamento divergente de Martí, que, siendo original, piensa desde y con "los pobres de la tierra". Esa es la esencia de su proyecto político de República, o mejor, de Patria, con todos los elementos que históricamente han sido explotados y criminalizados, como bien lo expresa desde las primeras líneas del Manifiesto de Montecristo: "La revolución de independencia, iniciada en Yara después de preparación gloriosa y cruenta ha entrado en Cuba en un nuevo periodo de guerra, en virtud del orden y acuerdos del Partido Revolucionario en el extranjero y en la isla, y de la ejemplar congregación en él de todos los elementos consagrados al saneamiento y emancipación del país, para bien de América y del mundo".

IV Conclusiones

La guerra de independencia de Cuba pasó por diferentes fases o etapas antes de la culminación de la llamada guerra necesaria. Fases o etapas que parecieran desconocerse en varios textos de la historiografía tradicional, que mira y centraliza al conflicto en el año 1898. Al focalizar sólo en el desenlace de un proceso, se produce principalmente el descarte y la ignorancia de la acumulación de las fuerzas de resistencia que fueron conformando y diagramando los espacios de lucha que tuvieron como epicentro a un centro tradicional de rebeldía, la zona de Oriente y a sus mambises como actores desde los primeros gritos de libertad. Toda la obra gira en torno del papel cumplido por los revolucionarios y sus concretos resultados militares.

La misma es tratada como una totalidad que se desarrolla en espacios de interacción que van consolidándose dentro y fuera de la Isla. La interacción de los espacios estará dada por actores y acciones pero no por ello se descuida la especificidad de cada uno, dividiendo a ese afuera y a ese adentro en operaciones y acciones relacionales de manera constante.

Desde la acciones militares remarcar la revolución del 1895º llamada guerra necesaria, organizada por José Martí verdadera "Revolución pospuesta" a decir del autor cubano Ramón de Armas, se erige en plataforma del proceso independentista en tanto fermento y expansión, dejando bien en claro el lugar de los sujetos genuinos y los aportes de esta etapa revolucionaria a la revolución como totalidad. También deja al descubierto en su propio presente histórico una historia que lo remite a re-andar sobre sus propias huellas.

Una historia que persigue un fin, dejar en claro la inconclusividad de la obra magna de la independencia que no era sólo combatir a los españoles, sino destruir un orden colonial. Un orden colonial viejo y otro enquistado en el mismo que desplegó su acción para expandirlo y perpetrarlo.

Intentamos superar aquellas producciones que se alejan del encuadre y de la internalidad de una realidad continental que guarda aún un inmenso caudal de cuestiones y problemas para la indagación, la reflexión y la crítica, que se constituyen en el pilar del andamiaje de un pensamiento auténtico y la reconstrucción de una historia que responda -sin dejar de lado las articulaciones/asociaciones pertinentes a los diversos trayectos temporales- a parámetros propios de abordajes, análisis y

fundamentalmente a direccionarse hacia aquellas búsquedas de lo inconcluso, irresuelto lo oculto o no divulgado masivamente.

Bibliografía

Armas, Ramón de. *La Revolución Pospuesta*. La Habana: Ciencias Sociales, 1975.

Duby, George. *Histoire des mentalites en L'Histoire et ses méthodes*. Paris: La Pleyade, 1961.

Febvre, Lucien. *Combats pour la Histoire*. Paris: 1963.

Fornet-Betancourt, Raúl. *Aproximaciones a José Martí*. Aachen: Mainz, 1998.

Gandarilla, Julio. *Contra el Yanqui*. Bouza, 1913.

Ibarra, Jorge. *Un análisis del psicosocial Cubano 1898-1925*. La Habana: Ciencias Sociales, 1985.

-----. *Máximo Gómez frente al imperio*. La Habana: Ciencias Sociales, 2000.

Martí, José. *Obras completas. La Habana: Centro de Estudios Martianos*; KarismaDigital, 2007 (Edición Electrónica).

Paz, Ibrahim Hidalgo. *Cuba 1895-1898: Contradicciones y disoluciones*. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 1999.

Pomer, Leon. *La construcción de los héroes. Imaginario y Nación*. Leviatán. Bs. As: 2005.

Vazeilles, José Gabriel. *El presente histórico de la historia universal: Otro paso para salir de los túneles del ejo topo*. Suárez, 2005.

Vitier, Cintio. *Vida y obra del Apóstol José Martí*. La Habana: Ala y Raíz, 2006.

-----. *Ese sol del mundo moral*. La Habana: Unión, 2008.

La revolución de la reflexión versus revolución de la cólera en José Martí

Laura Rodríguez[1]

En el presente trabajo se analizará el concepto de revolución que Martí desarrolla en 1895, año de preparación de la guerra necesaria, a partir del *Manifiesto de Montecristi*. Los conceptos "revolución de la reflexión" y "revolución de la cólera" aparecen esbozados en *Cuadernos de Apuntes*, la contraposición señalada alude a la presentación de una única vía posible para la realización de la revolución.

La importancia del *Manifiesto* reside en que independientemente de su carácter instrumental inmediato, pues es una declaración de guerra. Martí retoma y elabora conceptos para pensar las condiciones que debe guardar una acción revolucionaria.

En la actualidad estamos lejos de pensar en una guerra revolucionaria como subversión del orden de lo establecido, no obstante, cobra vigencia la pregunta que indaga sobre las condiciones que debe guardar una acción para constituirse en acción política, en el sentido de la impugnación de un orden injusto de organización de la vida.

Nuestro análisis de centra en *Manifiesto*, por cuanto su obra ensayística requiere de un tratamiento aparte, no obstante el texto de *Nuestra América* es una cita obligada. El *Manifiesto* como intervención coyuntural presenta una excedencia que nos exige constituirnos en lectores de un ensayo filosófico, y a su vez *Nuestra América* nos desaloja del único lugar del pensamiento y nos desplaza hacia lo político.

El *Manifiesto de Montecristi* se inscribe en el trayecto de la guerra de independencia, que comienza en 1868-1878 con la guerra grande, pasando por la llamada guerra chica de 1879, hasta alcanzar la condición de guerra necesaria 1895-1898, periodo en el que actúa plenamente Martí y se inserta el manifiesto. Leído como obra ensayística el texto del Manifiesto presenta una reflexión sobre las condiciones que debe guardar toda acción política o acción directa para que sus resultados no traigan consigo efectos disgregantes. El Manifiesto declara que la guerra cubana no tiene en su base el "heroísmo irreflexivo". No es la victoria de un partido sobre otro, sino la victoria de todos en la medida en que abraza la unidad de los pueblos.

1 *Ethos* y revolución en *Apuntes*: la preparación espiritual

El concepto de "heroísmo irreflexivo" nos remite a *Cuadernos de apuntes*;[2] allí Martí parece preguntarse por el destino del proceso de descomposición o desmembramiento del imperio ruso, surgido como consecuencia de las revoluciones de 1820, 1830 y fundamentalmente, a partir de 1848. En efecto, el movimiento revolucionario de 1848, iniciado en Francia, fue para sus contemporáneos y herederos la demostración de que las fuerzas organizadas de las masas subalternas constituirían la verdadera amenaza para todo proyecto restaurador de carácter monárquico y absolutista. En este contexto, el caso ruso -al que refiere el texto de Martí- se debatió entre fuerzas que alentaban la consolidación del zarismo bajo la ideología de un nacionalismo ortodoxo, las fuerzas demócratas liberales, y las posiciones radicalizadas que echarían por tierra toda solución de índole liberal, tal es el caso del anarquismo en la figura de Bakunin.

Este esbozo pretende echar luz sobre el concepto de revolución de la cólera con el que Martí parece describir aquel proceso de Europa oriental: sus apuntes señalan lo siguiente: "Extender la dominación de los eslavos: ¿darán lugar a esto las descomposiciones internas del imperio? Otro es el (temor) justo de la democracia vengadora. Lo que Bakunin llevó a los soñadores occidentales, no lo llevaría la forma colérica de la naciente libertad rusa a los mal contentos trabajadores de occidente?" (CA3: 104) Con esta pregunta Martí instala el interrogante de si acaso los proyectos libertarios podrían consolidar el terror y

1 Universidad Nacional del Sur - CEINA. E-mail: lirodriguez@uns.edu.ar

2 Hacemos referencia a *Cuadernos de Apuntes 3*, cuaderno sin fechar, correspondiente a la edición de 1992 de la editorial de Ciencias Sociales de La Habana, disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/marti/marti.html. Abreviaremos: CA3.

el desarrollo de despotismos; o si por el contrario son capaces de despertar solidaridades, hasta el punto de que como lo señala en el *Manifiesto*, -aún los enemigos- sientan el impulso de unirse a la causa antes de combatirla.

Si retomamos el texto de los *Apuntes*, esta alternativa se formula de la siguiente manera: "¿No será consuelo a esto, real consuelo, que en tanto que la potente aristocracia rusa gasta todas sus armas en el pecho heroico de los nihilistas, -la libertad, con el ejemplo francés y su majestuoso desarrollo en la paz ilustrada, habrá firmado ya irrevocablemente y solidamente sus conquistas, contagiando de asombro y de esperanza a los atentos pueblos limítrofes?" (CA3: 104).

La interpelación martiana sobre las formas coléricas de los procesos revolucionarios parece parafrasear los reparos nietzscheanos respecto de la rebelión parisina y su promesa de un orden socialista mundial. La expresión "democracia vengadora" remite al recelo del filósofo alemán respecto de las revoluciones europeas.[3] Es claro que el eje de observación del filósofo cubano se encuentra en las antípodas de pensadores como Nietzsche. La revolución no es venganza, pero podría incurrir en ello si acaso no se nutre de ciertas condiciones ético-políticas.

En Apuntes Martí se refiere a la guerra de independencia cubana: "Esta no es una revolución de la cólera. Es una revolución de la reflexión". (CA3: 107) El filósofo expone la condición fundamental que permitiría demarcar una de la otra: "Debe hacerse en cada momento lo que en cada momento es necesario" (CA3: 107) Esta reformulación del Kairós griego requiere la asunción ético-política de que el "verdadero jefe de la revolución es el pueblo" (CA3: 108). Es un saber sobre el tiempo supeditado al saber sobre el sujeto: "No debe perderse el tiempo en intentar lo que hay fundamentos sobrados para creer que no ha de lograrse. Aplazar no es nunca decidir. Los pueblos no saben vivir en esa acomodaticia incertidumbre de los que, al amparo de las ventajas que la prudencia proporciona, no sienten en el caliente y abrigado hogar las tempestades de los campos,-ni en el adormecido corazón el real clamor de un pueblo fusteado y engañado." (CA3: 107-108) A Martí le inquieta ese tiempo en que la dirigencia aplaza o detiene los procesos por temor a las masas empoderadas. Tal intento es inútil.

Como veremos más adelante en el texto de *Nuestra América* precisa lo que aquí se esboza sólo como inútil a partir del establecimiento de una ontología de la naturaleza, en la que bajo el concepto de hombre natural Martí entiende una fuerza que pugna por recobrarse si se ha pretendido ignorar.

Este recorrido por *Los Apuntes* muestra la preparación espiritual de un pensador en lucha. Sus textos testimonian sobre el arduo trabajo de procurar conceptos o herramientas que sirvan tanto a los efectos de un urgente diagnóstico, como a la interpelación y conmoción de estructuras y hábitos mentales. El concepto de revolución de la reflexión enunciada en el contexto de una declaración de guerra encierra la noción de una acción surcada por el pensamiento.

II *Ethos* y revolución en el Manifiesto: la acción que piensa

Hay dos aspectos que pueden destacarse como demostración de lo afirmado, en primer lugar, la guerra se declara enunciando que "no es contra el español". Desde su presentación el manifiesto clausura la división americanos-españoles como si se tratara de un enfrentamiento entre facciones o partidos. No es una instalación de la hostilidad: "En el pecho del antillano no hay odio; y el cubano saluda en la muerte al español a quien la crueldad del ejército forzoso arrancó de su casa y su terruño para venir a asesinar en pechos de hombres la libertad que él mismo ansía. Más que saludarlo en la muerte, quisiera la revolución acogerlo en vida y la república será tranquilo hogar para cuantos españoles de trabajo y honor gocen en ella de la libertad y bienes que no han de hallar [...] por desidia y vicios de la tierra propia" (Martí, 1895: 11).

La república no puede ser solidaria con lo inhóspito. Martí mantiene en tensión la figura del enemigo con la revolución: ¿Qué enemigos españoles tendrá verdaderamente la revolución?: ¿un ejército republicano o segado por un interés espurio?, ¿descendientes ingratos e imprudentes? Las preguntas

3 En *Así Habló Zaratustra*, Nietzsche utiliza el término venganza para referirse al proyecto libertario del socialismo, y establece una línea de continuidad entre la revolución francesa y los movimientos socialistas y anarquistas de mediados del siglo XIX. Cf. Nietzsche F, *Así habló Zaratustra*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Buenos Aires, 1995, pp. 152-153.

la acentúan, pero no detienen la determinación: la revolución asume el lenguaje de la guerra, decreta su realización, pero también la "la voluntad de mirar como a cubanos, sin tibio corazón ni amargas memorias, a los españoles que por su pasión de libertad ayuden a conquistarla" (Martí: 1895: 12).

La pregunta por el enemigo de la revolución emplaza la hermandad como condición que demarca la revolución de reflexión de la revolución de la cólera. Este emplazamiento es el segundo de los aspectos que exhibe la excedencia del texto. La hermandad, como se verá en referencia a la resistencia, es el resultado del cultivo de las relaciones de reciprocidad cosechadas por el pueblo cubano en sus intentos independistas. El trabajo y el dolor compartidos hermanan, prohíjan "admiración mutua".

En el contexto de las relaciones con el enemigo, la hermandad se presenta como una exigencia que habrá de regular las prácticas de la guerra y la búsqueda de un gobierno viable para el continente. Debemos tener presente que esta exigencia de unidad se impone ante la previsión martiana del proyecto imperialista de los Estados Unidos,[4] de este modo lo enunciado aquí como trasfondo una confrontación que Martí da en sus intervenciones públicas durante la década de los ochenta.

La admiración mutua de las relaciones internas se reformula en relaciones de amistad y confianza con el resto del mundo. El dispositivo para semejante tarea es el Partido Revolucionario Cubano, órgano con legitimidad para asistir a la guerra en la procuración de relaciones republicanas.

Bajo esta determinación, el manifiesto prefigura sus interlocutores: se dirige a su pueblo y a las demás naciones, tiene la obligación de mostrar las causas locales y el interés universal que allí anida: las demás naciones no admirarán la guerra por las hazañas en el combate, sino por la realización de una "república moral en América" motivo ilustrado que puede leerse en el texto y que a mi criterio impregna todos sus discurso: el sujeto de esta revolución es el pueblo "culto, democrático y conocedor celoso de su derecho y del ajeno".

Las condiciones para la guerra están dadas, el pueblo cubano debe confiar en la "competencia de sus hijos para obtener el triunfo por la energía de la revolución pensadora y magnánima y la capacidad de los cubanos" (Martí, 1895: 10) recogida ya en las guerras anteriores, pero a diferencia de éstas, la actual no emerge de tanteos independentistas propios de una república apegada a prácticas feudales y costumbres señoriales de las colonias, cuyo único concepto de libertad es el de conquista y soberanía. Se tiene memoria del costo que implicó para América el pretender "ajustarse a moldes extranjeros" y el consecuente "desdén a sus fecundas razas indígenas" (Martí, 1895: 10).

El manifiesto migra hacia el ensayo; es el momento en que se establecen las claves para la construcción de una política revolucionaria: Por un lado, el sostenimiento de prácticas republicanas basadas en el reconocimiento y respeto de los derechos, cosechadas en la cotidianidad del destierro, de la guerra; y por el otro la confianza del pueblo en sí mismo para gobernar su propio proyecto independentista, puesto que en la resistencia pudo pasar de "las diferencias de la esclavitud" a "la hermandad del sacrificio" (Martí, 1895: 10).

La resistencia tiene la potencia formativa de consolidar un *ethos* político. La guerra o el destierro forman el "civismo", "la laboriosidad" y "la admiración de las virtudes y talentos mutuos". En el texto no aparece el concepto de resistencia, sin embargo, en su exordio a la guerra, podemos leer lo siguiente: "Entre Cuba en la guerra con plena seguridad, inaceptable sólo a los cubanos sedentarios y parciales, de la competencia de sus hijos para obtener el triunfo por la energía de la revolución pensadora y magnánima, y de la capacidad de los cubanos, cultivada en diez años primeros de fusión sublime, y en las prácticas modernas del gobierno y del trabajo, para salvar la patria desde su raíz de los desacomodos y tanteos, necesarios al principios del siglo [...]" (Martí, 1895: 10). Lo aprendido en aquellos tanteos constituye, entonces, un reaseguro de que el pueblo cubano no caerá en las redes de la "disociación y parcialidad que la guerra a veces cría".

4 Sobre la visión martiana acerca del surgimiento del imperialismo de Los Estado Unidos como una nueva forma de colonialismo cf. Retamar , F "Vida , Martí y la revolución en Nuestra América" en Martí J, *Política de Nuestra América*, (2005) México, SXXI.

La guerra culta tiene entonces un doble inicio: por un lado, proviene de una exigencia local, coyuntural; y por otro de la reelaboración de la guerra de los 10 años en una experiencia de resistencia que asegurará su carácter reflexivo y humanitario. A diferencia de los proyectos de la ilustración europea, Martí pone en la base del "contrato social" las largas luchas cubanas como formadoras de un *ethos* republicano.

III Una ética del desplazamiento entre el manifiesto y el ensayo

Mientras que el *Manifiesto* migra hacia el ensayo por cuanto reelabora un concepto de revolución, *Nuestra América* lo hace hacia el manifiesto en la medida en que se constituye en un llamamiento a una mutación espiritual de los dirigentes como condición para la independencia. Esta apelación retoma lo esbozado en *Apuntes* sobre la asunción del sujeto de la revolución. El camino emancipatorio reclama formas de pensar y de actuar políticos capaces de aunar naturaleza y república. "El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país" (Martí, 1891: 39). Naturaleza y equilibrio son dos conceptos que están en la base de lo político, lo contrario representa las conocidas prácticas de disociación y desagregación propias de las tiranías.

El desconocimiento o desdén respecto de lo propio constituyen una inobservancia de la ley del equilibrio: "El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras esta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recabar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés" (Martí, 1891: 39).

El pensar América como *Nuestra América* delimita un particular a partir del cual se propone un universal: la experiencia americana ha revelado que sin el límite de lo local no se puede configurar el interés universal. El desprecio hacia nuestros propios elementos naturales deroga la acción revolucionaria y lo político, sus efectos son despóticos. Las voces conocimiento y desconocimiento incorporan en su semántica significados ético-políticos: el primero supone relaciones de hermandad, de afectividad con lo que se conoce: así como Martí denomina "pueblo natural" a la masa sufriente del pueblo, también llama "estadistas naturales del estudio de la naturaleza" (Martí, 1891: 47) a quienes emprenden el camino del conocimiento emancipatorio, que se condensa bajo la voz "Prosa, centelleante y cernida, que va cargada de ideas". Los estadistas naturales pertenecen al tiempo de la revolución, que Martí enuncia como el momento en que se ha comenzado sin saber a "probar el amor" (Martí, 1981:46)

La presencia de esta afectividad enhebra la acción y el pensamiento, provoca desplazamientos entre el manifiesto como declaración de guerra y el ensayo como experiencia literaria o filosófica.

IV Conclusión

En el *Manifiesto* hemos podido leer que la unidad es evocada en el momento en que se elabora y se concreta el concepto de revolución: la revolución de la reflexión supone una dirigencia inmersa en las "masas sufridoras", mutación de principio frente a los intentos ilustrados de los demás procesos independistas del continente que por desconocer lo propio han incurrido en una dialéctica negativa, instrumental y despótica,

La revolución de la reflexión supone una razón no refractaria a la legalidad de la naturaleza. El conocimiento de lo local incorpora el amor a la realidad local, un componente quizá extraño para quienes hemos sido formados en clave europea, en clave de un socialismo científico o sencillamente positivista. La actualidad de la obra martiana se cifra en la comprensión de que la genuinidad o autoctonía del pensamiento y de la acción política exige el cultivo de relaciones de reciprocidad como condición y destino de lo político.

Fuentes

Martí, J "Cuadernos de Apuntes No. 3", en Martí J., *Obras Completas*, (1992) vol 21, La Habana, Edtorial de Ciencias Sociales.

-----, *Manifiesto de Monte Cristi*, (1995) [1895], Santo Domingo, D.N. República Dominicana, Edición Conmemorativa. Año del Centenario de la Muerte Heroica de José Martí.

-----, *Nuestra América* (2006) [1891], Prólogo y notas de Cintio Vitier, La Habana, Centro de Estudios Martianos.

Nietzsche, F (1996) [1892] *Así Habló Zaratustra*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza.

Bibliografía

Abad, D.,(1996): *Cuba, la revolución de 1895*. La Habana, Ed. de Ciencias Sociales.

Hobsbawn, E, (2007) *La era de la revolución*, trad. Felipe Ximenez Sandoval, Buenos Aires, Crítica.

Monder, S., *El sistema de lo disperso: José Martí y el sujeto de la filosofía moderna*. Acta lit. [online]. 2009, n.38 [citado 2013-11-02], pp. 43-54. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-68482009000100004&lng=es&nrm=iso. ISSN 0717-6848. http://dx.doi.org/10.4067/S0717-68482009000100004 (2009)

Retamar, F., "Vida, Martí y la revolución en Nuestra América" en Martí J, *Política de Nuestra América*, (2005) México, SXXI.

Mover la realidad hacia otros rumbos. Una aproximación a la originalidad martiana

Mariana Verdini Aguilar[1]

I Introducción

El objetivo del presente trabajo consistirá en realizar un análisis del ensayo *Nuestra América*, escrito por el intelectual revolucionario José J. Martí. Si bien la presente comunicación se encuentra anclada en la disciplina histórica, pretendemos que sea permeable a un entrecruzamiento de miradas. En este sentido nos interesa realizar una lectura histórica que sirva como punto de partida y direccionamiento hacia una reflexión filosófica como necesaria convergencia que enriquece la labor del historiador.

En una entrevista realizada a Horacio Cerruti Gulberg, el filósofo reflexiona respecto a nuestro actual presente y sostiene: "Romper con las reglas del juego del sistema y construir otro mundo posible y deseable sigue como objetivo a cumplir. Por eso, nuevas generaciones podrán aportar en la medida en que revisen y conozcan lo planteado en sus contextos y puedan así avanzar en el filosofar nuestro americano".[2]

De este modo, conocer los múltiples contextos de nuestro continente se constituye en una labor fundamental en el intento de emprender cualquier abordaje que contemple la transformación de las plurales situaciones de dependencia y dominación que mutan en tanto muta el sistema que las origina.

Partiendo de este marco, la construcción de una epistemología genuina, cuyos contenidos interpelen al pensamiento, ejerciendo la revisión de sus modos habituales del pensar, se constituye en una labor clave.[3]

Así, el estudio de las fuentes martianas permite concebir a la praxis de José Martí como una totalidad que asocia la historia de su presente revolucionario con una crítica original y contrahegemónica.

Por la tanto y siguiendo nuevamente a Cerutti Gulberg "no hay ocasión de descanso, mucho menos espacio-tiempo para la pereza o la inercia rutinaria. Todo está por hacer para adquirir pleno derecho y pertinencia a autonombrarse".[4]

II Nuestra América: entretejido de saberes y experiencias

> Martí necesita un critico serio [...] que diga el valor de su obra revolucionaria [...] no con el fetichismo de quien gusta adorar el pasado estérilmente, sino de quien sabe apreciar los hechos históricos por su importancias para el porvenir, es decir, para hoy.[5]

Plantear una lectura en clave histórica implica introducir diversas variables de análisis que contemplan elementos obligatorios de inclusión y a su vez el cruce de esos elementos en un contexto, una coyuntura o un proceso hospedados en el devenir.

En este caso se ha seleccionado una fuente de José Martí que se enlazará con algunos aspectos de su recorrido biográfico para dimensionar el valor del contexto/s de producción como el valor del tiempo que la atraviesa.

Concebido por diversos especialistas como uno de los textos fundamentales de la obra martiana, creemos que el ensayo *Nuestra América* constituye una de las piezas claves para entender, por ejemplo,

1 UNS - CEINA.

2 Entrevista realizada a Horacio Cerutti Gulberg por Abdiel Rodríguez Reyes, disponible en http://connuestraamerica.blogspot.com.ar/2013/03/una-conversacion-con-el-filosofo.html

3 Cfr. Rodríguez Adriana, Rodríguez Laura, Fernández Analía, Verdini Aguilar Marina P., "Una cuerda sin fin: El tiempo y los tiempos en el 98 cubano" en *IV Jornadas de Investigación en Humanidades Homenaje a Laura Laiseca* 29, 30 y 32 de agosto de 2011, Departamento de Humanidades Universidad Nacional del Sur, en prensa.

4 Cerutti-Gulber, Horacio, *Pensando después de 200 años*, México, Colección Altos Estudios, 2011, p. 39.

5 Mella, Julio Antonio, "Glosas al pensamiento de José Martí" en *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*, La Habana, Editorial Política, 1985, p. 6.

como su autor analiza ontológicamente al continente, como se expresa ese "deber ser" del pensamiento martiano en tanto "[…] categoría propia y personal de entender el mundo que revela […] su autoconciencia de americanidad".[6]

El texto fue publicado en *La Revista Ilustrada de Nueva York* a principios del mes de enero de 1891 y hacia fines de mes, en el periódico mexicano El Partido Liberal.[7]

En ese momento, Martí se hallaba instalado en la ciudad de Nueva York a la que había llegado en 1880 luego de una breve estadía en Venezuela -en ese mismo año- y de recorrer desde 1871 diversos países de América Latina y Europa, "[…] acumulando destierros".[8] En aquella ciudad norteamericana, con veintisiete años, se encontraba ocupando el cargo de vicepresidente del Comité Revolucionario Cubano, desde el que propugnaba la necesidad de continuar con gesta de la Guerra Grande.

Para dicho año también, había sido testigo participante de Primera Conferencia Internacional Americana[9] que, motivada principalmente por los intereses económicos norteamericanos, anticipaba una nueva forma de dominación. En este sentido, la mencionada conferencia como la Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América, constituyen acontecimientos centrales que contribuyen al posicionamiento antiimperialista del cubano. Así, en el texto "La conferencia monetaria de las Repúblicas de América" advertía:

> Dos cóndores o dos corderos se unen sin tanto peligro como un cóndor y un cordero […] Prever es la cualidad esencia en la constitución y gobierno de los pueblos. Gobernar no es más que prever. Antes de unirse a un pueblo, se ha ver que daños, o que beneficios, pueden venir naturalmente de los pueblos que lo componen. […] En los Estados Unidos este factor [los colonos] que consumió la raza nativa, fomento y vivió de la esclavitud de otra raza y redujo o robó los países vecinos, se ha acendrado, en vez de suavizarse, con el injerto continuo de la muchedumbre europea, cría tiránica […] cuya única cualidad común es el apetito acumulado de ejercer sobre los demás la autoridad que se ejerció sobre ellos […] Creen en la superioridad incontrastable de la raza anglosajona sobre la latina. Creen en la bajeza de la raza negra, que esclavizaron ayer y vejan hoy, y de la india que exterminan […] Mientras no sepan los Estados Unidos de Hispanoamérica y la respeten más […] Conviene a Hispanoamérica la unión política y económica con los Estados Unidos?[10]

De este modo, la segunda mitad del siglo XIX enmarca la redacción del documento; el contexto de creación es clave e interpela al escritor y al resultado de su producción: un texto con un claro objetivo de concientización política.

En este sentido y siguiendo a M. Carmagnani, el periodo que se extiende entre 1850 y 1880 se caracteriza por "[…] la presencia de novedades en la continuidad".[11] Es posible identificar así una mixtura en la que convergen aspectos provenientes de la época colonial junto con los cambios resultantes de los procesos independentistas y las diversas medidas implementadas por los gobiernos latinoamericanos

---

6 Torre, Elena, "Escribir en esta tierra que no es libro todavía, la última estrofa del poema de 1810. José Martí: bases y proyecciones emancipatorias de su ideario continentalista nuestroamericano". Trabajo presentado en las XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, del 2 al 5 de octubre de 2013, Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, p. 7. Sin publicar.

7 Teniendo como público principal las familias que conformaban la basta comunidad de habla hispana residente en Nueva York y siendo propiedad de Elías de Losada, *La Revista Ilustrada de Nueva York* (1886-¿1898?) se propuso como meta la difusión de la cultura y literatura hispanoamericana; para ello logró aglutinar a distintos escritores hispanoamericanos y de España, junto a quienes residían en EE.UU. En lo que respecta a El Partido Liberal, el periódico se publicó entre 1885 y 1896, siendo subvencionado por el gobierno de Porfirio Díaz. Su suplemento, *La Revista Azul*, fundada -el 6 de mayo de 1894- por Manuel Gutiérrez Nájera y Carlos Díaz Dufoo, es considerada la primera publicación periódica del modernismo en México.

8 Miranda, Julio (Pról.) *Escenas norteamericanas*, Caracas, Arte, 2003, p. 5.

9 Realizada en Washington entre el 2 de octubre de 1889 y 19 de abril de 1890. Promovida por el Secretario de Estado norteamericano James Blaine, para encauzar el avance comercial y económico hacia el sur, cuestión que planteaba la posibilidad de anexionar nuevos territorios, entre ellos, Cuba. En este marco es pertinente recordar que desde 1823 otro Secretario de Estado -John Quincy Adams- señaló que, por su ubicación geográfica, Cuba y Puerto Rico constituían "apéndices naturales" de Estados Unidos.

10 Martí, José, "La conferencia monetaria de las Repúblicas de América" en *Biblioteca Virtual Universal*, p.3, disponible en http://www.biblioteca.org.ar/libros/155149.pdf

11 Carmagnani, Marcello, *Estado y sociedad en América Latina. 1850.1930*, Barcelona, Critica, 1984, p.19.

encaminadas a consolidar el orden liberal capitalista. A ello debemos sumar, -desde 1823- las incipientes manifestaciones hegemónicas de una nueva potencia neocolonial en emergencia: Estados Unidos.

En este sentido el incipiente interés estadounidense sobre nuestro continente cobra un nuevo impulso con posterioridad a la Guerra de Secesión. A partir de allí, se concreta la expansión y comienza a demarcase un tiempo de yuxtaposición en la contracción colonialismo-imperialismo. No obstante la gravitación estadounidense en torno a las nacientes repúblicas americanas,[12] coincidimos con R. Fernández Retamar en sostener que será el '98 cubano el episodio que principie el imperialismo para nuestrAmérica (*sic*.).

Es en este contexto macro en el que se inserta la praxis del cubano universal. Como sentenciaba en una de sus reflexiones más reconocidas, había vivido en el monstruo y conocía sus entrañas; fue capaz de advertir, por medio de la "observación practica" diversas cuestiones que se presentaban engarzadas a las tres instancias temporales. Tuvo la capacidad para distinguir continuidades cuya génesis se encontraba en un pasado colonial compartido; pero también, desde las entrañas del calibán,[13] advirtió problemáticas que se originaban en su propio presente y que a su vez se proyectarían sobre los comunes futuros de nuestrAmérica.

Durante quince años logró estudiar la vida política, económica, social y cultural de los EE.UU., insertándose en ella, en tanto que paralelamente accionó alertando respecto a las ambiciones imperialistas de vecino del norte.

En este sentido sus esfuerzos literarios constituyeron una de las armas empuñadas para advertir e intervenir. Eligió entonces dos publicaciones periódicas reconocidas para hacer público su posicionamiento frente a los peligros que avizoraba.

Por lo tanto, el itinerario experiencial de Martí y el contexto descripto se condensan en un ensayo que en clave histórica permite ser estudiado desde diversos ejes: proceso/s, tiempo/s, espacio/s, actores. De este modo, en la presente comunicación nos aproximaremos a la cuestión de los plurales tiempos, reservando los restantes para futuras investigaciones.

III Conocer para convocar a la acción. Un ensayo atento a los latidos de su tiempo…

> La importancia de los valores políticos está en la medida en que el pueblo luchador, a través de ellos, es capaz de conquistar para su dignificación la libertad y la transformación de la realidad nacional.[14]

La transformación de la realidad cubana y continental constituyó para Martí un punto nodal en su pensamiento. El mismo se vincula dialécticamente con el análisis sistemático de su tiempo, a partir de lo cual fue capaz de dar forma a un proyecto para trastocar aquellas realidades que consideró injustas.

La acción conversiva, la reversión de la realidad y los modos convencionales del pensar nos conducen a rescatar en el Apóstol su rebeldía, su condición de revolucionario vehiculizada en un hacer constante.

Dicha condición lo atraviesa desde su adolescencia, en la que interviene activamente convocando a sus compañeros de colegio a apoyar la lucha por la libertad de Cuba. Aquí también la escritura es su herramienta; participa así en la redacción de "El diablo cojuelo",[15] periódico que frente a las posturas autonomistas y anexionistas, formula una clara tendencia separatista.

12 Gravitación que se halla legitimada por medio de una amplia tradición ideológica que encuentra su punto clave en la *Doctrina del Destino Manifiesto.* La misma se bosqueja luego de la Guerra de Secesión para resurgir con mayor fuerza hacia fines de siglo. Así, nos instalamos en una etapa nítidamente imperialista en la que EE.UU. encara una política agresiva concretada, por ejemplo, a través de ocupaciones territoriales. Cfr. Fernández Analía, Verdini Aguilar Marina, "En el alba de nuestramericanidad", en *Congreso Internacional de ADHILAC y III Jornadas de Historia del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini*. Bs. As. 24, 25 y 26 de septiembre. Año 2012.

13 Uno de los personajes de la obra *La tempestad* de W. Shakespeare. En la misma, Calibán es un salvaje primitivo, esclavizado por el protagonista, Próspero, y representa los aspectos más materiales e instintivos del ser humano. Esta figura es retomada por pensadores hispanoamericanos como José Enrique Rodó o Rubén Darío, quien lo iguala al materialismo de los EE.UU. Ver más en Pretti Javier, Gallegos, Claudio "Un otro Calibán: de los héroes nacionales al arquetipo del Tío Sam" .

14 Velásquez López Alberto, Frómeta Fernández Ada Bertha, "Filosofía política en José Martí" en *Honda*, N° 25, La Habana, CEM, 2009, p.8.

15 Si bien Martí redacto la mayor parte del texto, el periódico contó con la colaboración de sus compañeros Joaquín Núñez de Castro, Antonio Carrillo y Fermín Valdés.

El único número editado -el 19 de enero de 1869- bastó para que los jóvenes periodistas fueran apresados y juzgados: Martí era condenado a seis años de cárcel en el Presidio Departamental de La Habana. La prisión, los trabajos forzados y la expulsión de la Isla fueron el precio a pagar por dejar libre al diablillo de la independencia que [...] andaba suelto por la Cuba colonial, pues el alzamiento libertador de Carlos Manuel de Céspedes en el oriente del país, el 10 de octubre de 1868, nutría de esperanzas a los patriotas cubanos".[16]

Es así que creemos que en sus escritos no hay palabras al azar, por el contrario, todo conlleva un propósito comunicativo, se direcciona hacia la búsqueda de un efecto, de una "reacción" y la fuente escogida no es la excepción.

Reacción no como mero impulso desorganizado, sino como praxis que aúna el estudio, el análisis teórico, la construcción de concepciones y categorías que permiten la apropiación, el conocimiento de la realidad, junto con la intervención, con la acción política. Así, Martí sostuvo:

> Nacidos en una época turbulenta [...] los hombres de la generación actual vivimos en un desconocimiento lastimoso y casi total del problema que nos toca resolver. A estudiarlo, establecerlo y dilucidarlo, viene este periódico. A ponernos en posesión de nosotros mismos. A hacernos dueños de nosotros, y prepararnos de manera que no sirvamos ciegamente a sombrías intenciones o a vergonzantes intereses [...] Establecer el problema es necesario, con sus datos, procesos y conclusiones. Así, sinceramente y tenazmente, se llega al bienestar: no de otro modo.[17]

"Época", "generación actual" son términos que nos permiten adentrarnos a uno de los tres ejes que aparecen interrelacionados en toda lectura histórica: el tiempo/los tiempos.

De este modo encontramos en primer lugar el tiempo que hace referencia al presente del autor, quien logra identificar el interés norteamericano por extender su influencia económica y política sobre distintas zonas del continente. El gigante puede poner sus botas sobre las nacientes repúblicas americanas:

> Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo a la cabeza, sino con las armas de almohada [...] las armas del juicio, que vencen a las otras.[18]

Estos -esos- tiempos son de "autoconocimiento" en tanto los pueblos americanos se reconozcan a sí mismos y se conozcan entre si. Emprender esta labor es fundamental en el ideario martiano dado que conocernos implica revalorizar nuestros elementos autóctonos, genuinos, nuestras particularidades; significa connotar positivamente lo ocultado a través de la negación, de la adjetivación peyorativa, de la dicotomía civilización-barbarie implementados tras siglos de dominio colonial.

Este paso es esencial para dejar de ser esos individuos de "siete meses", esos "[...] insectos dañinos que le roen el hueso a la patria que los nutre [esos] nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio [...]".[19]

Se alternan así el tiempo del conocimiento y los tiempos de la construcción, transformación, creación de caminos propios ante las encrucijadas que se le presentan a Cuba y al continente:

> La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales [...] con leyes heredadas de cuatro siglos de practica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia.[20]

La concientización respecto a los peligros internos y externos continúa siendo una labor clave; no obstante, Martí deja en evidencia que, paralelamente, se aceleran los tiempos de preparación para la acción libertaria; la labor proselitista precede la fase organizacional de la futura revolución necesaria y en tal sentido es la hora del llamado a la unidad frente a los regionalismos:

---

16 Depestre Catony, Leonardo "Del joven José Martí. Los 140 años de El diablo cojuelo", disponible en http://www.cubaliteraria.cu/articulo.php?idarticulo=7735&idseccion=35

17 Marti, José, *Cuaderno de apuntes VI*, disponible en http://www.josemarti.cu/files/CA06.pdf

18 Martí José en Vitier, Cintio (pról.), *Nuestra América. José Martí*, CEM, La Habana, 2006, p. 35.

19 Ídem, p.37.

20 Ídem, p. 38.

> Los pueblos [...] que se enseñan los puños [...] han de encajar, de modo que sean una, las manos [...] Es la hora del recuento y de la marcha unida y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes.[21]

Así, el ensayo presenta un claro devenir en el pensamiento y en los planes del isleño, desde lo local hacia lo continental. Cuba queda enmarcada nítidamente en un cuadro mayor, en un itinerario más amplio, el latinoamericano. Con ello se visibiliza entonces el tiempo de la síntesis, de la conjunción de procesos: el ciclo de las independencias de matriz hispana, abierto en 1810, se engarza con la temporalidad propia que signa el trayecto de resistencia de la Isla, resistencia que se trasmuta en lucha independentista.

A su vez, los tiempos de la organización y del necesario triunfo de la independencia cubana, se articulan con los tiempos de concreción de un nuevo tipo de dominación: el imperialismo yankee que, como mencionamos anteriormente, se manifiesta con contundencia en 1898, *cronotopos*[22] que denota un "[...] clivaje entre una antigua forma de dominación y una nueva dependencia que dará lugar a la llamada neo-colonia".[23] Una vez más, se conjugan tiempos: el momento de encabezar la guerra de independencia contra España coincide con el de llevar adelante la primera batalla antiimperialista en América:

> Pero otro peligro corre, acaso, nuestra América [...] El desdén del vecino formidable que no la conoce es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca [...] para que no la desdeñe.[24]

Aclara Martí que las bases del desdén de los EE.UU. se encuentran en su desenfreno, ambición y una tradición de conquista que pervivía en aquellos tiempos en los que América ya había obtenido sus independencias respecto a las viejas matrices de dominación para adentrarse en la construcción y consolidación de los Estados Nacionales.

Este punto merece ser resaltado. Escrito en 1891, el autor logra advertir respecto a las intenciones y planes de aquel tigre que esperaba agazapado para hacer de las tierras americanas su pedestal; logra definir los objetivos y las estrategias imperialistas a través de un estudio histórico-social desafiando las concepciones positivistas que demandan un alejamiento, un distanciamiento temporal como condición indispensable de la objetividad que debe regir todo análisis:

> [...] en el amasijo de pueblos se condensan [...] las ideas y los hábitos de ensanche y adquisición, de vanidad y avaricia que [...] pudieran, en un periodo de desorden interno o de precipitación del carácter acumulado de un país, trocarse en amenaza grave para las tierras [...] que el país fuerte declara perecederas e inferiores.[25]

IV Transformación revolucionaria en el transitar del ser hacia el deber-se... ¿Conclusiones?

Esbozar conclusiones es casi siempre una labor compleja, dado que los temas de estudio siempre permiten ser abordados desde diversas perspectivas y variados enfoques abonados a su vez por la multidisciplinariedad.

En este sentido es que no se presentan conclusiones cerradas sino más bien un análisis abierto a nuevas contribuciones que incursiona en tópicos centrales como el contexto y el tiempo entramados en la realidad experiencial de José Martí.

---

21 Ídem, pp. 35-36.

22 "Los hechos o acontecimientos de la historia, se insertan en un tiempo y un espacio que conforman la realidad de su propio presente [...] ese acople entre tiempo y espacio constituye una verdadera argamasa que fragua en el *cronotopo* entendido como la indivisibilidad e indisolubilidad entre tiempo y espacio enmarcado en una coyuntura. En este tópico se condensa la visibilidad del tiempo y se escenifica el espacio intensificándose y articulándose ambos al devenir histórico entendido como movimiento". Rodriguez, Adriana, "Suturando la Inconslcusividad: *Cronotopos* y puntos de constelación en la emancipación nuestroamericana", en *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia* 2 al 5 de octubre de 2013, UNCuyo. En prensa, p. 4.

23 Rodriguez, Adriana, Fernández Analía, Verdini Aguilar, Marina, "El 98 cubano entre dos fuegos colonialismo e imperialismo en la base de un abordaje teórico" en *IV Jornadas de Investigación en Humanidades. Homenaje a Laura Laiseca*, 29, 30 y 32 de agosto de 2011. Departamento de Humanidades, UNS. En prensa, p. 2

24 Martí José en Vitier, Cintio (pról.), *Nuestra América. José Martí*, CEM, La Habana, 2006, p. 49.

25 Ídem, p. 50.

Desde esta perspectiva creemos que tanto la Filosofía como las Ciencias Sociales, tienen mucho que aportar en los abordajes para un análisis articulado e integral de la vida y obra de José Martí. Por un lado, en tanto a la reflexión de su praxis que contiene a su ideario y visión mundo y por otro para el obligado enlace con una episteme de raíz nuestroamericana.

Así, coincidiendo con el filósofo José R. Fabelo Corzo, si bien a partir del proceso de normalización filosófica, esta disciplina se ha hecho más académica y profesional, pretendiendo permanecer "incontaminada", lo cierto es que se han realizado diversos esfuerzos para que la misma no pierda su "[…] vínculo con la vida, sobre todo en aquella línea de pensamiento que mantiene como su preocupación central, nuestras propias circunstancias y problemas latinoamericanos".[26]

Desde este ángulo, se presenta un pequeño aporte del pensamiento político-filosófico de José Martí, quien escribe desde su colonizada Cuba y su sufrida América promoviendo la transformación revolucionaria de estas realidades que lo circunscriben.

Ello implicó para el Apóstol pensar en los pueblos oprimidos de nuestrAmérica como sujetos activos que pueden mover la historia hacia otros rumbos, siendo capaces de regar "[…] la semilla de la América nueva",[27] una América en construcción-reconstrucción, a partir de valores propios diferentes a los de "la Otra América", esa inseminada por la dependencia en sus diversas formas.

De este modo, el cubano universal establece nexos entre filosofía, política y axiología, dado que su accionar sobre los problemas concretos de la realidad estuvo cimentado en fuertes presupuestos valorativos que conforman un corpus ético.

Así, coincidimos con M. Jorrin cuando sostiene que Martí "No es un filósofo en el sentido usual del vocablo […] No obstante hay otra manera de hacer filosofía que consiste en pasarse la vida en busca de conceptos e ideas, admirarse, extrañarse ante todo lo que le rodea […] [así] Martí fue un filósofo por que detuvo su atención sobre eternos problemas filosóficos":[28] problemas ontológicos, axiológicos, epistemológicos.

Se torna evidente que asumir otras maneras de entender qué es la filosofía, -excediendo los parámetros eurocentrados- permitiría analizar el legado martiano desde perspectivas más amplias.

Si pensamos entonces, la filosofía como concepción del mundo que implica el conocimiento, la aprehensión de las realidades y el accionar en las mismas, será posible identificar y abrirse a nuevas formas de filosofar confirmando "[…] la necesidad de ver desde otro prisma la naturaleza del saber filosófico".[29]

Permitirle a las ciencias humanas enfocar la mirada a través de lentes plurales constituye un desafío actual para quienes las ejercemos y sobre todo para quienes consideramos, como menciona R. Fernández Retamar, que "[…] Martí no ha envejecido un ápice"[30] y por lo tanto que el estudio de su praxis es un aspecto esencial en "[…] una construcción desde nosotros mismos, mirándonos y reconociéndonos como valiosos [porque] América ha dejado de ser un no-ser-siempre-todavía o un continente en bruto […] para convertirse en un ser lleno de voces y de signos".[31]

---

26 Cfr., Fabelo Corzo, José, "La obra de José Martí: fusión de poesía y filosofía" en *Estudio. Poética y poesía. Revista de la facultad de filosofía y letras*, disponible en http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/3/104.pdf

27 Martí José en Vitier, Cintio (pról.), *Nuestra América. José Martí*, CEM, La Habana, 2006, p. 51.

28 Jorrin Miguel en Rivas Toll, Elena, "Reflexiones en torno a la filosofía de José Marti en el contexto de la filosofía latinoamericana" en *A parte rei, Revista de Filosofía*, N° 49, enero de 2007, p. 3 Disponible en http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/rivas49.pdf

29 Ídem, p. 2.

30 Fernández Retamar, Roberto en, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, CEM, La Habana, 2009, p.113.

31 Ardiles, C. (1973) "A manera de manifiesto" en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, Enfoques latinoamericanos* N°2 Bs. As., Ed. Bonum, p. 5.

Bibliografía

Ardiles, C. "A manera de manifiesto" en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, Enfoques latinoamericanos N°2*, Bs. As., Ed. Bonum, 1973.

Carmagnani, Marcello, *Estado y sociedad en America Latina. 1850.1930*, Barcelona, Critica, 1984.

Cerutti-Gulber, Horacio, *Pensando después de 200 años,* México, Colección Altos Estudios, 2011.

Depestre Catony, Leonardo "Del joven José Martí. Los 140 años de El diablo cojuelo", disponible en http://www.cubaliteraria.cu/articulo.php?idarticulo=7735&idseccion=35

Fabelo Corzo, José, "La obra de José Martí: fusión de poesía y filosofía" en *Estudio. Poética y poesía. Revista de la facultad de filosofía y letras.* Disponible en http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/3/104.pdf

Fernández Retamar, Roberto en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, CEM, La Habana, 2009.

López, Carolina, *Cuba y la identidad continental. Los intelectuales argentinos frente al 98 cubano*, Bahía Blanca, EdiUNS, 2011.

Martí, José, "La conferencia monetaria de las Repúblicas de América" en *Biblioteca Virtual Universal*, disponible en http://www.biblioteca.org.ar/libros/155149.pdf

-----, *Cuaderno de apuntes VI*, disponible en http://www.josemarti.cu/files/CA06.pdf

Miranda, Julio (Pról.) *Escenas norteamericanas*, Caracas, Arte, 2003.

Rivas Toll, Elena, "Reflexiones en torno a la filosofía de José Marti en el contexto de la filosofía latinoamericana" en *A parte rei, Revista de Filosofía*, N° 49, enero de 2007. Disponible en http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/rivas49.pdf

Rodríguez Adriana, Rodríguez Laura, Fernández Analía, Verdini Aguilar Marina P., "Una cuerda sin fin: El tiempo y los tiempos en el 98 cubano" en *IV Jornadas de Investigación en Humanidades Homenaje a Laura Laiseca* 29, 30 y 32 de agosto de 2011, Departamento de Humanidades Universidad Nacional del Sur, en prensa.

-----, "El 98 cubano entre dos fuegos colonialismo e imperialismo en la base de un abordaje teórico" en *IV Jornadas de Investigación en Humanidades. Homenaje a Laura Laiseca*, 29, 30 y 32 de agosto de 2011 Departamento de Humanidades, UNS.

Rodriguez, Adriana, "Suturando la Inconslcusividad: Cronotopos y puntos de constelación en la emancipación nuestromericana", en *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia* 2 al 5 de octubre de 2013, UNCuyo.

Torre, Elena, "Escribir en esta tierra que no es libro todavía, la última estrofa del poema de 1810. José Martí: bases y proyecciones emancipatorias de su ideario continentalista nuestroamericano". Trabajo presentado en las XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, del 2 al 5 de octubre de 2013, Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Velásquez López Alberto, Frómeta Fernández Ada Bertha, "Filosofía política en José Martí" en *Honda*, N° 25, La Habana, CEM, 2009.

Vitier, Cintio (pról.), *Nuestra América*. José Martí, CEM, La Habana, 2006.

De *yankees*, bucaneros y piratas. El impacto del '98 cubano sobre las comunidades extranjeras en la Argentina: la mirada de *La Patria degli Italiani*

Paolo Galassi[1]

A través de la selección de un hecho histórico extremamente complejo como lo fue el fenómeno de la independencia cubana, la crisis representada por el año 1898 y la consecuente inserción de Estados Unidos en el conflicto entre España y Cuba se afirman como tópicos sugerentes diferentes aristas y prospectivas inéditas de análisis, que a su vez vehiculan nuevos enfoques y miradas caracterizadas por una compleja multitud de actores y relativos intereses intervinientes. La dimensión internacional del así llamado conflicto hispano -cubano- norteamericano, sus implicancias geopolíticas, la dinámica de los actores y las proyecciones del caso, le confieren un carácter altamente noticiable que instala a esta conflagración entre los temas relevantes en la prensa mundial de fines del siglo XIX.

Integrando la investigación histórica a soportes y herramientas metodológicas de la teoría de la noticia enmarcada en el campo más amplio de la comunicación y la cultura, y tratando de fortalecer el dialogo entre diferentes campos disciplinares para rescatar la complejidad dialéctica del fenómeno en cuestión, la presente propuesta de trabajo analiza la problemática del '98 cubano y el estallar del conflicto hispano-cubano-norteamericano a luz del órgano de prensa *La Patria degli Italiani*, que representaba a la comunidad italiana en Argentina, una de las más importantes dado el ingreso de inmigrantes de esa nacionalidad al Río de la Plata.

En estas unidades se ponen en escena actores, miradas y voces diferentes mediante los cuales el análisis de *La Patria degli Italiani* no se limita a la exposición de las circunscritas dinámicas del conflicto señalado, sino insistiendo en colocar los acontecimientos en el complejo panorama de advenimientos político militares que involucran en esos años al continente americano en su totalidad. Una inicial obra de crítica externa del periódico -específicamente de las publicaciones relativas al primer semestre del año 1898, arco temporal donde se manifiesta el *climax* informativo sobre el tema- permitió intentar una interpretación posible acerca de su toma de posición alrededor de la multifacética problemática en estudio, mientras que a su vez se ha vuelto necesaria una contextualización del medio en el clima sociocultural bonaerense y argentino de la época -tiempos en que se proponía como una de la voces más acreditadas de la consistente comunidad de inmigrantes italianos.

En estas unidades se ponen en escena actores, miradas y voces diferentes que permiten entrever la posición particular sostenida durante el lapso temporal analizado: la solidaridad frente al pueblo cubano y la causa independentista, actitud que no excluye para el diario el otorgamiento de legitimidad a la lucha que España entabla frente a la agresión de los Estados Unidos. A pesar de esa toma de posición parcial que no da cuenta de una postura clara sobre el conflicto propio entre España y Cuba -aspecto interesante y sugerente sobre el cual seguir profundizando en el marco de una investigación más amplia- es interesante notar como el horizonte de análisis de *La Patria degli Italiani* no se limita a la exposición de las circunscritas dinámicas del conflicto hispano -cubano- norteamericano: por el contrario, mediante diferentes técnicas de profundización y narrativización de los hechos, y haciendo una referencia constante a las repercusiones que dicho conflicto puede tener a nivel internacional e intercontinental, el diario insiste en colocar los acontecimientos en el espectro más amplio de las Relaciones Internacionales y en el complejo panorama de advenimientos político militares que involucran en esos años al continente americano en su totalidad.

Sin embargo, un estudio profundizado de la historia del medio en cuestión y del panorama informativo italiano sobre el Rio de la Plata en dicha época, confrontada con lo que ese particular periodo histórico viene a representar para la recién unificada Italia, deja entrever interesantes vertientes

1 CONICET, UNS - CEINA, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna. E-mail: paologalassi85@gmail.com

alternativas de trabajo y debate, y la consecuente posibilidad de extender el *corpus* de análisis a ulteriores importantes publicaciones de la comunidad ítalo hablante argentina de la época que contendieron una buena parte del público lector a la aquí citada *Patria degli Italiani*, en el especifico los diarios *L'Italia al Plata*, *L'Italiano* e *L'Operaio Italiano*.

Asimismo, el posicionamiento del medio y su contextualización en la Argentina de final de siglo XIX -y en un marco más amplio, en la América del Sur de dicho periodo parecen reflejar la recepción del conflicto operada por la opinión pública de los países hispano hablantes del continente Americano de la época, que a pesar de ser tradicionalmente hostiles a la madre patria en su contencioso con Cuba "se volcaron a una simpatía generalizada por la causa española a partir de la declaración norteamericana de hostilidades, redactada en unos términos que resultaron ofensivos también para muchos hispanoamericanos" (Quijada Mauriño, 2011: 115).

A tal propósito es interesante señalar como la movilización afectiva y solidaria manifestada por algunos sectores de las poblaciones de países como Argentina, Chile y Uruguay puede ser considerada como un importante precedente de lo que cuarenta años más tarde se produciría en mucha mayor escala al llegar los ecos de la guerra civil española. A la luz de lo dicho entonces, recordando la solidaridad hemisférica y continental hacia España observada en las páginas de *La Patria degli Italiani*, es también posible remarcar como entre otros efectos, el '98 cubano haya agudizado la conciencia étnico cultural hispanoamericana, "canalizando hacia una reformulación positiva -en el sentido de una afirmación nacionalista -el debate en torno al destino de las dos razas rivales enfrentadas en el Mar del Caribe, ayudando a cambiar el signo de la polémica, colocando 'lo latino' en el polo positivo de la dicotomía" (Quijada Mauriño, 2011: 122).

Esto nos llevara entonces hacia una segunda clave útil para tratar de comprender las repercusiones publicas de los sucesos del '98, es decir la posibilidad que no sea suficiente tener en cuenta exclusivamente los temores por el reforzamiento del poder norteamericano que suscitó la intervención de este país en el conflicto entre España y Cuba, sino que se vuelva necesario hacer referencia a una suerte de "racionalización extrema" de la dicotomía de lo "latino vs. anglosajón", por lo cual tanto en América como en Europa el conflicto sería visto en términos del combate entre dos razas antitéticas.

Nuestra América como historia emergente: Una emancipación entre contradicciones y enmascaramientos

Adriana Claudia Rodríguez[1] y Aixa Kindelán Larrea[2]

El desafío al dominio colonial, la lucha por la emancipación de nuestras naciones y la oposición a la expansión cultural, política y, sobre todo económica, de antiguas y nuevas potencias que han atentado contra la total independencia americana, conforman vectores de recurrencia que a manera de una fuerza inercial han traspasado el devenir de su historia provocando a su vez respuestas que edifican la conflictividad entendida como rasgo que emerge y motoriza acciones en el encuadre de la resistencia.

Mucho se ha polemizado sobre este espacio de convergencias y confrontaciones, sus trasfondos socioculturales, económicos y políticos que distingue y define a los latinoamericanos y caribeños. Mas, afortunadamente, las distintas propuestas sobre la complejidad de situaciones o eventos concretos de esta área geográfica, hacen posible que cualquier intento de conceptualización tenga un lugar en las distintas disciplinas científicas, en tanto -aunque planteado en términos también diferentes- el punto de partida teórico es coincidente: la significación y los efectos del drama colonizador, desde donde la historia americana se inserta de manera visible en la historia universal y, en consecuencia, se inicia el colonialismo como expresión del proceso de expansión de Europa Occidental hacia América, y de una civilización que se postula como superior ante el resto del mundo "bárbaro" que va descubriendo; se sientan las bases para la creación y desarrollo del mercado mundial y se desarrolla el proceso de acumulación originaria del capital. Paralelo al mismo se edifica y magnifica otro rasgo como el de la colonialidad.

En esta dirección también instalarnos en la diferencia entre colonialismo en el sentido de acción directa de un país sobre otro con el de colonialidad, no sólo como concepto sino como rasgo de consecuencias más amplias con implicaciones sistemáticas en la construcción del poder en América, desde su inicio tomando como núcleo la matriz colonial pero extendiéndose en la construcción de poder del universo capitalista.

A decir de Aníbal Quijano:

> La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América.[3]

Nuestra América, entonces se convierte en un espacio de recepción a partir de las distintas etapas de occidentalización que comenzaron a impactarla, podemos señalar que el mismo, comienza a ser referenciado desde la lógica colonial que inaugura la aparición de lógicas eurocéntricas de juzgamiento, de las que no escapa el marxismo. Consecuencia directa de ello es el desdibujamiento y exclusión de sus elementos genuinos y originarios. El uso de adjetivaciones con carga desvalorizadora tales como continente, salvaje, convulsivo e impredecible, entre muchas otras. Las miradas desde el centro, y desde un afuera en las calificaciones de: salvaje, bárbaro, inestable, exótico, ficcionario, fantástico, inmaduro, irracional, constituyen o reflejan las bases de nuestra estigmatización como nuestroamericanos.

El sistema colonial español al trasplantar e imponer estructuras propias de las metrópolis en las nuevas tierras conquistadas, cuya población destruyó, deformó estructuralmente a América Latina.

1 UNS - CEINA - CECIES. E-mail: acrodri@criba.edu.ar

2 ISRI-Universidad de La Habana.

3 Quijano, Aníbal, "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", en: *Journal of World Systems Research. Summmer Fall Festchcrift for Immanuel Wallerstein*. California, 1999 N° VI Vol. II p. 432

La aparición de formas precapitalistas de producción, el establecimiento del monopolio comercial, la plantación y otros mecanismos similares que lo ampararon obstaculizaron el avance de un proceso de acumulación originaria de capital en el Nuevo Mundo. Más, desde el punto de vista político e ideológico, también fue perjudicial para el Continente, pues limitó el desarrollo del pensamiento a favor de la identidad y la emergencia de una América, que, aunque anticolonialista, fue incapaz de completar su proceso emancipación.

En virtud de lo señalado, las distintas palabras con las que se ha intentado denominar a un proceso tan traumático para América: descubrimiento, encuentro de dos mundos o entre dos culturas, intercambio, encontronazo o choque genocida, no borran los efectos o consecuencias que trajo este hecho para nuestros pueblos. Si acaso existe algo nuevo no es precisamente su significado sino una nueva manera léxica de tratarlo y, lo más interesante, el reconocimiento unánime de un fenómeno que con cualquier nombre que se le atribuya, hace alusión siempre a la misma razón que le da origen y lo acompaña: extender su dominio territorial y someter a la explotación capitalista a los territorios colonizados mediante cualquier medio. Sucede, pues, que Europa penetró en América y nos subyugaron, nos cristianizaron; nos asignaron una lengua y una cultura. Con esa apariencia nos dieron a conocer, pero encubrieron al mismo tiempo, lo mejor de las civilizaciones originarias. A la vez el sincretismo iniciado con un primer proceso de mestización, entre españoles, pueblos originarios y negros durante el dominio hispano y que se refuerza en ciertas regiones con la implementación de los estados liberales y la atracción de inmigrantes como mano de obra dota a Nuestra América de un perfil original.

Con todo, el afán de extensión de las grandes potencias de entonces, los mecanismos de rigor que se fueron estableciendo por los colonizadores, la brutal agresión y afrenta a los nativos, el saqueo y el comercio forzado impuesto a las colonias, el infame tráfico y explotación de los esclavos, el régimen fiscal establecido por los dominadores a las poblaciones vencidas, así como los conflictos entre las distintas metrópolis que se disputaron la propiedad de la zona y la agudización extrema de las contradicciones entre las colonias y las metrópolis, contribuyeron sin dudas a exacerbar el sentimiento anticolonialista y, en consecuencia, acrecentar las muestras de resistencia, ya mostradas en menor o mayor medida por los habitantes sometidos desde el propio inicio de la invasión.

Esta circunstancia deja ver poco a poco la necesidad de acceder un segundo momento de la historia americana encuadrado en una segunda occidentalización y contextualizado a partir del estallido de las insurrecciones independentistas, cuyas raíces fueron gestándose desde el inicio de la propia conquista de América desmitificando la idea de que las luchas comienzan en las postrimerías del SXVIII y son direccionadas sólo por el sector criollo.

> […] el momento revolucionario o de climax de una resistencia señala crono tópicamente la externalización de una fuerza. Marca una coyuntura dotándola de sentido y determinándola, dando lugar a una representación que arrastra un pasado entendido como un cúmulo que eclosiona en el presente de su época. La formas de objetivación de estos hechos, no muestran un proceso uniforme o un sendero con huellas parejas y siempre hacia adelante buscando el progreso. Por el contrario son caminos dinámicos que permitirían el giro del *Angelus Novo*, que inspira la teoría del Ángel de la Historia de Walter Benjamin.[4]

Tampoco hay que olvidar que determinados factores de orden interno y externo favorecieron, además, el surgimiento de las luchas por la independencia de la América Latina. Sobresalen, por un lado, un gran número de movimientos sociales, más bien populares y locales que las condicionaron y, por otro, la repercusión de hechos como la independencia de las Trece Colonias de Norteamérica, la Revolución Francesa y, sobre todo, la Revolución de Haití, por ser la promotora de la abolición de la trata y de la esclavitud e iniciadora del proceso independentista de América Latina. No sin dejar de lado la compleja situación metropolitana que verticaliza en tensiones que logran su unidad dialéctica en las masivas guerras de independencia al chocar con las condiciones objetivas y el clima revolucionario del continente.

4 Adriana Rodríguez, "Suturando la Inconslcusividad: Cronotopos y puntos de constelación en la emancipación nuestromericana", *XIV Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia*. 2 al 5 de octubre de 2013. Publicación electrónica, Actas Congreso Interescuelas, Universidad de Cuyo 2014.

Muchos fueron los escollos que tanto desde el punto de vista económico como político tuvieron que afrontar los pueblos redimidos. La incapacidad de superar las relaciones pre-capitalistas y desarrollar una burguesía nacional, el carácter conservador y liberal de las políticas que caracterizaron aquella época, sirvieron de asidero para la intromisión de nuevas potencias hegemónicas como Gran Bretaña y Estados Unidos en los distintos países y, de esta manera, emergió el capital extranjero como causante de una estructura socioeconómica reducida, subdesarrollada y dependiente del capital extranjero, que lejos de mejorar la situación económica y comercial de nuestros países , se acrecentó con el auge que adquirió la inversión de capitales y el dominio del comercio exterior de nuestras repúblicas con la llegada de la fase imperialista de producción.

Importa aclarar, no obstante, que la historia de América no solo está determinada por las actuaciones y funciones de las metrópolis que nos colonizaron sino, también, por el interés revelador de la política expansionista de Estados Unidos hacia América Latina desde el mismo momento en que nuestras naciones comenzaron su emancipación colonial, a pesar de doblez manifiesta con la proclamación de su famosa Doctrina Monroe, su doctrina ideológica del Panamericanismo y los diversos mecanismos aplicados para lograr sus objetivos. En este sentido, basta mantener viva en la memoria palabras como la de José Martí,[5] cuando subraya que

> [...] Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potente, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo. De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española, la hora de declarar su segunda independencia [...][6]

Citar a José Martí nos obliga a subrayar la importancia de este revolucionario no sólo por su vasta obra de en el campo del pensamiento y la praxis emancipadora, sino también para rescatarlo en la noble tarea de imprimirnos un nombre original e integrador como lo es Nuestra América.

Por otro lado señalar su certera mirada y juzgamiento al papel del Calibán del Norte en tanto fleje en el desvío de trayectos históricos como lo fue el desenlace de la guerra de cuba por su independencia, ocluida por la intervención norteamericana y sus posteriores políticas que visibilizan la aparición del imperialismo moderno en Latinoamérica ante la injerencia en Cuba y la expoliación de Puerto Rico camino al control del canal de Panamá.

Como puede observarse, estos apuntes se ubican a medio camino respecto de la reflexión teórica que se ha hecho sobre el concepto de emancipación y los diferentes términos sinonímicos con los que durante dos siglos se ha emparentado históricamente. La inferencia semántica que de alguna manera pudiera acercarnos a las definiciones deseadas, no da cuenta de la profundidad y amplitud del fenómeno que se trata ni de la dificultad parar abordarlo, aun cuando parezca evidente que la línea conceptual de la mayoría de los interesados por este tema, en lo fundamental, ha ceñido el conflicto interpretativo a la consideración de dos puntos sustantivos: independencia de las metrópolis, por un lado, e independencia con dependencia política o, principalmente económica en algunos de los casos, de una nueva metrópoli: la de los Estados Unidos de Norteamérica.

Nuestro presente, actualiza la problemática de la "cuestión nacional" latinoamericana y, en particular, el carácter dependiente de las sociedades nacionales en el siglo XX. Así, la multiplicidad de sentidos con los que puede hablarse y evaluarse nos invita una vez más a reflexionar sobre lo que está obligado a hacer todavía cada uno de nosotros por darle el más completo y pleno significado a la verdadera "libre determinación" de Nuestra América, por ser un principio de elevada importancia para poder comprender mejor las diferentes evaluaciones o basamentos teóricos en los que se ha sustentado

5 José Martí, *Obras Completas*. Tomo 1, pág. 46.

6 Ibidem.

el criterio de independencia económica, política, social y cultural, desde los tiempos de la invasión y la colonización de América hasta nuestros días.

En efecto, dos siglos de conmociones han ido uniendo, fundiendo y refundiendo una común conciencia latinoamericana, pero la nación a la manera que soñaran próceres como Bolívar, San Martín, Martí, entre muchos otros, no está hecha aún, ni su gran masa está integrada todavía. Es a nosotros, pues, a quienes corresponderá crear y agotar códigos nuevos y, también, vías nuevas para no diferir la consolidación de una definitiva y total independencia.

Conclusión

El actual reclamo de la aplicación del análisis del discurso como vía que permite el análisis de un conjunto de estrategias de interpretación con el fin de explicar, respecto de cada término, de qué modo la lengua construye su contenido o significación en función de su empleo en un contexto o entorno determinado, hemos decidido tener en cuenta estos presupuestos para que una vez más cobre fuerza en la conducta lingüística la idea de que los complejos mecanismos y usos de la lengua sirven también para describir hechos que, por un lado, dejan ver la historia de América -historia doblemente compartida por las distintas metrópolis que participaron primero en la conquista y, luego, en la colonización a la que fueron sometidos todos los pueblos que la integra y; por otro, permiten conocer y comprender esa historia sufrida atravesada por el exterminio y la destrucción de las grandes culturas americanas y, más adelante, por la importación masiva de negros esclavos, procedentes de diferentes puntos de África, que aunque subsumidos y asimilados por las políticas culturales, originan en este "nuevo mundo extraño" una nueva manera de pensar, una nueva raza física, una nueva cultura, en la cual el sentido poético de la vida, la espiritualidad de resistencia y combate, la relación espontánea con la naturaleza, forman un cuerpo único con la solidaridad y el sentido optimista y trascendente de la vida.

Esa es la verdadera historia emergente que merece ser rescatada para un análisis integral de un continente actor y por lo tanto contenedor de los registros originales que a la luz distintas ciencias pueda ser analizado desde sus elementos y problemáticas propias y originales.

Insistimos entonces en la tarea de estudiar y reconocer las matrices inconclusas de nuestro devenir en la acción de autoafirmar nuestra necesidad de culminar como nuestroamericanos la emancipación tan luchada por la resistencia originaria desde la primera occidentalización. Tan mentada y aspirada por una generación patriótica, y los actores que la acompañaron, uniendo la historia oficial de héroes y bronces con la de los anónimos que conformaron, los primero movimientos y luego los ejércitos que ayudaron a determinar una revolución de independencia coartada en tanto emancipación completa o verdadera por las diversos canales de una dependencia impuesta.

Bibliografía

Fornet Bentacourt, Ambrosio. *El otro y sus signos*. Ed. Ciencias Sociales, 2003.

Gruzinski, Serge. "Las imágenes los imaginarios y la occidentalización". En: Carmagnani et al, *Para una historia de América I*. Las estructuras. México, FCE,1999.

Lora Cam, Jorge. *Los orígenes de la violencia colonial en al Perú*. Benemérita Universidad de Puebla, México, 2000.

Martinez Heredia, Fernando. *La crítica en tiempo de la Revolución*. Instituto Cubano del Libro Cuba, 2008.

Determinar una "otra dependencia": la influencia del navalismo en el '98 Cubano

Rodrigo González Natale[1]

La segunda fase de la Revolución Industrial permitió avances decisivos en materia tecnológica. El uso del acero a escala masiva permitió la fabricación de buques de mayor tamaño facilitando el comercio interoceánico, estructurándose así el mercado mundial con un centro compuesto por las naciones europeas que habían alcanzado la industrialización, los Estados Unidos y Japón.

El aspecto técnico posibilitó esta expansión en tanto se hicieron evidentes los factores que cristalizaron la estructuración de un sistema imperialista: la crisis económica del capitalismo de 1873 como las sucesivas, así como los factores geopolíticos determinados por un posicionamiento estratégico, de prestigio o de continuidad estatal enmarcados en una ideología racista y mesiánica dominantes, impulsaron a estas naciones a una expansión transoceánica.[2]

Una vez lograda la paz interior, la consolidación de sus fronteras continentales y la coordinación y expansión de su economía, el país del norte se lanza hacia la expansión, elaborando una serie de objetivos que lograron su satisfacción a expensas de otros estados, dando lugar a la aplicación de una política agresiva que en todo momento respondió a salvaguardar los intereses nacionales por encima de los de cualquier otra nación.

Comienza a actuar entonces en el país del Norte un grupo vinculado en su mayoría al partido Republicano que esboza nuevos objetivos en materia de política exterior influenciado por la escuela positivista. Entre las personalidades que se adhirieron y conformaron la nueva ideología expansionista figuran: Alfred Mahan, Henry Cabot Lodge, John Fiske, Josiah Strong, numerosos representantes de las instituciones políticas y publicistas que ejercieron su influencia en la opinión pública y en el poder ejecutivo. Este grupo tenía el convencimiento de que su país constituía un ejemplo de "virtud política", virtud que debía extenderse como la libertad universal americana, elemento motor del expansionismo y de la injerencia norteamericana en asuntos extranjeros.

En este cambio de actitud subyace una necesidad primaria e imperativa, una vez alcanzada la unidad nacional, la gran expansión económica del país dictaba la búsqueda de nuevos mercados e instaba al avance ultramarino. En defensa de los intereses comerciales, se aplicó una metodología agresiva instrumentada a través de las intervenciones, anexiones territoriales y hasta de la misma guerra, vinculando los móviles estratégicos de la nación hacia dos áreas: el Caribe y el Pacífico.

Es a partir de acá que centramos el análisis de "otra dependencia" que construirán los Estados Unidos a partir de la influencia-dominación que ejercerán sobre las áreas estratégicas de su interés, diferenciada de la expansión continental determinada por la anexión de territorio a expensas de México y de los pueblos originarios.

El '98 Cubano significa también el inicio de "otra dependencia" bajo las formas de una independencia formal y la desestructuración de los últimos vestigios del otrora imperio español en América. Es así que en un mayor estudio que significa el trabajo en el proyecto,[3] este es un pequeño aporte para poner en evidencia la estrategia norteamericana que posibilita esta dependencia vista desde nuestro país, donde las idas navalistas de Mahan también tendrán repercusión durante la construcción de la Argentina Moderna y a su vez también dependiente.

---

1 Universidad Nacional del Sur - CEINA. E-mail: rogonat@live.com

2 Cf. Hobsbawm, E. *La era del imperio*, Barcelona, Crítica, Capitulo III.

3 Proyecto de investigación: *El '98 cubano en perspectiva, internalidad y prospectiva* (2012) dirigido por la Lic. Adriana Rodríguez (UNS) y el Dr. Hugo Biagini (CONICET), PGI del Departamento de Humanidades, UNS, Bahía Blanca.

El *navalismo*

En 1893 Frederick J. Turner, profesor de la Universidad de Wisconsin, había postulado que la expansión norteamericana hacia el oeste había "clausurado" la frontera continental de los Estados Unidos. Si bien no lo hace explícitamente, propugna por una política exterior norteamericana "vigorosa".[4]

Esta "política exterior vigorosa" planteada por Turner estará contextualizada por las distintas teorías que racionalizarán el imperialismo norteamericano, ese "Destino Manifiesto" justificado por la la doctrina de la gravitación, el destino Inevitable y la carga del Hombre Blanco.

El porqué de la aplicación de postulados moralistas y místico-trascendentales en una política arrogante y fuerte, puede explicarse desde diferentes ángulos, o bien se implementaron como recurso para ganar el apoyo de la opinión pública e instituciones políticas; para frenar las críticas y presiones de las potencias, o para amortiguar la resistencia en territorios a los que hacía sentir directa su acción.

Alfred T. Mahan[5] se transforma en uno de los voceros contra el aislacionismo que la Unión construyó a partir de la guerra de Civil. Estados Unidos debía encarar una expansión imperialista y sumarse al proceso que ya protagonizaban las potencias industriales europeas. Este despertar de aislacionismo debía realizarse a partir de la creación de una flota naval que proyectara y defendiera los intereses nacionales[6] a partir de una concepción geoestratégica.[7]

Proscribe con un fundamento histórico -principalmente ejemplifica con Inglaterra y su constitución como talasocracia, construyendo uno de los imperios mayores de la historia- la necesidad de una flota naval que ejerza el "control de los mares y especialmente a lo largo de las líneas demarcadas por el interés nacional o comercio nacional es el principal entre los elementos puramente militares en el poder y prosperidad de las naciones".[8]

La concepción navalista de Mahan implicaba una estrategia de proyección económica de los Estados Unidos a partir de su marina mercante (que si bien el autor no profundiza en este aspecto, deja establecida su importancia) y el nexo con la flota de guerra, la cual existía gracias a la primera, siendo la combinación de ambas fuente de prosperidad nacional.[9] Con este marco ideológico, Cuba, en opinión de Mahan se transforma en parte del área de interés necesario para la Unión: punto estratégico sin igual frente a la construcción de un canal interoceánico, control total del estrecho de Florida que permitía construir en el Golfo de México una "*Labensraum*" o Gran Área,[10] sumando la posibilidad de expandir el comercio y la industria en una isla tan grande como Irlanda y extremadamente cerca de los Estados Unidos.[11]

---

4 Cf. Turner, F.J. El significado de la frontera en la historia norteamericana", Buenos Aires, CEAL, 1968. Turner concuerda con los viejos senadores que -luego de la guerra de México de 1848 que culminó con la anexión estadounidense de más de la mitad del país azteca- frente a la posibilidad de tomarse todo el país vecino, desistieron ya que significaría incluir a millones de latinos como ciudadanos norteamericanos, cosa inadmisible para los estándares racistas decimonónicos. El fin de la frontera terrestre era el Oeste.

5 Oficial Naval e historiador norteamericano que vivió entre 1840 y 1914. Sus principales obras *The Influence of Sea Power upon History, 1660-1783*, 1890, y *The influence of Sea Power upon the French Revolution and Empire, 1793-1821* escrita en 1892 además de cientos de artículos sobre temas de historia naval.

6 Para Mahan, al igual que otros autores que comparten su visión imperialista, los intereses de la "nación" son en realidad los de industriales y consorcios comerciales norteamericanos en el área Caribe y Pacífico, de los cuales el marino se constituyó en uno de sus más ferviente defensor, como afirma María del Rosario Rodríguez Díaz en su trabajo: "Cuba en la óptica imperialista de Alfrred T. Mahan", En: *Tzintsun*, Nro. 24, julio-diciembre de 1996, p.106.

7 Geoestrategia se puede definir como la estrategia política o militar cuando ésta se desarrolla a escala mundial. Su presupuesto básico consiste en afirmar que, en una época como el fin del siglo XIX, definida por el reparto del escenario mundial entre distintos bloques de poder, todo conflicto ha de ser interpretado como una manifestación parcial de una pugna de proporciones planetarias, y nunca como un enfrentamiento meramente local. Julio Pérez Serrano: *La Guerra de Cuba en la Geopolítica de su tiempo*, Actas del Congreso Cuba en el 98: últimas campañas. Ed. Historia y Cultura Militar, Sevilla, 2002, p. 2.

8 Mahan, A. T. "Strategic features of the Caribbean and the Gulf of Mexico". En: *Harper`s New Monthly Magazine*, Vol. 5, Nro. 569, octubre de 1897,p. 680 y ss.

9 Goyogana, F.M.: "La actualidad de las ideas de Mahan". En: *Boletín del Centro Naval*, Nro. 687, Vol. LXXXIX, Instituto de Publicaciones Navales, Abril-Junio de 1971, p. 139.

10 Pérez Serrano, J., op. cit, p. 9.

11 *"The mere size of Cuba, the amount of population which it has, or ought to have, the number of its seaports, the extent of the industries possible to it, tend naturally to an accumulation of resources such as great mercantile communities always entail. These, combined with its nearness to the United*

La propuesta mahaniana con respecto a Cuba es precisada en un temprano año 1897, anunciando públicamente los objetivos geopolíticos que el sector dirigente de ese momento. Es interesante observar en los análisis de Mahan con respecto a Cuba anteriores a 1898, no referencia la guerra independentista que se estaba llevando a cabo en la isla por parte de los revolucionarios cubanos. La invisibilización del componente genuino del proceso cubano ratifica la planificación previa de esta creación de una nueva dependencia y el ingreso a la guerra contra España una mera excusa.

"*The splendid little war*", como llamó John Hay a la guerra hispano-cubana-norteamericana, había seguido el guión mahaniano: el Caribe y el Golfo de México ya eran la "Gran Área" de los Estados Unidos, teniendo las dependencias de Cuba y Puerto Rico. El proceso de incorporación de Hawaii iniciado y el tutelaje sobre Filipinas, sentó que la fuerza naval moderna permitiría a los norteamericanos convertirse en una potencia global.

Navalismo, Argentina y el 98 cubano

Como se ha desarrollado en numerosos trabajos del proyecto,[12] el 98 Cubano coincide con la construcción del estado-nación argentino -junto a la mayoría de países sudamericanos-, lo que implicó la consolidación del modelo económico agroexportador y la necesidad de establecer fronteras nítidas[13] que llevaron a distintos conflictos entre la naciones del subcontinente. La Argentina rivalizará con Brasil y con Chile, iniciando los tres países una carrera armamentista de corte naval principalmente, en la última década del siglo XIX y las primeras del XX. Mahan justificará teóricamente lo que ya estaba en marcha en la región, aunque específicamente será en el significativo año '98 el comienzo de dicha escalada.[14]

Para las elites dominantes "la seguridad del Estado era directamente proporcional a su flota de guerra. La disponibilidad de una armada poderosa era, sin duda, un tema clave de la época", como afirma Pablo Lacoste[15] y esto se verá reflejado en la prensa, que describirá con lujo de detalle los aspectos técnicos de las distintas incorporaciones de buques para la escuadra nacional, así como, por ejemplo el intenso debate que se produce en los diarios sobre la instalación del puerto militar, ya que cierto grupo favorecía la tesis de un puerto fluvial -impulsado por Diego Brown-[16] enmarcado en un hipótesis de conflicto con Brasil, frente a los que proponían un puerto de aguas profundas, teniendo a Bahía Blanca como sitio del emplazamiento, pensando en un futuro conflicto con Chile.[17]

En lo referente a la fundación de un puerto militar que cobije a la flota de mar la presencia de los postulados de Mahan, desde su teoría, destaca la importancia fundamental para una nación "que desea tener participación en el dominio marítimo o de regiones litorales, no debe carecer de una base en uno de los puntos estratégicos de dicha zona [...] que será secundaria con respecto a la metrópoli, pero principal con respecto al teatro de operaciones".[18] Lo que refuerza la tesis del puerto marítimo que proyectará la presencia militar argentina sobre la Patagonia.

States, and its other advantages of situation, make Cuba a position that can have no military rival among the islands of the world, except Ireland. With a friendly United States, isolation is impossible to Cuba.", Mahan, op. cit., p. 687.

12 Algunos de estos trabajos que pueden referenciarse: Orbe, P. y González Natale, R. "Expansionismo norteamericano e integración de América Latina ante el conflicto cubano de 1898: la visión preventiva de la diplomacia argentina". En: *Política Internacional*, dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores de Cuba, Nro. 8, Julio-Diciembre de 2006. También Rodríguez, A. y otros: "Identidad Alteridad y cristalización de intereses de los grupos actuantes en el conflicto hispano cubano de 1898 analizados desde una mirada argentina". En: *Revista Vegueta*, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Julio-Diciembre de 2002, Nro. 6., entre otros.

13 Cf. Oszlak, O: *La formación del Estado Argentino,* Ed. Planeta, Buenos Aires, 1997.

14 Garay, C. "Las carreras armamentistas navales entre Argentina, Chile y Brasil (1891-1923)". En: *Historia Crítica*, No. 48, Bogotá, septiembre-diciembre 2012, p. 44.

15 Pablo Lacoste, *La imagen del otro en las relaciones de la Argentina y Chile (1534-2000)*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 315, citado por Garay, C. op.cit., p. 43.

16 Diego Brown fue nieto del Almirante Guillermo Brown, artífice de la lucha naval emancipatoria en el Río de la Plata y líder de la escuadra nacional durante la guerra con el Brasil, 1826-1828.

17 González Natale, R.: "El proyecto del Puerto Militar y la prensa bahiense a fines del siglo XIX: navalismo y estrategia mahaniana". En Mabel Cernadas de Bulnes y José Marcilese (editores): *Cuestiones Políticas, socioculturales y económicas del Sudeste Bonaerense*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2007,pp. 409-413.

18 Mahan, A.: *Estrategia Naval*, Tomo II , Publicaciones navales, Buenos Aires, 1935, p. 229.

El 98 Cubano significó para los Estados Unidos hacer prevalecer los intereses del sector industrial/comercial en el área Caribe, sino el establecimiento de una base naval -Guantánamo- en un territorio considerado ya parte del *hinterland* de la metrópoli y necesario a los intereses futuros, como la construcción del canal interoceánico. Puerto Belgrano, el asiento de la flota naval argentina, al sur de la provincia de Buenos Aires, fundado en 1898, que permitirá cristalizar la soberanía del estado-nación sobre el territorio disputado con Chile.

Palabras finales

La estrategia navalista teorizada por Mahan consolidó dependencias. De una forma u otra, el avance tecnológico hizo replantear las ideas de supremacía imperialista y de influencia regional.[19] La era de los acorazados y la carrera armamentista naval tendría un corolario funesto en la Gran Guerra.

El '98 Cubano significó el fin del imperio español en América y el surgimiento de una nueva fase imperialismo norteamericano ahora posibilitado por escuadras de guerra que le hacía innecesario la onerosa conquista e incorporación territorial: ante cualquier situación que hiciere peligrar sus intereses estratégicos/económicos disponía de una fuerza militar de actuación rápida y contundente para restablecer el *America Rules*.

En Sudamérica, los estados-nación en su afán de consolidar fronteras y áreas de influencia se embarcaron en carreras armamentistas buscando un equilibrio, donde el componente naval, por ser el de más tecnología y capacidad de proyección militar representó el mayor gasto. La Argentina, Chile y Brasil se endeudaron de manera categórica para fundar sus escuadras, representando estas erogaciones un suculento negocio para los astilleros británicos, italianos, alemanes y norteamericanos.

Esta puede ser la otra dependencia. El navalismo aumentó la posibilidad de confrontación de estos países sudamericanos, coadyuvando a profundizar su posición dependiente frente a las potencias centrales que alentaron esta política de equilibrio armamentista. Los estados-nación y sus modelos económicos dependientes se expresaron en esta rivalidad inter-periférica, asegurando áreas destinadas a la producción exportable, control de litorales y endeudamiento.

Bibliografía

Delamer, G. y Oyarzábal, G. y otros: "Evolución del pensamiento estratégico naval argentino a lo largo de la historia". En: *Boletín del Centro Naval*, Nro. 829, Enero-Abril de 2011.

Dufourq,F.: *Puerto Belgrano: orígenes de la ciudad de Punta Alta*. Actuación de marinos argentinos, Legajo s/e publicado en 1956.

Garay, C. "Las carreras armamentistas navales entre Argentina, Chile y Brasil (1891-1923)". En: *Historia Crítica*, No. 48, Bogotá, septiembre-diciembre 2012.

González Natale, R.: "El proyecto del Puerto Militar y la prensa bahiense a fines del siglo XIX: navalismo y estrategia mahaniana". En Mabel Cernadas de Bulnes y José Marcilese (editores): *Cuestiones Políticas, socioculturales y económicas del Sudeste Bonaerense*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2007.

Goyogana, F.M.: "La actualidad de las ideas de Mahan". En: *Boletín del Centro Naval*, Nro. 687, Vol. LXXXIX, Instituto de Publicaciones Navales, Abril-Junio de 1971.

Hobsbawm, E. *La era del imperio*, Barcelona, Crítica, 1987.

Mc Gann, T. *Argentina, Estados Unidos y el sistema interamericano, 1850-1914*. Buenos Aires, EUDEBA, 1965.

Mahan, A.T. *Influencia del poder naval en la historia*, Ed. Peuser, Buenos Aires, 1943.

19 Delamer, G. y Oyarzábal, G. y otros: "Evolución del pensamiento estratégico naval argentino a lo largo de la historia". En: *Boletín del Centro Naval*, Nro. 829, Enero-Abril de 2011.

-----. *Estrategia Naval*, Tomo II , Publicaciones navales, Buenos Aires, 1935.

-----. "Strategic features of the Caribbean and the Gulf of Mexico". En: *Harper's New Monthly Magazine*, Vol. 5, Nro. 569, octubre de 1897.

Oszlak, O. *La formación del Estado Argentino*, Ed. Planeta, Buenos Aires, 1997.

Pérez Serrano J. *La Guerra de Cuba en la Geopolítica de su tiempo, Actas del Congreso Cuba en el 98: últimas campañas*. Ed. Historia y Cultura Militar, Sevilla, 2002.

Rodríguez Díaz, M. R. "Cuba en la óptica imperialista de Alfred T. Mahan", En: *Tzintsun*, Nro. 24, julio-diciembre de 1996.

Zea, L.: "Impacto del 98 en Latinoamerica". En: *Con Eñe. Revista de Cultura Hispanoamericana*. Monográfico. N° 3, Julio. Extremadura, (1998) , CEXECI.

Smallwood, D.A.: "Modernismo" *and politics: criticism of United Sates expansionism in Latin America* (1891-1905), disertación realizada en Submitted to the Graduate Faculty of Texas Tech University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, agosto de 2005.

Stromberg, Joseph R. "La Guerra Hispano-Estadounidense: El Salto Hacia el Imperio de Ultramar". En *The Independent Review*, 1 de diciembre de 1998.

Turner F.J. *El significado de la frontera en la historia norteamericana*, Buenos Aires, CEAL, 1968.

CUARTA PARTE: MISCELÁNEA

Filosofía práctica e inteligencia

Juan de Dios González Ibarra[1] y Aristides Obando Cabezas[2]

Crítica literaria e inteligencias múltiples (IM): Harold Bloom y Howard Gardner

En el siglo pasado pasamos de una visión de una inteligencia general a la pluralidad de inteligencias,[3] hoy en el siglo XXI el paradigma último es el dominante, así la inteligencia es definida en 1982 por Gardner "como la capacidad de resolver problemas, o de crear productos, que sean valiosos en uno o más ambientes culturales", siendo en su obra primera[4] la inteligencia lingüística la que es objeto inicial de estudio por ser "la instancia más presente de la inteligencia humana", la que "parece compartida de manera más universal y democrática en toda la especie humana".[5]

Este profesor de Harvard partió del estudio del escritor T. S. Eliot galardonado como Premio Nobel de Literatura para demostrar cómo creó obras que se reconocieron y reconocen como valiosas, Gardner afirma que estudia a la inteligencia, los conocimientos y saberes desde la neuropsicología o las ciencias cognitivas, sin embargo en nuestro criterio desborda esos campos, así es enriquecedor exponer las reflexiones desde las humanidades que la crítica literaria del profesor de Yale Harold Bloom formula,[6] para darnos cuenta que las humanidades, en este caso la filosofía práctica y la literatura, nos permiten enriquecernos no sólo intelectualmente sino también desde una complejidad humana con memoria, razón, reflexión, emoción, sentimientos e instintos.

Bloom siendo anglófono es comprensible que sitúe a William Shakespeare como la figura central del canon de occidente o aquellos libros que forman el acervo más valioso e influyente de nuestra cultura, seguramente otro crítico literario francés encontraría en Miguel de Montaigne el epicentro con su obra ensayística,[7] otros a Miguel de Cervantes con sus figuras humanas emblemáticas universales de el Quijote y Sancho Panza,[8] un alemán a Goethe con su Fausto el hombre eternamente dividido entre el ser y el saber, entre la belleza y el conocimiento, entre ser y conocer.

Partiendo Bloom de la propuesta que la literatura no sólo refleja a lo humano sino que también lo crea, construyendo arquetipos que la humanidad sigue en su autoconstrucción como Hamlet, Julieta, Romeo, Otelo, Yago, Falstaff, etc. nos proporciona una visión de estos personajes que han aportado a la humanidad sus características con objeto de auto-conocernos, conocer a los demás y a la sociedad dentro de cada época.

Desde el filosofar práctico es significativo el título de su obra *William Shakespeare: la invención de lo humano*, en donde menciona "comparto la tradición johnsoniana al alegar, casi cuatro siglos después de Shakespeare, que fue más allá de todo precedente (incluso de Chaucer) e inventó lo humano tal como seguimos conociéndolo… podría argumentar que la originalidad de Shakespeare estuvo en la representación de la cognición, la personalidad, el carácter".[9]

---

1 Universidad Autónoma del Estado de México.

2 Universidad del Cauca, Colombia. E-mail: aristides.o@gmail.com

3 Gardner, Howard, *La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI*, Paidós, Madrid, 2010, p. 27.

4 Gardner, Howard, *Estructuras de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples*, FCE, México, 1994, p.5. La primera edición en inglés es de 1982.

5 Opus cit., pp. 71-72.

6 Bloom, Harold, *El canon de occidente*, Anagrama, Barcelona, 1997, p.55.

7 Montaigne, Miguel, *Ensayos completos*, Porrúa, México, 2003. La primera edición en francés es de 1580. También véase la biografía *Montaigne* de Ezequiel Martínez Estrada, UNAM, México, 2007.

8 Canavaggio, Jean (coordinador), *Historia de la literatura española. El siglo XVII*, Ariel, Barcelona, 1995, p. 53. Menciona "que en ese siglo que abundaron los escritores geniales, es el único español que logró un renombre totalmente universal". También puede verse del mismo autor la biografía *Cervantes*, Espasa Calpe, Madrid, 1997.

9 Bloom, Harold, entrevista en la revista *Paris Review*, consultada el 17 de julio de 2013.

Afirma que Hamlet "es el único rival secular de sus más grandes precursores en personalidad. Su efecto total sobre la cultura mundial es incalculable. Después de Jesús, Hamlet es la figura más citada en la conciencia occidental; nadie le reza, pero tampoco nadie lo rehúye mucho tiempo". Sin embargo reconoce que "el enigma de Hamlet es emblemático del enigma mayor del propio Shakespeare: una visión que lo es todo y no es nada, una persona que fue (según Borges) todos y ninguno, un arte tan infinito que nos contiene, y seguirá conteniendo a los que probablemente vendrán después de nosotros".

Es del criterio que "la psicología occidental es mucho más una invención de Shakespeare que una invención bíblica, y mucho menos, por supuesto, una homérica o de Sófocles o incluso platónica, no importa un invento cartesiana o Jung".

Va más allá cuando considera que "No se trata sólo de que Shakespeare nos da la mayor parte de nuestras representaciones del conocimiento como tal, no estoy tan seguro de que no inventa en gran medida lo que pensamos que es la cognición".

Afirma que "La mayor parte de lo que sabemos sobre cómo representar la cognición y la personalidad en el lenguaje se alteró permanentemente por Shakespeare… no hay nadie antes de Shakespeare que en realidad le da una representación de personajes o figuras humanas hablando en voz alta, ya sea para sí mismos o para otros, o ambos… no existía antes de Shakespeare. Es su capital social… La representación de la interioridad es tan absoluta y grandes que no tenemos paralela a ella antes de esa fecha".

Realizando un estudio comparativo entre ambos, Gardner en una de sus obras[10] tomando a la escritora Virginia Woolf como sujeto de estudio con quien podemos establecer comparaciones entre ambos autores, para Gardner ella representa a la mente extraordinaria por su excepcionalidad, definiendo a ésta como "creatividad humana, término que he reformulado como excepcionalidad humana",[11] existiendo tres rasgos fundamentales para integrarla "la reflexión, el punto de apoyo y el encuadre",[12] así esta autora aprovechaba cada instante de su vida para la reflexión literaria.

Para nosotros la reflexión es la profundidad práctica que nos proporciona tomar al conocimiento como objeto de estudio con lo que nos situamos en el campo del metaconocimiento, de la razón de la razón, ciencia de la ciencia lo llama Mario Bunge en su libro *Epistemología*, el ser humano es *homo sapiens sapiens* cuando supera al conocimiento por medio del saber, cuando sabe que sabe,

Para Bloom es Virginia Wolf "en sus mejores momentos, una gran crítica, y se enseña a sí misma y nos enseña a nosotros de qué se tratan las escenas de reconocimiento shakesperianas: en primer lugar, de nuestra incapacidad de reconocernos a nosotros mismos o al otro -ni familiar ni eróticamente-", así es la originalidad la que le confiere a esta escritora la calidad de la genialidad o excepcionalidad.

Por su parte T. S. Eliot considera que es Virgilio "el mayor clásico posible de Occidente",[13] su criterio sobre Shakespeare es que "no existe un solo poeta inglés del que podamos afirmar que haya alcanzado la madurez de él… alguien que en la lengua inglesa fuera capaz de expresar los pensamientos más sutiles o sus más refinados matices del sentimiento",[14] luego es la madurez en luego la que lo distingue como ser humano sobresaliente.

Al trabajar sobre el tema de la belleza y epistémicamente de su estudio, conocimiento y reflexión, o de la estética, partimos de la primera pregunta problematizadora que nos lleva a inquirir ¿qué es el arte? Y, en consecuencia metodológica, surge hipotéticamente la segunda dentro de nuestro campo ¿es el derecho arte? Esta investigación pretende responder a esa pregunta, conforme con lo que se ha investigado, discutido y afirmado al respecto desde la antigüedad hasta nuestros días. Intentaremos en

10 Gardner, Howard, *Mentes extraordinarias. Cuatro retratos para descubrir la propia personalidad*, Kairós, Barcelona, 2011, p. 132.

11 Opus cit., p. 197.

12 Ibídem, p. 180.

13 Eliot, T. S. *Lo clásico y el talento universal*, presentación de Juan Carlos Rodríguez, UNAM, México, 2004, pp. 7 y 17.

14 Opus cit., pp. 22-23.

este artículo encontrar respuestas y, sobre todo, lo más importante, más preguntas que investigar para responder a problemas identificados.

Inteligencia, filosofía y belleza

Desde Pitágoras[15] —el primero en autorreconocerse como filósofo, lo que ocurrió ante Kleón, tirano de los fliasios, quien lo llamó sabio o *sofos*—, para los griegos la belleza deberá cumplir con las cualidades de proporción y armonía, a la que se le agregará después con Platón (427-348 a.C.) el esplendor.

De acuerdo con el pensamiento de Pitágoras (Samos, entre 580-570 a.C.) el universo, cosmos u orden puede ser comprendido, expresado y reproducido (*póesis*) por medio de las matemáticas y, concibiendo a la geometría como la aplicación de los números para explicar al espacio cósmico, permitirá la belleza perfecta de las formas geométricas que pueden reproducir la excelsitud originaria de las ideas, siendo los seres pálidos reflejos de aquellas.

El asombro y la pregunta desde la filosofía de qué es lo bello o *kalón*, lo que gusta, "lo bello es grato siempre" expresa Eurípides en *Las bacantes*; atrae o causa amor o admiración "lo que es bello es amado, lo que no es bello no es amado" nos comunica Teognis (siglo VI a.C.), que cantaron musas y gracias en sus *Elegías*; la poetisa Safo (siglo VII a.C.) afirma "bello es lo que se ama" y el arte como estudio de la belleza o de la verdad en *La República o de lo justo* de Platón, afortunadamente nos han acompañado desde el inicio de nuestra cultura o desde que el ser humano existe, por tener una innata tendencia a lo bello y al conocimiento. Encontramos un antecedente en el siglo XI a.C., cuando por la belleza de la mujer más bella del mundo, Helena, "cuyo rostro tanto se parece a las diosas inmortales" según expresó el anciano rey de Ilia Príamo, padre de Héctor y Paris, se desatará la Guerra de Troya, como relata Homero tres siglos después de ocurrida la lucha entre aqueos o ilios y troyanos.[16] Hesíodo en su *Teogonía* (siglo VIII a.C.) apreció la relación entre lo bello y lo bueno.

Pitágoras establece las bases estéticas que consideran que la belleza exige las cualidades indispensables de proporción y armonía[17] —conforme su pensamiento matemático en las formas geométricas se encontrará la expresión perfecta de la belleza, por encima aun de la naturaleza—, que les servirán a los pensadores siguientes.

En el diálogo *El Banquete o Simposio* podemos leer que "una vida dedicada a la contemplación de la belleza es una vida felizmente vivida", lo que apoyará Sócrates (469-399 a.C.),[18] originario de Alopeca, pueblo de Ática, hijo de un cantero llamado Sofronisco y de Fenareta, partera, discípulo de Anaxágoras,[19] palabras que nos dan una idea precisa de la gran estima que tanto griegos como sus conquistadores-conquistados, los romanos, tenían de la belleza.

De igual modo, en los mismos *Diálogos de Platón* en el *Hipias Mayor* se reflexiona sobre la belleza de los cuerpos o sensible; en el *Fedro* sobre la belleza de las almas o espiritual (primera vez que se considera este tipo de belleza); y en el *Timeo* y el *Banquete* o *Simposio* la belleza en sí o arquetípica;[20] por su parte, su discípulo Jenofonte en *El Banquete* menciona que a pregunta de Calias de cuál debía ser el olor que debían exhalar los jóvenes, él respondió: "el de la bondad bella".[21]

El amor o *eros* tendrá en Sócrates un papel protagónico en su reflexión, conforme la *kalokagathía* o mezcla de la belleza y el bien. Así, en el campo de la belleza, al considerar a la belleza de las almas la más preciada, coloca a lo ideal por encima de lo material o físico, de igual manera que el amor por la sabiduría o *episteme* nos permitirá ser filósofos, el mismo amor por la belleza nos impulsará a disfrutar

15 Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Porrúa, México, 2004, p. 205-206. Se estima que este autor vivió en el siglo II d.C.

16 Homero, *La Ilíada*, Porrúa, México, 2007, p. XIV, del prólogo del sabio Alfonso Reyes.

17 Eco, Umberto, *Historia de la belleza*, Lumen, Barcelona, 2004, p. 61. En el recorrido primero que haremos nos apoyaremos en este libro junto con el de *Historia de la fealdad* del mismo autor.

18 Platón, *Diálogos*, Porrúa, México, 2000, p. 373.

19 Laercio, Diógenes, *Opus cit*., p. 49.

20 Estrada Herrero, David, *Estética*, Herder, Barcelona, 1988, pp. 27-28.

21 Jenofonte, *La expedición de los diez mil. Recuerdos de Sócrates. El banquete. Apología de Sócrates*. Porrúa, México, 2004, p. 227.

de la belleza, con lo que participamos del banquete de lo bello por el camino del amor. Si ese sentimiento hacia la sabiduría nos transforma en filósofos, entonces, el amor por la belleza ¿en qué nos convierte?, en filoscalos, pues el adjetivo *kalos* en griego antiguo significa lo bello.[22]

Recordando que en la sabiduría griega integrada e integradora frente a lo apolíneo o bellamente ordenado –con la *catarsis* teatral como medicina social de purgación de las emociones y pasiones–, desde el control del pensamiento dialécticamente conforme con la percepción filosófica de Heráclito de Éfeso, encuentra su contrario que es la belleza libremente desordenada, así el mundo griego en su esplendor tiene las dos caras de los humano: la armonía basada en el orden y aquella que se manifiesta complementariamente en el desorden que se libera de las normas y la razón, permite que sentimientos, instintos y emociones se manifiesten. De este modo, frente a las fiestas formales y ceremonias solemnes, se presentarán las bacanales sin límites ni censuras. ¿Y en esto no existe la contradicción?, efectivamente nos respondería Heráclito, todo es contradictorio en el mundo, día y noche, *eros* y *tanatos*, belleza y fealdad, orden y desorden, tranquilidad y zozobra, naturalidad y disfraz, armonía y entropía, luz y sombra. Siguiendo con la lógica anterior, hoy afirmamos que la rutina mata al amor y, que por el contrario, los detalles gratos sorprendentes lo alientan.

Desde la escultura van a brillar Fidias, Mirón, Cresilas y, especialmente, Policleto de Sicione (480-420 a.C.), quien aparte de escribir una carta o canon sobre el arte –en la cual rompe con lo pitagórico con un criterio orgánico, dinámico, en perspectiva y posiciones del cuerpo humano– realizó las esculturas el Doríforo, Diadumeno (el que se coloca la diadema del triunfo) y otro llamado El Canon, del cual Plinio el Viejo en su *Historia natural* en el siglo I de nuestra era afirmó: "hizo la figura que los artistas llaman el Canon y a la que acuden los artistas en busca de reglas del arte. Y se considera el único hombre que ha encarnado en una obra de arte el arte mismo".[23]

Quien profundizará en el aspecto contradictorio del arte y la belleza griega dionisíaca será Friedrich Wilhelm Nietzsche en su obra de 1872 *El origen de la tragedia*. Apolo que todo lo medita, lo calcula racional y responsablemente, congruentemente por lo mismo es dominado por leyes, luchará eternamente dentro de lo humano y lo social con Dionisos, quien libre e irresponsablemente es el gran quebrantador de todas las reglas, la belleza del orden y la del desorden, el cosmos previsible y el caos imprevisible, la libertad dentro del orden y la libertad en el desorden, ¿qué es lo que domina hoy en el mundo? ¿Usted lo sabe? Yo tengo enorme dudas en diversos campos y debo reconocerlo honestamente. Soy viejo y desde que nací las crisis económicas siempre han estado presentes en mi vida. ¿A usted le ha ocurrido algo diferente?

Para Aristóteles, hijo del médico Nicómano y de Efestiada, llamado el *Estagirita* por su lugar de nacimiento (384-322 a.C.), el arte es imitación o *mimesis* de la naturaleza, ya no de las ideas perfectas, como lo afirmó su maestro Platón, así la forma materialista basada en la *mimesis* es lo que permite al ser humano crear el arte.[24] Según Ingemar Düring "de Platón tomó el exclusivamente el término, pero le dio un sentido nuevo".[25] Efectivamente ahora será el ser humano creador del arte tomando como modelo personas, mar, atardeceres, pájaros, estos son seres reales que por la pintura o escultura se reproducen con materiales seleccionados y pertinentes.

Dos mil años después, por diferencia, el filósofo francés Hipólito Adolfo Taine (1828-1893) sostendrá contrariamente que las obras de arte "tiene como fin manifestar algún carácter esencial o destacado y, por consiguiente, alguna idea importante expresándola de una manera más clara y completa que lo hacen los objetos reales".[26] Con esto el arte no imita a la naturaleza, sino que se produce ya una aportación del autor que provoca un mayor conocimiento de la realidad.

---

22 Bayer, Raymond, *Historia de la estética*, FCE, México, 2000, p. 22.

23 Eco, Humberto, *Opus cit*., p. 75.

24 Aristóteles, *Arte poética*, Porrúa, México, 2007, p. 19. Afirma que imitar es connatural al hombre desde niño y que esto complace a todos, luego tenemos las dos cualidades innatas: imitación y placer.

25 Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1990, p. 264.

26 Taine, Hipólito, *Filosofía del arte*, Porrúa, México, 1994, p. 22.

Aristóteles respetará las ideas estéticas de Pitágoras, empezando por comprender la esencia primera (la *natura rei* de los latinos) de los entes, incorporándole al conocimiento lo material y causal y, en la *Poética* o *Arte poética* retomó los principios pitagóricos de orden y proporción como elementos de la belleza; en su *Arte retórica* hermana a ésta con la dialéctica, señala la belleza del bien hablar con base en la claridad de la dicción, lo certero del vocabulario y del empleo de la metáforas afortunadas: "la metáforas, pues, habrán que sacarlas de cosas hermosas o bien del sonido, o por la fuerza expresiva, o según la vista o cualquier sentido",[27] también nos previenen del estilo ampuloso, fatuo, de la carencia de ritmo. Pero en relación con su maestro Platón sí existirá una gran diferencia, "el alumno de Sócrates expulsa a los artistas de su República", mientras que Aristóteles ve en la reflexión de las artes "una de las concepciones más prudentes de la filosofía".[28]

De regreso al viejo continente: Roma, epicúreos, estoicos y neoplatonismo. Con la estética romana debemos señalar a Horacio con su obra *Arte Poética*, y su máxima *carpe diem* o "goza cada instante de cada día"; Lucrecio con su *De rerum natura*; Plutarco con sus *Vidas paralelas*,[29] en donde señala desde el carácter de cada personaje el ser interno de acuerdo con la literatura; Cicerón, Vitruvio con su tratado primero *De la arquitectura* y su estudio de las proporciones del cuerpo humano, que serviría para futuros dibujos y pinturas; el llamado Longino o Pseudo-Longino con su obra *Sobre lo sublime*, con lo que se incorporará la grandeza inconmensurable de lo sublime a la estética, tema que desarrollarán en el siglo XVIII los filósofos alemanes J.C.F. Schiller en sus escritos sobre estética y G.E. Lessing con su libro *Laocoonte*.

El helenismo, término acuñado por historiador alemán Droyssen en el siglo XIX,[30] es aquel periodo que va desde la muerte de Alejandro el Magno –fallecido a los 32 años en la primavera de 324 a.C. según algunos por envenenamiento o malaria–[31] al principio de la era de dominio del cristianismo. Aquí se desarrollarán varias corrientes del pensamiento, como las que hemos mencionado al principio de este epígrafe. Tres conceptos dominarán el pensamiento helenístico: "*cosmos*, como el concepto más general de todo universo ordenado; *logos*, como la razón que todo lo domina, el fenómeno originario del mundo y, eros, como la entrega a lo bello, puesto a su vez en estrecha relación con el bien moral".[32]

Las interpretaciones sobre el epicureísmo cambian de acuerdo con cada autor. Para Beardsley "los epicúreos tuvieron en poca estima la música y los placeres".[33] De acuerdo con R. Bayer, para Epicuro (341-270 a.C.) es la moral la que le interesa, "el bien es placer y el mal dolor".[34] Los epicúreos se interesaron en la poesía, considerando el placer como tranquilidad del espíritu.

Para los estoicos es el valor sereno el que nos debe orientar en nuestras acciones y la moral el lugar más importante, el dominio de nuestras pasiones nos conduce a la felicidad gracias al dominio interior de cada de nosotros. La analogía estoica es de influencia pitagórica así la belleza es aquella que guarda íntima relación del objeto artístico con la naturaleza. Tienen el mérito de haber observado la importancia de la lógica y la semántica. Según Störing fue Zenón de Citio (340-260 a.C.), ciudad de la isla de Chipre, quien fundó esta doctrina, que tuvo a brillantes representantes como el filósofo romano-cordobés Lucio Anneo Séneca (nació en el año 4 a.C.), autor entre otras frases "Ustedes son esclavos, no, nosotros somos hombres",[35] quien se suicidó por órdenes de su ex discípulo el emperador Nerón en el año de 60 o 65 d.C., a pesar de las promesas del tirano que "le juró por todos los dioses que prefería morir a hacerle daño",[36] alegrándose el filósofo desde la estética de que ya no tendría que escuchar los pésimos poemas

27 Aristóteles, *Arte retórica*, Porrúa, México, 2007, p. 201.

28 Bayer, R. *Opus cit*., p. 60.

29 Plutarco, *Vidas paralelas*, Porrúa, México, 2004.

30 Störing, Hans Joachim, *Historia universal de la filosofía*, Tecnos, Madrid, 2004, p. 224.

31 Vidal, César, *Cambiaron la historia,* Planeta, México, 2009, p. 38.

32 Störing, H., *Opus cit*., p. 225.

33 Beardsley, Monroe C., *Estética. Historia y fundamentos*, Cátedra, Madrid, 1997, p. 33.

34 *Opus cit*., p. 61.

35 Alexy, Robert, *Tres escritos sobre los derechos fundamentales y la teoría de los principios*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2009, p. 31. Lo tomó Alexy de *Epístolas morales* para Lucio de Séneca.

36 Suetonio, *Los doce césares*, Porrúa, México, 1997, p. 140.

del emperador.[37] Cicerón (106-43 a.C.) también siguió a esta corriente, el gran tribuno, pensador, literato, tal vez el que "llevó al estilo latino a su máximo esplendor",[38] filósofo y militar, considerado por varios como el más grande abogado que haya existido,[39] igualmente con sus palabras y actos fue estoico.[40] Los llamados grandes emperadores estoicos romano-hispánicos Marco Ulpio Trajano, jefe de la legión hispánica VII, después fue su sobrino Adriano, guerrero y filósofo casado con una gaditana, el tercero sería Marco Aurelio,[41] nacido en Ucubi-Espejo, ciudad de la Bética, filósofo y guerrero que comandó también a la célebre legión VII.[42] Virgilio, Horacio, Propercio y Ovidio descollarán en la literatura.

El pensamiento de los neoplatónicos, con su fundador Sakkas de Alejandría (175-242 d.C.), fue desarrollado por el alumno de aquel Plotino (205-270) –quien influiría en la conversión de San Agustín por medio de la lectura de *Sobre la belleza*, en donde aquel afirmó que "la belleza del universo canta la grandeza de Dios"–. Este escribiría *De música* (391), cuya base de su teoría estética son los conceptos de unidad, número, igualdad, proporción y orden.[43]

Su obra fue recopilada por su discípulo Porfirio con el nombre de *Las enéadas*, de donde destaca como uno de sus alumnos Boecio (480-525 d.C.), llamado "el último de los romanos y el primer escolástico".

Afirma que "la belleza interna es duradera, mientras que la externa es efímera como flores de primavera", reflexiona con criterio pitagórico basado en los números, considerando al número cuatro como especial, porque son cuatro los elementos, las estaciones. Con su famoso libro escrito en la cárcel –sentenciado a morir– *De las consolaciones de la filosofía*, sostuvo una lucha entre la obra de Platón y el naciente cristianismo, buscando una unión directa con lo divino, a lo que se oponía la doctrina cristiana, pues era la *Biblia* por medio de los sacerdotes la que nos permitía la relación con Dios.

Es San Agustín (354-430) quien, aparte de ofrecernos sus *Confesiones*, en *La ciudad de Dios* en lo bello engloba lo bueno, lo útil y lo sano.

La escolástica

Con una visión teológica se desarrollará esta corriente que sirve para acercarse a Dios y a la religión católica. Empieza en el siglo IX con filósofos como San Abelardo, Averroes, San Alberto Magno, Duns Escoto, con el antecedente de San Agustín. Va a ser Santo Tomás de Aquino (1225-1274) quien logre integrar el pensamiento griego, que era politeocrático, en su *Suma Teológica* y el tratado especializado de él o de su maestro San Alberto Magno *De pulcro et de bono*,[44] en donde es fundamental la relación de lo bello con el bien, y donde establece que el arte es una virtud dada por Dios. El monasterio de Monte Casino, fundado por San Benito de Nursia en el año de 529, fue un gran antecedente de lo que vendría después. Hugo de San Víctor (1096-1141) en su obra *Didascalicon* distingue tres grupos de creaciones: la de Dios, la de la naturaleza y la del artífice, "La obra de arte tiene como base a la naturaleza, y esta última a la creación divina", cuerpo y alma muestran la belleza de la perfección divina.[45] Los escolásticos dividieron a las artes agrupadas en el *trívium* que contiene a la dialéctica, lógica y gramática y, el *quadrivium*, con artes poéticas y prácticas: aritmética, geometría, música y astronomía.

37 Séneca, *Epigramas*, UNAM-BSGERM, México, 2001, p. 41.

38 Störing, Hans Joachim, *Opus cit.*, p. 235.

39 Caldwell, Taylor, *La Columna de Hierro*, Grijalbo, México, 2003, pp. 9-14. Esta brillante novela histórica une el arte de la literatura con el más exhaustivo trabajo de investigación en fuentes originales en la Biblioteca Vaticana y en diversos lugares de Grecia y Roma. Se escribió desde la reflexión en su casa de los Estados Unidos con el apoyo de sus estudios de la Universidad de Búfalo. Se empezó a investigar por ella y su esposo en 1947 y, se publicó en inglés en 1965, con la traducción al español de Enrique de Obregón en 1967.

40 Plutarco, *Vidas paralelas*, Porrúa, México, 2003, pp. 319, 332.

41 Aurelio, Marco, *Soliloquios*, Porrúa, México, 1998, p. 121.

42 De la Cierva, Ricardo, *Historia total de España. Del hombre de Altamira al Rey Juan Carlos*, Fénix, Madrid, 2001, p. 106,

43 Beardsley, *Opus cit.*, p. 38.

44 Bayer, Raymond, *Opus cit.*, p. 88.

45 Eco, Umberto, *Ibídem*, p. 79.

Nuestra posición

Partiendo del postulado aristotélico práctico de que el ser humano naturalmente tiende hacia el conocimiento y hacia la belleza, por nuestra parte consideramos que el derecho es arte cuando cumple con las cualidades estéticas de proporción, armonía y esplendor. La primera la contemplamos desde la aristotélica justicia distributiva, que es aquella que atiende a la manera conforme a la cual se reparten los bienes, riquezas y oportunidades de una nación; la segunda es la que permite la paz social, gracias a una cultura de respeto al derecho de los demás y del propio; y la última la empleamos como reconocimiento de que brilla el derecho, cuando se cumple de la mejor manera en su búsqueda eterna de la justicia.

Para llegar a esta conclusión nos hemos apoyado principalmente en los estudios y reflexiones estéticas antes desarrolladas. Debemos reconocer que ellos nos llevaron de la mano facilitándonos la labor, lo que agradecemos, junto con las obras de Francisco Larroyo,[46] Umberto Eco y J.F. Rafols.

Empezamos por el pensamiento de Pitágoras, quien sostuvo que el cosmos se puede comprender y explicar por medio de los números y que el arte debe guardar proporción y armonía –estos valores dominarán a la estética griega por siglos–, que la belleza máxima se expresa a través de las formas geométricas.

En la misma línea de pensamiento concuerda la afirmación de Sócrates, cuando desde el idealismo considera en *El Banquete* o *Simposio* que una vida contemplando a la belleza es una vida que vale la pena ser vivida; de igual modo la sentencia de Aristóteles, quien en el capítulo quinto de su *Arte Poética* sostiene que el arte tiene reglas,[47] mismas que retoma de Pitágoras señalando que son proporción y armonía.

Kant (1724-1804), en sus obras *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, Crítica de la razón pura* y *Crítica del juicio* sostiene que la estética es lo universal sin concepto, lo que significa que por atender al sentimiento no puede ser ciencia, pues no interviene aquí la razón ni el concepto. Así, la afirmación "a cualquiera una obra artística" basta para convertirse ante todo el mundo como una máxima universal, ante la cual no tiene valor otra que lo niegue, en consecuencia lógica en el arte brilla la libertad máxima ligada a nuestros sentimientos.

En 1881 publica su *Crítica de la razón pura*, en donde aborda a la estética,[48] con el precedente de que después de terminar en junio de 1787 su *Crítica de la razón práctica*, en donde estudia entre otras ciencias, al derecho, le comunica a Schütz que trabaja en lo que será publicada en el año de 1790 como *Crítica del juicio*, que culmina sus reflexiones sobre el arte,[49] mismas que empezó en 1864 con *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*.

Con este párrafo podemos darnos cuenta de que el racionalismo cartesiano no logró opacar la clara reflexión sobre el arte en Kant y que invirtió un cuarto de siglo al respecto. Así, Ernst Cassirer, neokantiano editor de sus obras completas, afirma respecto de la década que va de los sesenta a los setenta años de su vida "las obras de esta época de la vida de Kant revelan la fuerza creadora de la juventud, unida a la madurez y a la perfección de la vejez".[50] Por su parte, Schiller representa la armonía universal por el camino de la libertad y la tolerancia.

Francisco Larroyo sostiene que el arte existe desde que el hombre es hombre,[51] sin embargo debemos matizar esta afirmación pues es un producto cultural de la humanidad que ha pasado por

46 Larroyo Francisco, *Sistema de la estética*, Porrúa, México, 1979, p. 25. Afirma que la estética es el estudio de los problemas relativos al arte y la belleza, mientras que ésta atiende al conocimiento sensible, la lógica es la ciencia del conocimiento abstracto. Disentimos, pues consideramos que la lógica no es ciencia sino disciplina, por no tener objeto propio de estudio.

47 Aristóteles, *Arte poética. Arte retórica*, Porrúa, México, 2007, p. 67.

48 Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura,* Porrúa, México, 2003, p. 66. Sostiene que al arte se llega por la intuición de lo sensible.

49 Kant, Emmanuel, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime,* Porrúa, México, 2003, p. 164. Ambos sentimientos están relacionados con la emoción no con la razón. En el mismo tomo está *Crítica del juicio*, sostiene que el juicio del gusto no pasa por los conceptos, p. 326.

50 Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1993, p. 318.

51 Larroyo, Francisco, *Opus cit.*, p. 19.

diversas épocas, sin que estemos de acuerdo con su afirmación de que "la estética es una de las ciencias fundamentales de la filosofía".

Concordamos con Kant en su criterio de que el arte es lo universal sin concepto, por lo que no puede ser en consecuencia lógica ciencia, pues está ligada al sentimiento y no a la razón, en consecuencia no puede ser construcción teorética, pues cada una de ellas se construye con conceptos, producto lógico socrático que atrapa la esencia de los seres, entes o procesos por medio de la razón, lo que difiere con el arte al conectar el objeto bello o estético con el sentimiento, emoción o instinto, mas no con el razonamiento.

Aparte de la antigua posición de que el arte imita a la naturaleza nos encontramos con la reciente de que lo estético es realización humana,[52] así Arturo Chavolla de la Universidad de Guadalajara lo expresa en una ponencia[53] que invita al a reflexión.

Existe además hoy una razón que impulsa al arte como parte de la cultura, pues con tantos ejércitos armados con proyectiles nucleares y centrales productoras de electricidad a partir de la fisión del átomo, conforme con Sigmund Freud "las actitudes psíquicas que nos han sido impuestas por el proceso de la cultura son negadas por la guerra en la más violenta forma y por eso nos alzamos contra la guerra (…) y pareciera que el rebajamiento estético implícito en la guerra contribuye a nuestra rebelión contra ella en grado no menor que sus crueldades".[54]

Por nuestra parte, concluimos que la literatura es técnica como se muestra en los procesos editoriales; es tecnociencia,[55] pues hoy aplica la cibernética desde la elaboración de los primeros borradores por parte del escritor hasta su producción y la creación virtual del libro electrónico de las tabletas cibernéticas y, es arte, porque cumple con las condiciones que, desde el inicio de los pitagóricos y posteriormente los demás filósofos –Baumgarten, Lessing, Kant, Hegel, Schiller, Taine– establecieron: proporción, armonía y esplendor.

Además, el conocimiento estético nos ayuda en el desarrollo pleno como seres humanos, aparte de satisfacción estética nos permite llegar al conocimiento por la vía del no-concepto, ejercitando nuestras emociones, sentimientos e instintos, desafortunadamente el ejercicio estético ha sido poco desarrollado teniendo en la televisión o en el cine un medio formidable como es "el séptimo arte" que se desaprovecha con producciones vulgares o vacuas, o en una feria de vanidades en las que la diferencia entre triunfadores y perdedores es la marca del automóvil o ropa que utilizan.

Ante los grandes riesgos mundiales de las guerras atómicas y la contaminación del planeta nos preguntamos si podremos utilizarlas para salvar a la naturaleza y a nosotros mismos, como ya desde la literatura lo pudieron anticipar autores que escribieron obras como *Frankenstein*, *Fahrenheit 451*, *Un mundo feliz*, *¿Sueñan los androides con ovejas mecánicas?* –adaptada al cine con el título de *Blade Runner* bajo la dirección genial de Ridley Scott–, y tantos otros que elevaron su voz previniéndonos, como lo hizo Martin Heidegger en 1927 de la amenaza[56] para el ser humano (*Dasein*) por la técnica.

---

52 Marchán Fiz, Simón, *La estética en la cultura moderna,* Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 248.

53 Chavolla, Arturo, *Opus cit.*, p. 33. Reflexiona sobre los intentos de hacer de la filosofía del arte una ciencia a partir del siglo XVIII a nuestros días. En una ruta que va del Romanticismo vs. Ilustración, Idealismo vs. Racionalismo, la estética como ciencia vs. arte sin reglas y, a pesar del esfuerzo intelectual "nos encontramos como al principio", p. 48.

54 Freud, Sigmund, "El porqué de la guerra", en *Obras completas*, tomo III, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 3215. Desde el marxismo se afirma que la política influye determinante mente en el arte, Stefan Morawski, *Fundamento de estética,* Península, Barcelona, 1977, p. 431.

55 Echeverría, Javier, *La revolución tecnocientífica*, FCE, Madrid, 2003, p. 59. Afirma que "la informática es el formalismo de la tecnociencia", señalando que ésta "se caracteriza porque las acciones científicas devienen en acciones tecnológicas", por nuestra parte comprendemos que hoy es la tecnología con su razón instrumental de lucro, poder militar e industrial la que dirige a la ciencia.

56 Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 237.

La crisi del pensiero contemporaneo e il ritorno della dialettica storica

Ernesto Paolozzi[1]

Se dessimo un rapido sguardo dalla fine del Novecento a ciò che è accaduto alla filosofia e, come in una cascata, alle scienze umane, alle dottrine politiche ed economiche, ci renderemmo conto che la storia recente ci ha lentamente condotto verso una sorta di bancarotta del pensiero. Cadute le grandi narrazioni filosofiche di origine ottocentesca, il neopositivismo e il pensiero postmoderno hanno occupato la scena nell'ultimo ventennio. La filosofia sembra essersi tornata a rinchiudere nelle accademie incapace di dialogare con la società, in altri casi si è ridotta a spettacolo fra gli spettacoli nei tanti festival popolari organizzati a scopo economico o propagandistico.

Proprio nel momento in cui in tutto il mondo rinasce invece un forte bisogno di filosofia, un'esigenza profonda di ritornare a interrogarsi su quale sia il senso della vita, lo scopo ultimo del mondo o, sul terreno della dimensione esistenziale, sui destini dell'umanità. In un momento in cui l'etica e la politica avendo perso identità cercano nuovi e spesso pericolosi punti di riferimento.

Da un lato dunque una filosofia sempre più professorale, dall'altro una filosofia banalizzata, sostitutiva di quelle scienze umane, anch'esse in crisi e a loro volta sostitutive delle religioni intese come strumento d'interpretazione dei fini ultimi della vita. Da un lato una crisi di anemia, dall'altro un'inaspettata vitalità che si perde nei mille rivoli di una società dello spettacolo, inquieta e smarrita, che non sa più distinguere fra studiosi autentici e imbonitori.

Anche i negatori della filosofia sono filosofi. Lo scetticismo e il prassismo utilitarista sono momenti della filosofia, sono visioni del mondo che hanno una immediata, talvolta tragica, ricaduta sulla realtà e la storia, fin negli aspetti più semplici e banali della vita. Lo scettico nega la verità e, con essa, la moralità: nell'orizzonte dello scetticismo tutto è lecito, tutto è possibile, tutto è giustificabile. Lo stesso discorso vale per gli apostoli della concretezza e della praticità come valore assoluto, i quali dovrebbero ammettere, ad esempio, che si potrebbe rivelare pratico eliminare vecchi e poveri per risolvere alcuni problemi economici di una società in crisi. E poi sarebbe veramente pratico?

Per mio conto vorrei cercare di mostrare che una via percorribile è quella di un ritorno al pensiero dialettico o critico dialettico. Ad uno storicismo in grado di comprendere la complessità , ad una filosofia che riconosce, innanzitutto, il diverso da sé, ossia l'autonomia della prassi come garanzia della libertà, del pensiero come dell'azione. Un ritorno, naturalmente che è un andare avanti giacché nessuno vorrà riproporre la dialettica hegeliana o le tante riforme di essa compiute nei due secoli successivi come un feticcio da adorare.

La filosofia non ha un gran futuro se non riuscirà a superare la polarizzazione fra spiritualisti e scientisti, per usare una vecchia terminologia. Non ci si può rifugiare nell'assoluto irrazionalismo correndo il grave rischio, sul piano politico, di affidarsi a più o meno insidiosi uomini della provvidenza oppure, sull'altro versante, di adorare una presunta oggettività della realtà, delle scienze, imprigionandosi, di fatto, in un mondo privo di creatività, originalità, in ultima istanza, di libertà.

1 Scacco matto alla ragione?

La persistente, duratura contrapposizione fra irrazionalismi di vario tipo e scientifismi di varia natura hanno come avvolto il nostro pensiero nell'immobilità: come se non si potesse uscire da insanabili contraddizioni o antinomie nelle quali ci si imbatte nella vita quotidiana come in quella del pensiero. La cattiva fama del pensiero storicistico e dialettico, confusi con cattive o interessate interpretazioni di Vico, Hegel, Marx e Croce ha contribuito a far perdere ogni speranza nel valore del pensiero critico e, con esso nella capacità dell'etica e della politica di orientare la nostra vita sociale .

1 Università Suor Orsola Benincasa, Italia. E-mail: ernesto.paolozzi@gmail.com

L'abbandono del pensiero critico-dialettico e della sua dimensione naturale, la storicità ci ha condotto nella prospettiva che fu definita postmoderna: all'idea che ogni pensiero filosofico o scientifico sia sempre, in sostanza, un' interpretazione soggettiva, dunque un'interpretazione soggettiva della realtà giacchè non vi è altra possibilità interpretativa (ermeneutica) che non sia soggettiva. L'ermeneutica ha svolto un ruolo fondamentale nel contribuire a liberarci dalle visioni totalitarie del pensiero come della politica nelle quali si era caduti con l'irrigidirsi dei grandi sistemi filosofici dell'Ottocento. Ma svolta questa utile funzione il pensiero ermeneutico che pure affonda le sue radici nello storicismo si è capovolto in una sorta di relativismo scettico che sul terreno morale ci ha condotto ad un'assoluta relativizzazione dei valori, all'indifferentismo etico politico se non al cinismo sociale più banale e ingeneroso. Come se si fosse spezzato di netto il rapporto fra particolare e universale, fra individuo e comunità. Il nesso dialettico è andato perduto e si sono riproposte tutte le contraddizione e le antinomie (per abusare del linguaggio kantiano) nelle quali il pensiero si era imbattuto nel corso dei secoli.

Potremmo annotare in una sorta di diario intimo della nostra coscienza lacerata le infinite polarità, le tante opposizioni irrisolte, che sembrano ibernare la mente, congelare il flusso dei sentimenti.

Come possono convivere l'universale e il particolare? Quale rapporto si può instaurare fra il tutto e le parti, fra il finito e l'infinito, fra il limite e l'illimitato? E tornano come in un incubo filosofico le antiche domande sul rapporto fra essere e non essere, fra stabile e divenire, fra unità e molteplice, identico e diverso, semplice e complesso. Pensare un temine delle opposizioni sembra escludere la possibilità di pensare l'altro. E, se non si riesce a determinare una priorità, una supremazia dell'assoluto o del relativo ci si tormenta in altre più concrete o apparentemente concrete esigenze della nostra vita psicologica e politica. Le ragioni sentimentali del soggetto si possono perdere nella relazione con le oggettività nelle quali si imbatte, dalle relazioni sentimentali con gli altri al rapporto con le comunità più vicine, più prossime come la famiglia o il mondo del lavoro? Chi merita più rispetto lo Stato o l'individuo? La storia è conservazione o progresso?

E così ci chiediamo se viene prima il pensiero o l'azione, la ragione o la fantasia: vedremo come proprio su questo terreno si può ritrovare la radice di una possibile soluzione perché il rapporto pensiero e azione è spiegabile solo sul terreno della realtà storica. Solo nella storia si sciolgono le contraddizioni irrisolvibili nelle quali ci siamo imbattuti una volta che lo smarrimento del pensiero dialettico ha sancito lo scacco matto alla ragione.

II Storicità della scienza

Dalla fine dell'Ottocento (ma già dall'Illuminismo) vi è come un alternarsi di periodi nei quali la scienza sembra essere la soluzione di tutti i mali ad altri nei quali appare come la produttrice se non di tutti di quasi tutti i mali. Una perdurante concezione dualistica ci conduce ancora oggi a schierarci contro o a favore delle scienze, in verità contro o a favore della mentalità scientifica. Nel pensiero popolare la ricerca scientifica appare fondata sulla razionalità, sull'esperienza: sull'esattezza e sulla certezza. Ragione e fatti coincidono. La verità assume la forma della logicità formale, dell'assoluta universalità, della incontestabile oggettività. Una verità LINEARE , riduzionista e meccanica, deterministica. Il metodo della scienza, si sostiene di tanto in tanto nel percorso travagliato della storia, dovrebbe diventare il metodo per eccellenza in grado di sostituire le malcerte e zoppicanti scienze umane, filosofia, storia , sociologia, psicologia, critica estetica. E, già che ci siamo perché non estenderlo anche all'etica e alla politica in modo da avere Stati e comunità governate con assoluta oggettività. Uno Stato retto non più da filosofi ma da scienziati, tecnici. Una stato totalitario, di un totalitarismo mite nella forma, non immediatamente violento ma intollerante per sua stessa natura. Chi potrebbe, infatti, opporsi all'oggettiva verità delle scienze, alla neutrale tecnica? Solo un pazzo o un immorale.

Sul fronte opposto si sono levate critiche le più svariate e sono state pronunciate le più severe condanne. La scienza e la tecnica deprimono la fantasia, inaridiscono l'animo, ci allontanano irrimediabilmente dal vero essere, spengono l'istinto : vale di più un verso di un poeta che una complessa teoria scientifica. La tecnica figlia della scienza anzicchè salvare l'umanità distruggerà il mondo, ci condurrà al disastro ecologico.

Posizioni unilaterali, irrimediabilmente opposte, inconciliabili se poste di fronte all'alternativa : scegliere l'una o l'altra, la verità scientifica o la verità estetico-ermeneutica. Razionale e irrazionale si fronteggiano e si elidono a vicenda.

Ma la storia del pensiero scientifico, i progressi compiuti dalla filosofia, testimoniano del superamento del pernicioso dualismo che domina le istituzioni culturali, pervade l'industria culturale, si costituisce come mentalità diffusa. La filosofia, invece, riconosce la funzione delle scienze e gli scienziati più consapevolii comprendono l'importanza del pensiero critico, dell'evoluzione storica della verità. La ricerca scientifica come quella storica in senso ampio sono complesse , prevedono il momento intuitivo come quello astratto : la necessità dialettica dell'ineliminabile rapporto fra momento propriamente conoscitivo che ha origine estetica e storica e quello pratico utilitario che sedimenta e tramanda il sapere.

Hegel, come è noto, distingueva fra intelletto astratto e ragione concreta, conferendo a quest'ultima un primato che non le spetta. Non le spetta perché intelletto e ragione, per rimanere nel linguaggio hegeliano, hanno pari dignità: una filosofia realmente dialettica, complessa, storica comprende la necessità sia del pensiero lineare o riduzionista sia di quello critico-storico. Della scienza e della filosofia nella loro unità distinzione come avrebbe detto Benedetto Croce.

Quella fra intelletto e ragione è una falsa opposizione se si irrigidisce in una distinzione puramente astratta. Diventa produttiva, dialettica se si pensa nella storia. Forse il più grande progresso compiuto nel pensiero critico nel Novecento accanto alla riscoperta della storia è quello compiuto dall'epistemologia, dall'empiriocriticismo di inizio secolo, attraverso la grande stagione della riscoperta della soggettività e dell'imprevedibilità da parte degli scienziati degli anni Trenta (basti ricordare Heisenberg) alla rivalutazione totale della storicità e della creatività compiuta da quei pensatori, filosofi, sociologi che potremmo definire della complessità. Da Prigogine a Morin a Maturana e Varela.

Sulla via di una conciliazione fra epistemologia ed ermeneutica si potrà sviluppare un rinnovato storicismo che non sia tributario esclusivamente dei grandi sistemi filosofici dell'Ottocento, quelle filosofie della storia, il cui irrigidimento ha gettato cattiva fama sullo storicismo. Essendo diventate, spesso, quelle grandiose narrazioni involontarie alleate dei totalitarismi che hanno funestato il nostro recente passato.

III La dialettica e l'eticopolitico

Sul terreno eticopolitico lo smarrimento del pensiero critico, il persistere di una mentalità dualistica , congiura a creare danni talvolta irreparabili. La ritornante polemica fra neoilluminismo e irrazionalismo, fra l'idea che i valori, i diritti siano eterni e universali e la concezione opposta per la quale la realtà è solo racconto e, dunque, morale e diritti invenzioni soggettive sottoposte all'arbitrio, alla valutazione soggettiva che conduce alla meritata vittoria del più persuasivo o del più forte, ci colloca di fronte a due modelli di società per tanti aspetti illiberali e ingiuste. Tecnocrazia e totalitarismo si fronteggiano come risposte molto diverse, naturalmente, ma entrambe perniciose. L'idea che alcuni diritti siano universali ed eterni, concezione di per sé nobile e spesso anche politicamente utile, nasconde l'insidia contenuta in tutte le idee astratte che non tengono conta della storicità dei valori, della necessità di adattarli, dunque in qualche modo modificarli e arricchirli, alle reali esigenze dei cittadini, dei popoli. Si creano così i miti dei governi tecnici, del dominio delle leggi economiche intese come ineluttabili, dei custodi di quei principi che hanno mano libera nel governare i diversamente pensanti, gli oppositori.

Sul l'altro fronte il relativismo dei valori morali e la scepsi filosofica (la quale pure ha svolto storicamente una funzione critica essenziale), si tramutano nel contrario come mostra un'ampia letteratura sin dai tempi di Platone. La nostra stessa esperienza ci mostra come lo scetticismo conduce alla richiesta di risposte assolute, di rassicurazioni forti :sul piano politico a governi autoritari se non totalitari.

Lo storicismo si presenta, al contrario, come consapevole del rapporto dinamico fra valori e storia. In questo senso sul terreno pratico è sempre riformista e gradualista. Ma non si può far coincidere

esclusivamente con il moderatismo politico o, peggio con il giustificazionismo. Il giudizio storico comprende ma non giustifica. La storia è pensiero e azione, comprendente e insieme intransigente. L'opposizione riformismo rivoluzione è, in fondo una falso problema dal punto di vista teorico. Ha senso solo in uno specifico momento storico nel quale ci si trova a scegliere fra riforme e rivoluzioni. La dialettica non si acquieta né nel riformismo né nel rivoluzionarismo. E' il fondamento del divenire storico, è la vita stessa nella sua articolazione originaria e sempre originale per cui, per parafrasare il Vangelo c'è un tempo per le riforme ed una per la rivoluzione.

La filosofia non può e non deve ricercare la ricetta perfetta del buon governo e dei mezzi migliori per raggiungerlo. Spetta all'uomo politico inteso in senso lato giudicare di volta in volta nelle condizioni reali nelle quali si trova. Riformismo, gradualismo, rivoluzione sono determinazioni empiriche, constatazioni storiche soggette al mutevole giudizio dell'umanità.

In forza dello stesso ragionamento il rapporto fra Stato e individuo , come quello fra universale e particolare, ha valore teoretico nel senso che non si può pensare l'uno senza l'altro, ma sarebbe impossibile determinare una volta e per tutte quali sono i limiti da conferire all'uno o all'altro. Spetta, ancora una volta al concreto giudizio storico determinare la natura e i limiti del rapporto Stato individuo nel movimento della storia.

Giudizio storico che pur se mutevole è vero nella sua storicità. Se ben si riflette è questa l'unica condizione perché ci sia la possibilità di assumersi la responsabilità etica e politica del giudizio e della conseguente azione. Se sapessimo a priori quali sono i limiti da imporre allo Stato (o ad una comunità) o quelli da imporre agli individui, se sapessimo secondo una legge astratta dell'intelletto se è preferibile un atto rivoluzionario o un provvedimento riformista, non ci sarebbe bisogno di giudicare, di interrogarsi, di dibattere, di tormentarsi nella scelta. Non vi sarebbe libertà nel giudizio e, dunque, nemmeno responsabilità morale.

Il determinismo e il riduzionismo insiti in alcune filosofie politiche liberali di origine analitica sono alla base del fallimento di un certa versione del neoliberalismo contemporaneo. Solo una nuova consapevolezza della dimensione storica e dialettica della libertà può rinvigorire l'eterna, questa si eterna, lotta per la libertà.

IV Dialettica, verità, storia

Nella vita del pensiero come in quello della prassi l'universale e il particolare, la soggettività e l'oggettività vivono solo se considerati nella loro necessaria unità distinzione. La stessa differenza fra teoria e prassi, fra pensiero e azione è pensabile solo in quel nesso fondamentale costituito dalla differenza (se non ci fosse differenza non ci sarebbe il problema) la quale è anche opposizione: ma rimarrebbe tale se si pensasse in modo unilaterale e separata.

In questo senso il movimento dialettico, il processo dialettico motiva il giudizio, è ciò che mette in moto il pensiero. Il giudizio è a sua volta un movimento del pensiero, meglio è il pensiero in movimento e si compone esso stesso di termini che sembrano essere in opposizione: l'universale (il predicato) e il particolare (il soggetto): " questo sasso è un fermacarte". Ora il giudizio non può che avvenire nella storia e sulla storia, nel percorso della vita, in poche parole.

Lo storicismo moderno attualizza lo storicismo classico in certo senso capovolgendolo. È nel presente che si costruisce la storia, la verità. "Questo sasso è un fermacarte" abbiamo detto. Ma in un altro momento può diventare un oggetto di difesa, una pietra da usare in condizioni diverse: "Questo sasso è un oggetto contundente". La verità che si costituisce attorno al minerale si costruisce, dunque, nella storia e solo fuori di essa può apparire come una verità contraddittoria: "il sasso è un fermacarte o un oggetto contundente?" Se si pensa a domande drammatiche che l'uomo si pone circa la sua condizione ed esistenza, o ci si interroga sulle complesse ragioni della vita politica o giuridica, sul valore di opere d'arte o delle scienze, allora l'esigenza di poter afferrare una verità assoluta, eternamente valida ci conduce fuori della storia e, inavvertitamente fuori da quella verità che così affannosamente cerchiamo. Ma la

ricerca della sicurezza, della certezza che rassicura, la ricerca di una verità astratta ci conduce sulla strada dell'errore. Quell'esattezza che abbiamo riconosciuta come un valore pratico insostituibile si converte in errore, teoretico e pratico assieme, se non si storicizza.

Dalla contemporaneità delle nostre esigenze pratiche e teoretiche muove il bisogno della ricerca della verità. Essa si conquista sempre e sempre si perde senza che con ciò si rinunci alla conquista, ossia alla ricerca di nuove verità. Il pensiero per poter pensare deve pensare il diverso da sé o lo stesso pensiero quando è diventato passato, è diventato un già pensato che ha perso la dinamicità del pensiero vivente. Il rapporto inscindibile fra prassi o azione e giudizio, rapporto circolare nel quale non è dato conferire un primato all'uno o all'altro termine del rapporto, costituisce la concreta vita della storia. La storia che in questo senso e solo in questo senso è sempre storia della libertà. Se il pensiero, infatti, non trovasse un limite nel diverso da sé, se non dovesse eternamente superare se stesso nell'incontro con la mutevolezza della vita, se si vuole, della realtà non vi sarebbe movimento, non vi sarebbe progresso (e talvolta regresso), non vi sarebbe futuro: tutto sarebbe già scritto, inutile il pensiero stesso, vana la nostra volontà, perduta la libertà.

Bisogna, dunque, saper vivere nell'incertezza perché solo così si può ricercare la verità. Ebbi a dire che l'incertezza è sul piano psicologico ciò che nella vita etica e politica è la libertà. Saper vivere nell'incertezza significa saper vivere nella libertà.

v Una via sudamericana al neostoricismo

Come si è accennato in estrema sintesi nel preambolo, il pensiero europeo e occidentale in genere, sembra aver abdicato al ruolo di orientamento, se non di guida, del pensiero mondiale. Basti pensare alle ormai stanche polemiche sul postmoderno o, negli Stati Uniti d'America, alla desertificazione lasciata dall'esaurimento della cosiddetta filosofia analitica. Troppo lontane ancora ci appaiono le culture dei paesi cosiddetti emergenti e, in verità, già emersi sul terreno della potenza economica e politica. Non si delinea facilmente un pensiero specifico e le commistioni dovute all'accelerazione della globalizzazione non lasciano ancora intravedere una direzione chiara se non certa.

Diversa, mi sembra la condizione dell'Argentina e di molti paesi sudamericani i quali stanno sperimentando vie nuove pur nel solco di una tradizione culturale e politica ben radicata. In questo senso si potrebbe auspicare una via sudamericana allo storicismo.

Lo storicismo e quello di Benedetto Croce in particolare è riconsiderato, ad esempio, da Ana Jaramillo e da altri studiosi nella prospettiva di una rivalutazione e riconsiderazione del liberalismo inteso in senso storicistico, ossia non vincolato ad alcune specifiche dottrine politiche o a un unico modello di sviluppo economico. Una filosofia, dunque, che recupera lo spirito autentico del metodo dialettico, del senso della distinzione nell'unità dello svolgimento storico. Si recupera, ad esempio, l'idea che la storia sia storia della libertà interpretata come eterna lotta fra il valore e il disvalore, lotta nella quale non vi è mai un vincitore definitivo perché sempre nuove minacce insidieranno i progressi raggiunti e sempre nuove esigenze di libertà muoveranno l'azione e il pensiero degli uomini, finché la storia non avrà fine. Da qui, ancora, la rivalutazione della critica crociana alle filosofie della storia, alle storie teleologiche di matrice hegeliana e, in parte, marxiana. Uno storicismo così inteso, affidato essenzialmente al concreto giudizio storico, che nasce da un'esigenza pratica ma, al tempo stesso, orienta l'azione si colloca, potremmo dire, prima e dopo il postmoderno: prima perché ne anticipa evidentemente la dimensione pluralista e antidogmatica; dopo perché recupera il senso della verità storica sottraendola alla deriva scettica e relativistica, se non sofistica, di matrice postmodernista.

La prospettiva, è quella di costruire, fra il marxismo e il liberalismo economico, una dimensione politica nuova che non sia, come quella generalmente indicata in Europa, quella della socialdemocrazia. Non una terza via, ma un altro itinerario.

Un nuovo orizzonte entro il quale si possano coniugare le ragioni delle comunità, delle storie particolari, con l'universalità dei diritti, della libertà. In questa prospettiva il recupero della filosofia

vichiana sfrondata dagli aspetti più metafisici legati al tempo nel quale nacque quel geniale pensiero, può essere una via da percorrere: dalla riconsiderazione del ruolo della fantasia , dell'arte come elemento insostituibile della conoscenza alla già ricordata dimensione dialettica della storia nella quale il vero e il fatto si congiungono (*verum et factum convertuntur*) come fondamento del giudizio. Filosofia e filologia nascono ad un parto (*geminae ortae*) scrive Vico precorrendo il moderno storicismo e la più moderna ermeneutica.

Istruttiva sul versante etico e politico la lezione che ci lascia il vichiano Vincenzo Cuoco, (Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli del 1799) partecipe della rivoluzione di Napoli del 1799 ma anche storico arguto e critico di quei nobili e tragici avvenimenti. Il sostanziale fallimento della repubblica napoletana si deve, infatti, secondo Cuoco all'incapacità dei valorosi rivoluzionari di adattare, calare gli ideali e le teorie dell'illuminismo francese nella realtà storica di Napoli e del sud d'Italia. Da cui il paradosso che proprio il popolo, la plebe che gli illumisiti napoletani volevano redimere e salvare si rivoltarono trucidando quegli eroici e forse ingenui patrioti.

Una via napoletana, dunque, alla rivoluzione liberale e democratica. Ciò vale, naturalmente per tutti i popoli, per tutte le nazioni. Saper individuare il punto di equilibrio fra valori universali e particolarità storiche è compito difficile ma imprescindibile. Comprendere che ogni punto di arrivo è sempre anche un punto di partenza ossia che ogni conquista si deve riguadagnare nel divenire della storia è il senso profondo di un nuovo storicismo che nasce nel segno di una concezione della storia come storia della libertà.

Cenni Bibliografici

Ho preferito non appesantire con citazioni la relazione per rendere più fluido il discorso. Accenno qui soltanto ad alcuni volumi a mio modo di vedere fondamentali.

Oltre ai classici, *La Scienza nuova*, Di G.B. Vico, *La Logica come scienza del concetto puro*, *Teoria e Storia della storiografia* e *La Storia come pensiero e come azione* di B. Croce, segnalerei almeno:

R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, Napoli, 1971. *Le origini della dialettica*, Napoli, 1961. *Teoria della previsione*, Napoli, 1964.

M. Ciardo, *Le quattro epoche dello storicismo*, Bari, 1947

A. Parente, *Il tramonto della logica antica*, Bari, 1952

G. Gembillo, *Benedetto Croce, filosofo della complessità*, Soveria Mannelli, 2006. *Polilogiche della complessità*, 2008.

W. Heisenberg, *Indeterminazione e realtà,* 1927.

I. Prigogine - I.Stengers, *La Nuova Alleanza*, 1979.

H. Maturana - F. Varela, *L'albero della conoscenza*, Santiago del Cile, 1984.

Infine segnalo i sei volumi dedicati al metodo che compongono la parte essenziale, da un punto di vista teoretico, dell'opera di Edgar Morin.

Bloque 8.
Guerra, resistencia, paz

Definiendo una guerra

Federico Abiuso[1], Matías Alcántara[2] y Julián Tutusaus[3]

Introducción

Las formas de definir teórica y prácticamente la guerra varían según el contexto histórico. Tal como lo dijo Clausewitz la guerra es como "un verdadero camaleón"; desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días la guerra se ha ido trasformando, mutando, o "mimetizándose como un camaleón", dependiendo del contexto histórico y, las practica sociales que imperan como trasfondo, donde se ha llevado a cabo el fenómeno que aquí nos incumbe. Así como cambian las formas de hacer la guerra, muta asimismo el proceso de definición de tal fenómeno. ¿No estaríamos, entonces, ante "definiciones camaleónicas"?

En el presente escrito, nuestro objetivo principal no es dar cuenta de una definición particular de guerra, en este caso, la de Siria, sino más bien utilizarla como forma ilustrativa del proceso de definición de una guerra. Nos preguntamos entonces por la definición misma de "guerra" (¿o guerras?), o dicho de otro modo, ¿Cómo se define una guerra? En este sentido, y como un objetivo específico-particular, queremos problematizar las cuestiones epistemológicas relacionadas con la nominación y construcción del objeto científico guerra.

1 Cuestiones teórico-epistemológicas

> Los conflictos epistemológicos son siempre,
> inseparablemente, conflictos políticos.
>
> Pierre Bourdieu

Antes de pasar a la definición del objeto guerra, querríamos detenernos en algunos supuestos -o presupuestos- epistemológicos que nos guiaran a lo largo del presente escrito.

En primer lugar, consideramos que el objeto de estudio es una construcción que realiza el investigador (Bourdieu, P, Chamboredon, JC & Passeron, JC, 2011). En lo que hace a este aspecto, nuestra postura es que no existen objetos pre-dados en la realidad, sino que el investigador, para delimitar su objeto, realiza un recorte sobre la realidad.[4] Encontramos ejemplos concretos de esta forma de proceder en diversos autores: desde la filosofía, un pensador como Michel Foucault, en una de sus principales investigaciones (*Vigilar y castigar*) recorta el objeto sociedad disciplinaria a partir de un conjunto disperso y heterogéneo de documentos, reglamentos, leyes, etc. Desde la economía política, Karl Marx despliega conceptualmente las determinaciones alrededor del objeto construido modo de producción capitalista. Acercándonos a nuestra disciplina, es clásico el ejemplo de Durkheim y su recorte del objeto suicidio, en tanto hecho social.

En segundo lugar, creemos que a la hora de construir nuestro objeto de estudio -definir la guerra- debemos romper con toda una serie de obstáculos epistemológicos[5] que traban el desarrollo de los conocimientos y los saberes.

---

1 UBA.

2 UBA.

3 UBA. E-mail: julian.tutusaus@gmail.com

4 La visión que tenemos es, a su vez, la representada por Gaston Bachelard en *La formación del espíritu científico*: "Nada es espontaneo. Nada está dado. Todo se construye" (Bachelard, 1979, p. 16).

5 "Es en el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones. Es ahí donde mostraremos causas de estancamiento y hasta de retroceso, es ahí donde discerniremos causas de inercia que llamaremos obstáculos epistemológicos" (Bachelard, 1979, p. 15).

Consideramos que a la hora de definir el objeto guerra son dos los obstáculos con que tenemos que romper, y eso si realmente queremos realizar un análisis de la definición de la guerra, y no de su mera representación.

El primero de ellos, el de la unidad. Ejemplificado en una de las figuras centrales de la epistemología francesa del siglo xx, "la ciencia [...] tiende a unificar fenómenos de aspecto distinto" (Bachelard, 1979, p. 18). Tiende a crear una referencia, para todos los objetos, en un principio general. Tomando este punto de partida, hablaríamos de La guerra. En el presente escrito vamos a tomar una postura diferente; definir el objeto guerra a partir de su multiplicidad, dispersión, heterogeneidad, discontinuidad, ruptura, etc. Por lo que no estaríamos en condiciones de hablar de La guerra, unidad generalmente homogénea, sino de las guerras.

En segundo lugar, romper con el obstáculo epistemológico de la esencia. Lo que equivaldría a pensar en que el objeto guerra posee una identidad fija, estática e inmutable a lo largo de la historia. Frente a esto proponemos, una vez más apoyados en la figura de Bachelard, "reemplazar el saber cerrado y estático por un conocimiento abierto y dinámico" (Bachelard, 1979, p. 21). Centrarnos en el dinamismo es considerar a la guerra en su especificidad histórica y contextual. Es considerar a la historia como protagonista de la definición del objeto.

Esto último nos coloca en el eje de otra discusión epistemológica: acerca de las formas de escribir la historia. En este sentido, dilucidaremos algunas cuestiones a partir de la oposición, realizada por Foucault en *La arqueología del saber*, entre historia general e historia global, tomando en cuenta la utilidad que dicha oposición presenta para definir las guerras.

Ya en la Introducción, el filósofo francés destaca, apoyándose en la escuela de los *Annales históricos* (Lucien Febvre, Marc Bloch), que la atención de los historiadores se ha fijado preferentemente en los largos períodos. Para llevar este tipo de análisis, los historiadores trabajan con instrumentos elaborados por ellos, pero también recibidos. A las fuentes primarias, se le agregan los datos secundarios. Estos instrumentos les permitieron restituir, tras la superficialidad lineal de los acontecimientos, "un juego de desgasajamientos en profundidad" (Foucault, 2010, p. 11). Ante la continuidad, la ruptura. Tales ejemplos se pueden ver en la historia de las ciencias a partir de las mutaciones en los actos y umbrales epistemológicos (Bachelard), así como en los desplazamientos y transformaciones de los conceptos (Canguilhem). Tanto en uno u en otro caso, lo que se podría reconstruir es un modo de escribir historia.

Una historia que se centre en la continuidad de los acontecimientos es un proyecto que supone que "la propia historia puede articularse en grandes unidades -estadios o fases- que guardan en sí mismas su principio de cohesión" (Foucault, 2010, p. 20). Vemos reaparecer entonces el obstáculo epistemológico de la unidad, al que hacíamos referencia anteriormente. Una historia de este tipo siempre intentaría ubicar el objeto guerra en un principio mayor, que le dé lugar para alojarse en su interior. Y en tanto y en cuanto se centra en el corto plazo, perdería la visión del conjunto, o mejor aún, de tal objeto enmarcado en un proceso mayor, que implica tanto discontinuidades como rupturas. Tal última reflexión es la que abre con la posibilidad de una historia general, un modo de escribir historia que se desplegaría en el espacio de una dispersión (Foucault, 2010).

Pensar la guerra desde una matriz de historia global implicaría, solo para citar un ejemplo, dar cuenta de algunas guerras en particular, sometidas a un principio general (La guerra, en mayúscula, unidad). Reflexionar acerca del objeto guerras desde la historia general nos permitiría relacionar tales objetos, no perdiendo las diferencias, mutaciones, discontinuidades y rupturas que existen entre sí. Creemos que de esta manera podemos llegar a la hipótesis de que la primera y la segunda guerra mundial fueron parte del mismo proceso, y no unidades aisladas reconstituidas por los hilos de los acontecimientos y las fechas. Creemos que, a su vez, solo de esta manera se abriría la posibilidad de aplicar al objeto guerras el método comparativo; siendo, a nuestro juicio, la comparación una de las principales herramientas de las que dispone el sociólogo para analizar lo social y crear nuevos conocimientos o profundizar los ya existentes. Creemos incluso que es la herramienta más importante en tanto y en cuanto la disciplina sociológica

"tiene por especifidad no poder constituir su objeto sino por el procedimiento comparativo" (Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 2011, p. 82).

Es esta matriz epistemológica la que nos va a servir de guía, hilo conductor, a la hora de interrogar al material empírico. A su vez, el método que elegimos para analizar dicho material no se encuentra desligado de las reflexiones epistemológicas presentes en este apartado.

II Consideraciones metodológicas preliminares

Como no existe lectura inocente, digamos de cual
lectura somos culpables.

Louis Althusser y Étienne Balibar

Una vez hecho el recorrido por las problemáticas epistemológicas, dedicaremos el presente apartado a dar algunas precisiones del método escogido y, empleado para recabar y analizar el material, por medio del cual construiremos nuestra perspectiva de abordaje sobre la guerra que se esta llevando a cabo, en el ultimo tiempo, en medio oriente. El primer tema a tratar es con respecto a las fuentes por medio de las cuales nos "acercaremos" al fenómeno a dilucidar. Esto lo haremos por medio de la utilización de fuentes de tipo secundaria, predominantemente de tipo periodístico. Elegimos éstas por dos simples razones, primero porque es la forma más simple y accesible de información; y segundo por la abundancia de las mismas. Además cabria agregar que, debido a las razones antes esgrimidas, nos parece interesante poner en cuestión o problematizar el tratamiento que hacen del tema. Esta decisión no es para nada arbitraria, todo lo contrario, es intencional, nos interesa ver y analizar como los medios de comunicación masivos trataron (construyeron) y definieron -y definen actualmente- la "guerra de Siria", o sea, de que manera describen(-prescriben) los presuntos "hechos", o "realidad Siria", y por medio de que palabras lo hacen, o mejor dicho, de que tipo de discurso (de sentido común, técnico, etc.) se valen para ello. Utilizaremos datos periodísticos de prensa escrita nacional e internacional, sin una orientación ideológica-política específica (la multiplicidad de orientaciones político-ideológicas como criterio de selección); además de ello, también material audiovisual: notas periodísticas, entrevistas con protagonistas o testigos, documentales, etc (siguiendo en mismo criterio). Todas las fuentes consultadas se encuentran señaladas en el "Anexo I: Material periodístico" del presente escrito; esta recopilación, no pretenden tener un carácter abarcativo o exhaustivo, sin ninguna duda, este no es nuestro objetivo. Nuestra intención es seleccionar -recortar- algunos relatos que producen (-construyen) los medios de comunicación, con distintos posicionamientos político-ideológicos (implícitos o explícitos; manifiestos o ocultos), y ver el tratamiento que hacen de la guerra de siria, en que aspectos hacen foco, y en cuales no los lo hacen. Esto último, es fundamental, ya que, de esta manera, es como se hace visible, se manifiesta, en el discurso mismo, de cada uno de estos medios en concreto, sus intereses y, posicionamientos ideológicos. La utilización de una palabra determinada y no de otra, de una categoría técnica especifica, en detrimento de otra, son indicios a tener en cuenta a la hora de analizar los artículos periodísticos seleccionados. Nuestro método se centra en esta peculiaridad. Solo una parte de dicho material aparecerá de manera explicito -citado, especialmente en el análisis que realizaremos del tratamiento mediático en una sección posterior- en el cuerpo del texto; no obstante, todo el material se encuentra de manera implícita relacionado con nuestros argumentos y posturas -la sección siguiente, es un fiel ejemplo de esto; el relato presentado allí es resultado de esa revisión de artículos de la presa.

Otra fuente posible, para realizar nuestro trabajo, hubiera sido, o podría ser, la que brinda los artículos especializados que han tratado este tema con anterioridad (*papers*, artículos en periódicos o, revistas especializados, etc.); no obstante, hemos preferido no valernos de este material porque creemos que es más interesante y relevante la que ofrecen los medios de comunicación, en especial, por sus efectos, o repercusiones (directas e indirectas), políticas en la totalidad de la sociedad. No queremos recaer en una mera discusión técnica de la cuestión entre colegas del campo académico-especializado, sino observar los usos que hacen los medios de los términos empleados por los primeros (intencional o inconscientemente).

Por último, cabe aclarar, que haremos, rescatando -y en algún sentido, re-interpretando- el concepto althusseriano-lacaniano (2004), una lectura sintomática del material recabado y consultado (como ya aclare más arriba). Debido a la diversidad de fuentes consultadas es preciso realizar una lectura de este tipo para no caer en la trampa de la información, o mejor dicho, des-información. No realizaremos una lectura literal e ingenua del material periodístico, sino, todo lo contrario, realizaremos una lectura cuidadosa, sintomática, y relacional de los mismos. Valiéndonos de ellos para "construir" (por nuestra cuenta) nuestro objeto-fenómeno científico, y no que ellos "construyan" *per se* al objeto en consideración. Este es sin duda el mayor recabo metodológico que hemos tomado. En íntima relación con esta lectura culpable, y tomándonos el atrevimiento de ampliar la categoría del filósofo francés, es necesario confesar que realizaremos una escritura culpable (intencional y, definida por un andamiaje teórico-epistemológico-político-ideológico que la precede y, la prescribe).

Por si no ha quedado del todo claro, no esta de más decir que esta escritura/lectura sintomática (culpable) tiene por objeto relativizar lo construido por los medios masivos de comunicación en clave de lo expuesto o manifestado en el apartado teórico-epistemológico anterior. A riesgo de ser reiterativo, es fundamental comprender que nuestro trabajo se basa en una lectura sintomática, en tónica epistemológica, del discurso de los medios de comunicación. Lo metodológico y lo epistemológico aparecen presentados en apartados diferentes, pero ambos son parte de una misma totalidad: la construcción del objeto (científico) de estudio. Una última apreciación, antes de pasar a la próxima sección, es preciso dejar en claro que no pretendemos formular una teoría nueva, sino reflexionar sobre el proceso de definición de una guerra (el cual consiste en la utilización o, formulación de una teoría determinada). Siguiendo a Flabián Nievas, podemos decir que:

> Desde un punto de vista constructivista, al cual adherimos [similar al nuestro],[6] se puede afirmar que no hay conocimiento sin teoría, y aún más: no hay observación posible sin teoría [...] La experiencia se sabe, es condición necesaria pero no suficiente para el conocimiento" (Nievas, 2007, pp 21-22).

Dicho todo esto, y teniendo como pre-supuesto y base o matriz, ahora pasaremos al análisis histórico y concreto.

III **Antecedentes históricos**

> La información es demasiado importante para
> dejársela a los periodistas.
>
> Pierre Bourdieu

La mayoría de las fuentes periodísticas consultadas marcan como punto de partida de la llamada "Guerra Civil Siria" una fecha puntual: 15 de marzo de 2011, el "Día de la Ira". Sin embargo, nosotros queremos negar este tipo de análisis cronológico, pretendemos realizar un análisis procesual del conflicto sirio.

Es necesario iniciar el análisis de este proceso a partir del golpe de estado dado por el Partido del Renacimiento Árabe Socialista (o "Partido Baath Árabe Socialista"). A comienzos de la década de 1960 se constituye Siria como una República Democrática, Popular y Socialista. A su vez, se decreta el llamado "Estado de Emergencia" que lo mantiene en el poder durante 48 años de manera ininterrumpida. Este partido es promotor de una idiosincrasia nacionalista árabe, laica y socialista aliada a la URSS y contraria a países hegemónicos como Estados Unidos, Inglaterra y Alemania. Esto último renacerá en el actual conflicto como lo señala el actual presidente en una entrevista realizada por "RT": "Occidente siempre crea enemigos, en el pasado fue el comunismo, luego el islam y después fue Saddam Hussein por otras razones, y ahora quieren representar en Bashar un nuevo enemigo, por eso dicen que el problema es el presidente y por eso debe irse" (RT: entrevista a Assad, 2012:1:20 - 1:38).

A partir de la década del '70, Hafez Al-Assad, quien proviene de la rama chiita del islam,[7] se erige Primer Ministro de Siria y gobierna hasta su muerte en el año 2000. Durante su mandato se producen

6 Agregado nuestro.

7 Recordemos que el mundo del Islam se divide entre la mayoría sunitas y las minorías chiítas y alauita.

varios sucesos que impactarán años después en el actual conflicto, uno de estos es la guerra Yom Kipur, en la cual Siria se alía con Egipto en contra de Israel con el objetivo de recuperar los "Altos de Golán". A partir de este gobierno, Siria presentó (al menos aparentemente) ser un país estable económica, política y socialmente con respecto a los años anteriores.

Con la muerte de Hafez Al-Assad, Bashar Al-Assad asume la presidencia mediante un referéndum[8] con un 99,7% de aceptación y fue reelegido en el año 2007 (mediante otro referéndum) con el 97,6% de los votos positivos. El actual presidente sirio sigue manteniendo hasta la actualidad relaciones tensas con Estados Unidos, la Unión Europea y varios países limítrofes tales como Turquía, Israel y el Líbano. Uno de los factores a través de los cuales los estados hegemónicos iniciaron una serie de críticas hacia el gobierno de Bashar, fue por la fuerte presencia militar en el Líbano.

Luego de 11 años de gobierno estable se inician pequeñas manifestaciones en Siria y en las embajadas del país en países como Francia, Egipto, Alemania, etc. Estas manifestaciones fueron propulsadas por grupos minoritarios, opositores al gobierno, mediante redes sociales tales como Facebook y Twitter en ciudades como Damasco, Homs, al-Hasakah, Daraa, Deirez-Zor y Hama con el fin de promover reformas gubernamentales. Es menester mencionar incidentes tales como la quema de la sede local del partido regente y los tribunales en Daraa. Como respuesta a estas protestas el gobierno sirio reprimió a los manifestantes, ocasionando miles de detenidos en Damasco, Daraa y Homs, por dar algunos ejemplos.

La escalada de violencia de estas manifestaciones se fue dando de manera rápida, puesto que los manifestantes pasaron de tácticas tales como huelgas y marchas a ser acciones más violentas como disturbios, actos de vandalismos, etc. Posteriormente, con el fin de apagar estas revueltas, el mandatario sirio deroga el Decreto de Emergencia y promueve dos cosas: una amnistía general para todos los detenidos por los incidentes previos y promulgación de la "ley de elecciones pluralistas" que legaliza otros partidos políticos.

El Ejercito Libre de Siria o "Movimiento de Oficiales Libres", facción militarizada opositor al gobierno de Al-Asad, empieza a tomar protagonismo tomando algunas ciudades importantes como Hamas y Homs (esta última identificada como "la capital de la rebelión"). Este movimiento de rebeldes, según el mandatario, es apoyado política, militar y económicamente por algunos estados de occidente con el fin de crear inestabilidad en el país. Este ejército vio aumentada su fuerza sustancialmente pasando de unos miles de soldados que desertaron de sus funciones estatales para formar parte de las "milicias urbanas" a más de 70.000 hombres armados.

En el ámbito internacional (en el marco de la ONU) países como Estados Unidos, Alemania, Inglaterra y Francia postulan fuertes críticas al gobierno sirio por las represiones exigiendo sanciones económicas y una intervención inmediata en la zona con el fin de "democratizar el Estado Sirio" y "estabilizar" la situación que sucede. Otros países como China y Rusia, apoyan el gobierno de Bashar Al-Asad. La Liga Árabe suspende a Siria como miembro y le aplica un bloqueo de petróleo como sanción económica.

Luego de cientos enfrentamientos entre las "fuerzas rebeldes" y las Fuerzas Armadas Sirias, el presidente llama a realizar un referéndum constitucional. La nueva constitución (promovida por Bashar) realizaba cambios sustanciales:

- En materia política: la eliminación del monopolio político del partido Baath Árabe Socialista para abrir un sistema multipartidista, el mandato del presidente será de 7 años con posibilidad de una única reelección, entre otros.
- En materia económica: deja de tener una economía planificada (de carácter socialista) para ser una economía cuya meta es el "desarrollo de la actividad económica pública y privada a través de planes económicos y sociales encaminados a incrementar el ingreso nacional, el desarrollo de la producción, elevar los niveles individuales de vida, y la creación de puestos de trabajo". (Constitución de Siria, 2012, Art. 13).

8 La constitución Siria postulaba que cada 7 años se realice un referéndum con el fin de que el pueblo eligiera la continuidad del régimen unipartidista.

Esta nueva constitución fue aprobada, mediante el voto, por el pueblo sirio siendo el resultado 89,4% a favor, 8,9% en contra y 1,5% en blanco o nulos con una participación del 57,4% del padrón. Sin embargo, esto no detuvo los ataques por parte de los "rebeldes" que se acrecentan cada día más y con mayor violencia. En la actualidad, el gobierno sirio se ve presionado por las fuerzas rebeldes (el ELS -Ejército Libre de Siria- al interior del país) y por otras naciones (Estados Unidos, por ejemplo, al exterior) por fuertes acusaciones de haber utilizado armas químicas en Goutha (barrio de Damasco) que provocó la muerte de alrededor de 1.400 personas y 3.000 heridos.[9] Estados Unidos, Alemania, Inglaterra, entre otros, hoy en día debaten en es sus propios congresos la "la necesidad de una respuesta contundente a la utilización de armas químicas"[10] en palabras del primer ministro inglés David Cameron.

IV Definiendo una guerra: horizontes teóricos, epistemológicos y políticos en relación al caso Siria

Como postulamos al principio del presente escrito, la forma de hacer, pensar, y por ende, estudiar la guerra ha variado a lo largo de la historia. Muy sintéticamente, estas son algunas de las posturas más relevantes.

Podemos identificar como los primeros "teóricos" de este fenómeno, en sus principales exponentes: Henry Humphrey Evans Lloyd (1718-1783); Dietrich Heinrich Von Bülow (1757-1807) y Georg Heinrich Von Berenhörst (1733-1814). Cada uno de ellos tiene su particular manera de pensar y concebir el fenómeno de la guerra. Muy esquemáticamente, y a modo de síntesis, el primero consideraba necesario formular una teoría de la guerra como una ciencia exacta (basada fundamentalmente en lo que denominaba maniobra y línea de operaciones); Von Bülow por su parte, le concedió una centralidad a la geometría, aplicándola en la estrategia; además "estaba interesado en ordenar el pensamiento sobre la guerra moderna introduciendo proposiciones universales válidas y desarrollando un vocabulario de aceptación general" (Bonavena, S.F.-a, p. 2). Y por último, Berenhörst "trata de demostrar que no es factible ciencia ni arte en la guerra; pensaba la actividad bélica como algo inmune al análisis por caracterizarla como una fuerza primaria, anárquica o como un expresión de quienes quieren ser genios" (Bonavena, S.F.-a, p. 9).

Por su parte, Karl Von Clausewitz (1780-1831), en su libro *De la Guerra*, redefine la manera de analizar este fenómeno rompiendo con esta tradición que pensaba en el conflicto bélico como un hecho particular. Su perspectiva tiene por objetivo la construcción rigurosa de una teoría general de la guerra que pueda utilizarse en cualquier caso concreto. De lo que se trata es de analizar a la guerra en su especificidad, como fenómeno social. Su finalidad es brindar, mediante la observación y un método especifico, características generales del tipo de guerra en el que uno se encuentra, y así ayudar en la acción bélica y política. Esta redefinición del concepto se puede ver en dos acepciones vinculadas entre sí, la guerra: como un fenómeno social, en tanto este como una relación social que debe ser entendida en su especificidad; y como un instrumento, de los tantos, de la política para lograr los objetivos (o "fines" como lo denomina el autor) políticos. El primer sentido que redefine Clausewitz -la guerra como un fenómeno social- emerge, en un principio, de la primera definición que da el autor en el capítulo I de su obra máxima: "En consecuencia, la guerra es un acto de fuerza para imponer nuestra voluntad al adversario" (Von Clausewitz, 2009, p. 13). El sentido relacional de la guerra surge de la vinculación entre dos iguales en donde hay una acción y una reacción inteligente por parte del otro (Reacción Vital). La segunda acepción -la guerra como un instrumento de la política, como una "[…] perpetración de la misma por otros medios" (Von Clausewitz, 2009, p. 29)- está íntimamente vinculada con la primera ya que en la relación entre iguales -léase aquí Estados- surge un conflicto de intereses con derramamiento de sangre. La política y la guerra son un "*continuum*"; no pueden ser pensadas como dos cosas diferentes, son dos caras de la misma moneda. Clausewitz igualmente pensará a la guerra como subordinada a la política. "la guerra no es más que la continuación de las negociaciones políticas" (Von Clausewitz, 2009, p. 165). Los objetivos políticos son los que guían a la guerra; ésta funciona como medio para cumplirá aquellos. Estos son elaborados por el Estado (el jefe de estado) contra otro Estado otra de las nociones

9 "EE.UU. revela que 1429 sirios murieron en ataque químico, 426 eran niños" (CNN México, 30-8-2013).

10 "Syria crisis: No to war, blow to Cameron" (The Telegraph, 29-8-2013).

claves para pensar la guerra desde una tónica sociológica es la de fuerzas morales y mentales. Clausewitz entendió que "[…] la acción nunca se dirige solamente contra la materia; simultáneamente se está dirigiendo contra las fuerzas moral y mental que conforma esa matera, y, por ello, son inescindibles una de la otra." (Von Clausewitz, 2009, p. 85). Esto quiere decir, que en la guerra no solo debe aniquilarse las condiciones materiales del ejército opositor, sino también, las fuerzas morales y mentales del adversario. El autor define a estas últimas, como todos aquellos sentimientos (o espíritu) que tienen los individuos que conforman un ejército o batallón. Estas emociones pueden ir desde el valor hasta la codicia, la ira, entre otros, y pueden influir en el accionar de un soldado "en el gran drama", en palabras del autor. Otra de las contribuciones de Clausewitz al análisis de la guerra está relacionada con el método que propone para estudiarla. En relación a la complejidad que reviste la guerra, Clausewitz sustituye el análisis cartesiano, lineal, y adopta un método que más bien se desarrolla en espiral. Este se mueve siempre sobre tres niveles: los elementos, las partes y el todo en sus intima conexiones, es decir, en sus relaciones. La orientación de este análisis va de lo simple a lo complejo. Este trayecto en espiral se expresa en tres niveles: El primero es el duelo (análisis táctico); el segundo, es el combate (estrategia); y por último, la guerra (gran estrategia). Estos niveles de análisis, conforme a su método, van de lo simple a lo complejo. Acompañadas, además, de diferentes formas de pensar y reflexionar sobre la guerra: guerra absoluta, guerra teórica y guerra real. Este autor "clásico" limitaba al conflicto armado hacia el exterior del Estado-Nación, es decir que no podía teorizar aun en la experiencia de guerras al interior de un mismo Estado.

A partir de la segunda guerra mundial, la manera de entender y estudiar la guerra cambió por completo. Una de las transformaciones, quizás la principal en la medida en que impacta sobre otras, es que las guerras no solo se dan entre Estados, sino al interior de ellos. El mismo rol del Estado es el que se redefine: deviene cada vez más como sujeto débil, pierde peso en detrimento de otras instituciones u organizaciones. Hay una pérdida de la monopolización de la violencia del Estado, y con ello, las ideologías estatales a partir de las cuales se hacia la guerra también entran en crisis. Otra de las transformaciones alude a que en las últimas décadas la guerra se hace más difusa: no tiene temporalidad ni espacialidad; se hace imposible determinar cuando empiezan y terminan. No hay declaración de guerra ni tampoco tratado de paz que termine el conflicto; en este punto se podría afirmar que en las nuevas formas de hacer la guerra no hay regulación jurídica. Múltiples autores buscaron (y buscan) nuevas maneras de conceptualizar los conflictos bélicos que se dan en la actualidad. Una de estas conceptualizaciones es la de guerra irregular. Para esta conceptualización, la guerra sería irregular con respecto al modelo de guerra regular que encontramos en Clausewitz, englobando las características de los combatientes y sus formas de lucha (un ejército estatal que se opone a otro, irregular, que se sirve de métodos de lucha no convencionales para hacerle frente), los reglamentos y el contexto espacio-temporal en el cual se producía este tipo de guerra. Resumiendo, otras maneras de conceptualizar este fenómeno, de manera muy esquemática son las siguientes:

a. Guerras "difusas": en tanto en estas guerras no es nítido el contrincante al que se enfrenta el Estado, su espacialidad es "difuminada", se pierda la temporalidad de las guerras, "Las estrategias contrapuestas no son concordantes" (Nievas, 2007, p. 78), se redefine el concepto de victoria ya que "para ganar" el bando irregular no debe perder (ser exterminado) y "para no perder" el bando regular debe ganar, se confunden (por su naturaleza de combatiente partisano) a los enemigos de la población civil haciéndola una guerra más violenta con más bajas civiles y daños materiales.

b. Guerra de "Cuarta Generación": Dado a su carácter multicausal, es la combinación de los tres tipos de guerras anteriores: Guerras Agrarias, Guerras Religiosas y Guerras Estatales o Industriales.

c. Guerra Irregular: Esta conceptualización denota la asimetría entre las características de los sujetos bélicos (Ejército Regular/Estatal contra Ejército Irregular) y la inexistencia de un reglamento bélico como si existía en las guerras de principio del siglo XX.

d. Guerra de "*Low Intensity War*" o de "Baja Intensidad": Esta conceptualización acuñada en Estados Unidos refiere a que los conflictos se caracterizan por ser débiles y constantes en el tiempo.

e. Guerra "Posmoderna": El carácter sub-estatal de los sujetos hace que no sea definido con claridad la direccionalidad de sus actos ni el motivo, por lo tanto muchos teóricos conceptualizaron a las guerras actuales como la vuelta de conflictos religiosos y/o étnicos.

Las maneras de teorizar sobre la guerra, anteriormente expuestas, surgieron en pos de entender los nuevos formatos que adoptó este "camaleón", como por ejemplo la insurgencia-contrainsurgencia y el terrorismo.

El formato de lucha insurgente, irregular, tiene un antecedente, en el contexto de la segunda guerra mundial, en la figura del partisano. La forma de responder a la insurgencia es particular al país que tomemos como objeto de análisis; no hay una receta global sino que cada país adopta sus propias estrategias contrainsurgentes, acorde a sus doctrinas. Lo que subyace a la cuestión es el interrogante acerca de cómo pueden los Ejércitos estatales/regulares hacer frente, teórica y prácticamente, a los ejércitos irregulares, considerando el uso que estos últimos hacen de los métodos no-convencionales. De ahí que debamos situar los cambios en las formas de hacer la guerra en una mutación acontecida con respecto a las modalidades del ejercicio del poder: de un disciplinamiento de los cuerpos se pasa a una regulación de la población; de la anatomopolitica (Foucault, 2008) a la biopolítica o, a los dispositivos de seguridad (Foucault, 2011).

La insurgencia se caracteriza por ser ejércitos, generalmente revolucionarios, irregulares con el objetivo de dar pequeños golpes para "desangrar" a sus enemigos. Suelen ser pequeñas formaciones con escaso entrenamiento y pocos recursos armamentístico, sin embargo eso también lo hace más efectivos frente a los ejércitos estatales dado que utilizan las condiciones geográficas del terreno a favor suyo, algo que las tropas regulares no pueden efectuar. También es característica la utilización de "mártires" como estimulante moral de sus tropas.

Variadas características tienen los movimientos contrainsurgentes dependiendo del país en donde se combata. Sus operaciones suelen utilizar la sorpresa como arma principal, carecen de límites geográficos claros y sus acciones pueden ser tanto clandestinas como abiertas. La guerra contrainsurgente es conceptualizada como una guerra de baja intensidad, a diferencia del terrorismo que es una guerra de mediana intensidad. Al luchar contra "enemigos invisibles", las organizaciones contrainsurgentes no pueden definir claramente entre civiles (potenciales amigos) y enemigos por lo que "[…] el enemigo potencial es toda la población civil. Por lo tanto, el universo de sospechosos abarcan el conjunto de la población que será pasible a maniobras tendientes al control militar de la misma" (Bonavena & Nievas, 2012, p. 15). Esto amplía el carácter bélico del conflicto hacia un carácter político, pues un objetivo importante de la guerra contrainsurgente es "[…] "ganar los corazones y las mentes" de la población civil en la zona donde actúa la resistencia" (Bonavena & Nievas, 2012, p. 8).

Creemos que es fundamental para poder pensar de manera correcta el papel que cumple la insurgencia y contrainsurgencia en las actuales guerras, tener en cuenta lo desarrollado anteriormente -mutaciones y transformaciones de la guerra- referido a la asimetría. Tal como señala Munkler: "La guerra partisana [léase insurgencia] es por principio una forma de asimetrización defensiva que tiene por finalidad luchar contra una potencia ocúpate superior. El terrorismo representa en cambio la forma ofensiva de la asimetrización del uso de la violencia" (Munkler, 2005, pp 38-39). En este sentido, podríamos decir que la contrainsurgencia es la respuesta-estrategia, a la cual recurren las potencias ocupantes o nacionales, para solucionar la problemática de la lucha insurgente.[11] De modo que la insurgencia y, su contraparte, la contrainsurgencia, cumple un papel claro en las nuevas formas de hacer la guerra. Su implementación o práctica recurrente, es resultado de las mutaciones acontecidas en la realidad social del último siglo.

11 Ver Bell (2009) para complejizar esta problemática.

Por su parte, el terrorismo es definido como "[…] violencia premeditada, políticamente motivada y perpetrada contra objetivos no combatientes [por grupos subnacionales o agentes clandestinos], normalmente con la intención de comunicar un mensaje a una audiencia más amplia" (Richardson, 2005, p. 83).

Proponemos aquí descartar la noción de terrorismo como una táctica o como un evento, puesto que en palabras de Pablo Bonavena y Flabian Nievas: "Cualquier militar sabe -también y, principalmente, los estadounidenses- que el planteo de la guerra contra el terrorismo es un planteo absurdo, toda vez que el terrorismo es un método, y no un sujeto" (Bonavena & Nievas; 2012, p. 8). Sino distinguirlo más bien como un método de lucha, un cálculo estratégico, como una práctica; a este respecto, no hay terroristas, sino fuerzas políticas que luchan de manera terrorista.

Con ese punto de partida, podremos analizar las dimensiones asociadas a ese método y su papel en las guerras contemporáneas. Respecto a las dimensiones políticas del terrorismo, estas aluden centralmente a la relación que este mantiene con el Estado como principal figura política. Esta se orienta desde un control completo desde el Estado al simple apoyo, pasando por diversas etapas intermedias (Richardson, 2005). En lo que hace a las dimensiones espaciales, el terrorismo es de alcance global. En este sentido hay que precisar que esto responde a un proceso en el cual "no hay frentes claros y definidos de batallas y la guerra se globaliza" (Nievas, 2006, p. 33). El alcance global de este método de lucha permite a estas fuerzas vincularse ("unirse") entre sí internacionalmente (forman redes terroristas, al decir de Louise Richardson) y a partir de eso, generan un impacto independiente de la política estatal de cada país en cuestión.

En cuanto a las dimensiones temporales, puede ser pensado de forma dual: Por un lado, es una "estrategia sin tiempo" o de "tiempos prologados"; y por el otro, y al mismo tiempo, es fundamentalmente coyuntural, esto pensándolo con referencia a la acción terrorista concreta circunscrita en un contexto determinado (político).

La dimensión moral tal vez sea la más compleja e interesante de las cuatro. Podemos dividirla en dos tipos: las perspectivas del terrorismo y las del contra-terrorismo. La primera, tiene por objetivo producir un "ámbito generalizado de terror" en la población civil de los Estados -propia de las organizaciones-movimientos denominadas como "terroristas"; la otra, es la que tiene por objetivo "manipular hechos y conceptualizaciones para transformar al terrorismo no en una categoría analítica sino en una categoría moral" (Nievas; 2007, p. 35)- esta es la acción típica de las grandes potencias capitalistas-imperialistas; EE.UU. como su ejemplo más paradigmático. Siguiendo al mismo autor es interesante señalar otra característica que menciona: "Aquí radica la mayor peculiaridad y peligrosidad del concepto: el terrorismo aparece como la negación de la condición humana. Así es presentado, y quienes son acusados de terroristas son privamos de todo derecho humano" (Bonavena & Nievas: 2006, p. 369). Se sobreentiende la fuerte carga moral -usos y efectos políticos- de esta argumentación.

Visto desde la otra perspectiva, la contraterrorista, las grandes potencias imperialistas "manipulan hechos y conceptualizaciones para transformar al terrorismo no en una categoría analítica sino en una categoría moral" (Nievas, 2007, p. 35). Otras de las transformaciones son las referidas al tipo de tropas que combaten en las nuevas guerras (ejércitos regulares e irregulares); lo referido a la asimetría de los armamentos y tecnologías utilizadas, además de lo relacionado con la logística, suministros, etc.

Hasta aquí hemos intentado sintetizar, de forma esquemática y ecléctica, los desarrollos teóricos más relevantes sobre la materia en cuestión. El objetivo fue, a grandes rasgos, presentar un panorama general de distintas conceptualizaciones, definiciones, y construcciones del objeto científico "guerra". Como puede verse a simple vista, dichas conceptualizaciones han cambiado, mutado a lo largo del el ultimo siglo y medio. De esta manera queda corroborada la pregunta inicial del trabajo, y podemos afirmar con seguridad, que la guerra (y sus definiciones) es como un "verdadero camaleón". Ahora pasaremos a analizar el uso que hacen los medios masivos de comunicación de algunos conceptos y concepciones descriptas en esta primera mitad del presente apartado.

Ya basándonos en el material "empírico", o mejor dicho, periodístico, y a partir de una entrevista realizada al presidente sirio, se puede observar cómo, a la hora de definir el objeto guerra de Siria, predominan una o más definiciones: guerra civil, terrorismo, incluso el presidente refiere a nuevos tipos de guerra (por delegación) (RT: entrevista a Assad, 2012:1:20 - 6:05). Hay un uso predominante de lenguaje técnico, pero sin llegar a comprender a que se están refiriendo con estas definiciones; lo cual, de alguna manera, enturbia el discurso, y da como resultado un marco propicio a la confusión (o a lo que llamamos más arriba, la trampa de la información). Al hacerlo tan abarcativo, le hacen perder su especificidad, particularidad, etc. Y por ende, su coherencia "original".

Creemos que esto no es una mera casualidad, sino que forma parte de la misma confusión que, al no tomar el recabo de comprender los procesos de construcción-producción de las categorías, nociones y conceptos propios del campo científico-especializado, los medios de comunicación producen y reproducen una visión naturalizada y naturalizante (vulgariza, simple y, a la vez, simplista), propia del sentido común (a la vez que lo refuerza y, en muchos casos constituye). Asimismo, el uso de ciertas nociones, en detrimento de otras, no es sino una forma de manifestar la postura ideológico-política; sabemos, contra todo lo que pueda pensarse desde la corriente "higienista" del pensamiento positivista, que el conocimiento (y por ende, la información y los datos) no es neutral, puro, ni "objetivo", este sirve a fines políticos-ideológicos y, económicos en última instancia.

La misma indefinición del objeto, o definición tendenciosa (-culpable) quizás, la podemos reconstruir en la prensa escrita nacional. Son elocuentes a este aspecto algunas notas de los diarios Clarín, La Nación y Página 12. Tomaremos la aparente dicotómica postura entre estos diarios nacionales para ejemplificar e, ilustrar, el análisis "culpable-tendencioso" en el que incurren los medios masivos de comunicación.[12] Recordemos, que es un análisis de carácter "construido".

Muchas de las noticias que consultamos definen el conflicto en Siria como una guerra civil. Esto queda muy elocuentemente marcado en un fragmento como el siguiente: Hasta ahora la comunidad internacional fracasó en encontrar una solución política a la guerra civil y Siria está en caída libre debido a que es un campo de batalla y soporta una situación humanitaria terrible. ("Siria, pieza clave del tablero geopolítico", Clarín, 19-09-2013).

Otras notas ya parten en su encabezado con la etiqueta de guerra civil en Siria, tal es el caso de la nota "Buscan que la oposición siria participe en las negociaciones de paz" (Clarín, 22-10-13). De esta nota nos resulta más que relevante el hecho de que en la foto que acompaña al texto se hable de que "la insurgencia siria combate en las calles contra el régimen de Al Assad". Nuevamente nos encontramos ante un caso en que la definición del objeto guerra se vuelve confusa: ¿La guerra de Siria es una guerra civil? ¿Es un tipo de guerra de insurgencia? ¿O más bien, de contrainsurgencia?

Existen otros artículos periodísticos que si bien parten del caso como una guerra civil, lo que intentan hacer es dar cuenta de aquella situación humanitaria terrible a la que hacíamos referencia anteriormente citando otro artículo. Tales son los casos de "En Siria autorizan a comer gatos, perros y burros" (Clarín, 16-10-13), "Siria: autorizan a comer gatos" (La Nación, 16-10-13) y "Casi medio millón de niños sirios tiene profundas heridas psicológicas por la guerra" (Clarín, 10-09-13).

Sobre los dos primeros, el titulo parecería decir todo, pero al mismo tiempo, no dice nada, hace referencia al hambre, pero no examina sus causas; sino, que pone todo su énfasis en las atrocidades a las que lleva la guerra El problema presentado es el del hambre, y la causa, nuevamente recae en la definición del conflicto como una guerra civil: La grave crisis humanitaria que provoca la guerra civil en Siria está llevando a sus habitantes a situaciones extremas. Ante la constante falta de alimentos, en algunas zonas cercanas a Damasco tuvieron que alimentarse con carne de gato, burro y perro, el último recurso disponible.

En lo que hace al tercero, el artículo relaciona la guerra de Siria con las consecuencias psicológicas que tiene sobre los niños, pero a la hora de definir el conflicto, repite la formula de guerra civil: La

12 Esto no solo es propio del género discursivo "periodístico"; sino, también, y al mismo tiempo, de todo género discursivo (y por ende, ideológico), en donde el género discursivo "científico" no queda inmune de esta aseveración.

guerra civil que desangra a Siria no tiene miramientos con los niños. […] Miles ya murieron, quedaron huérfanos o desplazados. Y los sobrevivientes llevan consigo profundas heridas psicológicas.

Lo que nos resulta particularmente interesante de esta nota es que el organismo que publica la cifra es un organismo internacional: Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (Unicef). En algunas de las notas a las que ya hicimos referencia los actores internacionales aparecen fuertemente vinculados al conflicto (¿a la guerra civil?). Tal es el caso de la ONU o de Human Rights Watch, desde Nueva York.

En "Siria: la ONU acusa al régimen y a la oposición de cometer crímenes de guerra y contra la humanidad" (Clarín, 11-09-13), se repiten fórmulas que vimos anteriormente en otras notas: la guerra en Siria como guerra civil, la noción, dictada por la ONU, de que el país es un campo de batalla, pero sobre todo el hecho de que es un escenario de masacres perpetradas con total impunidad y desprecio por el derecho internacional. Nuevamente vemos el papel que tienen organismos internacionales en dicho conflicto; en este caso, poniéndose en el rol de jueces internacionales. Lo mismo hacen los organismos de derechos humanos – Human Rights Watch – ("Acusan a rebeldes sirios de una masacre contra civiles", Clarín, 11-10-13). Relacionado con este tema, en un artículo de otro medio, "La ONU denuncia que el régimen sirio ataca hospitales" (La Nación, 13-9-13): La comisión de investigación de las Naciones Unidas (ONU) sobre Siria acusó al régimen de Bashar al-Assad de usar las estructuras médicas con fines militares, con ataques deliberados contra hospitales, personal y transporte médico, negando el acceso a los cuidados y maltratando a enfermos y heridos. Nuevamente, reaparece el rol de juez ("neutral") internacional.[13]

Si bien son mayoría las notas que centran el conflicto en la idea de guerra civil, y esta constituye su definición del objeto guerra de Siria, es preciso que citemos dos casos en los que esta cuestión se aleja, aunque sea poco, de ese etiquetamiento.

Uno de ellos es el artículo "Otra batalla en el conflicto sirio" (Clarín, 15-09-13). Es un ejemplo de definición del conflicto que si bien destaca el enfrentamiento entre el régimen de Bashar Al Assad y los "rebeldes" del Ejercito Libre Sirio, no es el único del que da cuenta. En este sentido, se da cuenta de que "allí se están enfrentando las dos fuerzas que quieren dominar el mundo islámico: los shiítas liderados por el Líder Supremo iraní Allí Jamenei y los sunitas yihadistas asociados a la red terrorista Al Qaeda." A la guerra civil, se le suma una guerra de tipo religiosa.[14]

En otro artículo podemos reconstruir una zona geográfica que da cuenta de una guerra sin fronteras ("Viaje a 'Hezbollahstán', donde la guerra siria no tiene fronteras", Clarín, 12-09-13), es decir, donde sus límites geográficos no están determinados, como ocurría con el pensamiento clásico acerca de las guerras. Lejos de esto, que una guerra no tenga límites geográficos definidos puede ser una característica de las denominadas guerras difusas.

Apoyándonos en otra prensa escrita, el diario Página 12, sus artículos se centran en tópicos tales como la utilización de armas químicas (y el desarme), en el peso de los países y organismos internacionales (EEUU, Rusia, Alemania, Inglaterra etc), en la "transición" hacia la paz en Siria, y en menor medida, en atentados y en la situación del hambre por la atraviesa gran parte de la población.

Algunas de las notas que dan cuenta de estos temas son: "Plan para el desarme" (28-10-13), "Siria entregó su plan final de desarme químico" (27-10-13), "Cumbre entre Letta y Kerry" (24-10-13), "No hay lugar para Al Assad en la futura Siria" (22-10-13), "El diálogo de paz por Siria ya tiene fecha" (20-10-13), "Al Assad quiere la mediación de Alemania" (05-10-13), "Emergencia en Siria" (01-10-13), "La

13 Es interesante contrastar la información que brinda este medio, con la que proporciona una agencia de noticias de orientación ideológica antagónica. "Decenas de fábricas farmacéuticas destruidas por armados en Siria" (Prensa Latina, 29-11-13). Más allá de la diferencia de fechas, en el primer artículo se señala que los culpables de los ataques a hospitales son las fuerzas regulares del ejercito del régimen sirio (en el mismo artículo, exponen que grupos armados antigubernamentales también han atacado hospitales, pero esta información es disimulada en el cuerpo de la nota, en una oración pasajera, restándole así importancia); en el otro artículo, se manifiesta lo contrario, los responsables de los ataques son los grupos armados que intentan derrocar al gobierno sirio. Otra nota de color es, la nominación que utilizan al referirse al "régimen" / "gobierno" de Bashar Al Assad. Puede considerárselos como sinónimos, pero su uso en cada comunicado es intencional, y apunta a una orientación político-ideológica determinada.

14 Existen otros artículos que centran su análisis en la dimensión religiosa-ideológica: "Siria, en medio del caos" (La Nación, 26-01-13); "El peligro sirio" (El País, 22-11-11); "¿Qué pasa en Siria? Una explicación del conflicto" (Animal Político, 19-09-13).

ONU impulsa una conferencia de paz sobre Siria" (28-09-13), "Nuevos ataques, más violencia" (28-09-13), "Rusia acusa a insurgentes por el ataque químico" (27-09-13), entre otras.

Comparándolo con los artículos analizados de Clarín (medios de comunicación masivos que presentan posicionamientos político-ideológicos disímiles), no se ve repetirse tanta veces la definición guerra civil, pero si es preciso hacer algunas observaciones con respecto a determinadas temáticas.

En el artículo "Cumbre entre Letta y Kerry", se hace referencia a la guerra civil en Siria. Se explicita en el artículo que "ambos políticos conversaron sobre las negociaciones de paz entre israelíes y palestinos y analizaron la guerra civil que vive Siria."

"El diálogo de paz por Siria ya tiene fecha" vuelve sobre el tema de guerra civil (la cursiva es nuestra):

> La cumbre que tiene como objetivo central reunir alrededor de la mesa a las partes enfrentadas y acordar un alto el fuego. De lograrlo, *ambas partes podrían continuar negociando una salida política a la guerra civil que ya lleva casi tres años, más de 100 mil muertos, más de 2 millones de refugiados desperdigados por todo Medio Oriente y más de 4 millones y medio de desplazados dentro de Siria, según la ONU.*

Aparece asimismo, en otro artículo, el tema del hambre:

> La ONU advirtió ayer que más de 800 mil personas precisan de asistencia alimentaria urgente en Siria, sobre todo en las zonas rurales alrededor de Damasco y en las ciudades de Alepo y Al Hassakeh ("Emergencia en Siria", Página 12, 01-10-13).

El único intento de alejarse de la noción de guerra civil es presentado en "Rusia acusa a insurgentes por el ataque químico" (Página 12, 27-09-13). Allí se persigue a definir la guerra de Siria como una guerra de insurgencia. No poder definirla acabadamente de un modo o del otro (como guerra civil o como guerra de insurgencias) no hace más que producir y reproducir un estado de confusión generalizada. ¿Qué es lo que definen y que no?

Tanto en Clarín, La Nación, como en Página 12 se alude a la definición de guerra civil para el caso de Siria, pero no hay una preocupación por definir que entienden por eso. Trabajan con conceptos que son recibidos de las disciplinas que estudian la guerra, pero no se cuestionan su aplicabilidad. En ese sentido, ocultan más de lo que muestran.

Una vez hecho este recorrido, y si partimos de la reflexión de que toda construcción del objeto sigue fines políticos-ideológicos, ¿cuál es la utilidad política de definir la guerra de Siria como guerra civil? A esta pregunta solo puede contestársela -de manera valida y rigurosa- teniendo presente lo expuesto hasta aquí y, en especial, teniendo en cuenta lo argüido en los apartados epistemológico y metodológico precedentes. Dicho esto, queda claro que la utilización de una nominación es intencional y responde a interés particulares (de todo tipo: Políticos, económicos, ideológicos, etc.; uno o la combinación de varios). Se podría argumentar, para intentar rebatir o refutar, nuestra hipótesis, que una noción como "guerra civil" (o cualquier otro concepto técnico, seria también correcto para cualquiera de ellos) que posee definición univoca, y un significado del mismo orden. Tal vez, esto parezca a primera vista valido, pero no lo es, hasta los conceptos técnicos poseen un carácter polisémico. Y como ya dijimos, anteriormente, y parafraseando a Althusser, no existe escritura (/lectura) inocente, digamos de cual somos culpable.

Los medios de comunicación, las filosofías y las ciencias sociales, no escapan de esta sentencia, más allá de que ellos se presente como objetivos, puros o neutros; sus discursos son eminentemente ideológicos. Y como tales responde a intereses de clase, económicos, políticos, ideológicos (en sentido estricto), etc.; esto es mucho más visible en lo referido a los medios masivos de comunicación, que desde haces varias décadas son interpelados con respecto a sus presunta "objetividad" e independencia política. Esto no ocurre de manera tan clara y visible en el ámbito de las ciencias sociales (y en las filosofías análogamente), más allá de que las rupturas epistemológicas, que se produjeron en la última mitad del siglo XX (la epistemología francesa que nosotros empleamos aquí, es un ejemplo de ello), con la tradición positivista de la filosofía de la ciencia atestiguan dicha cuestión. Es menester, en nuestra opinión,

radicalizar esta postura y, como cientistas sociales, realizar estas críticas sobre nuestra tarea y labor concreta; realizando una reflexión sobre nuestras construcciones de objetos científicos (y taxonomitas propias), y sobre nuestra propia disciplina como tal.

Creemos que la relevancia de lo dicho, a lo largo de estas humildes páginas, sirve para pensar de otra manera la cuestión de la definición de una guerra. Tanto las concepciones técnicas, como su uso indiscriminado por parte de los medios, incurren en errores fatales, o mejor dicho perniciosos. De esta maneara, no es posible tratar de manera rigurosa la cuestión. También creemos, y estamos convencidos, que por medio de la epistemología (acompañada de una metodología adecuada) se pueden saldar o, salvar, evitar dichos errores. Por ultimo, consideremos que un examen riguroso que tenga en cuenta dicha manera de pensar, analizar y trabajar sobre, y con los datos, y a la "realidad" misma puede ayudar a esclarecer esta temática-problemática que es pensar la guerra.

Bibliografía

Althusser, Louis & balibar, Étienne (2004). *Para leer El capital*. México: Siglo xxi.

Bachelard, Gaston. (1979). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo.* México: Siglo xxi.

Bell, Colleen (2009). "La guerra por otros medios: El problema de la población y la transformación de las intervenciones de la coalición en acciones civiles". En: *Cuadernos de actualidad y defensa* nº 3, 77-105.

Bonavena, Pablo (S.f)-(a). "Algunas notas sobre el arte militar en Von Bülow". Obtenido de https://sites.google.com/site/sociologiadelaguerra/Home/equipos-1/catedra/textos

----- & Nievas, Flabián (2012). "La guerra contrainsurgente de hoy". En: *Revista Pacarina del sur* nº 10. Obtenido de: http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/368-la-guerra-contrainsurgente-de-hoy?format=pdf

Bourdieu, Pierre (1994). "Campo científico". En: *Revista REDES*, nº 133. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

-----; Chamboredon, Jean-Claude & Passeron, Jean-Claude (2011). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo xxi.

Foucault, Michel (2008). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo xxi.

----- (2010). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo xxi.

----- (2011). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Munkler, Herfried (2005). *Viejas y nuevas guerras*. Madrid: Siglo xxi.

Nievas, Flabián (ed.) (2007) - Aportes para una sociología de la guerra -Buenos Aires: Proyecto.

Richardson, Louise (2005). "Rebeldes globales: Organizaciones terroristas como actores transnacionales". En: H. D. Russel, & R. Sawyer. *Terrorismo y contraterrorismo*. (págs. 83-92) - Buenos Aires: Centro Naval.

Von Clausewitz, Karl (2009). *De la Guerra*. Buenos Aires: Del Libertador.

Anexo i: Material periodístico

Clarín

"Siria, pieza clave del tablero geopolítico". Disponible en: http://www.clarin.com/opinion/Siria-pieza-clave-tablero-geopolitico_0_995900449.html

"Buscan que la oposición siria participe en las negociaciones de paz". Disponible en: http://www.clarin.com/mundo/cumbre-Londres-oposicion-siria_0_1015698684.html

"En Siria autorizan a comer gatos, perros y burros". Disponible en: www.clarin.com/mundo/Siria-autorizan-comer-perros-burros_0_1012098838.html

"Casi medio millón de niños sirios tiene profundas heridas psicológicas por la guerra". Disponible en: http://www.clarin.com/mundo/sirios-profundas-heridas-psicologicas-guerra_0_990501246.html

"Siria: la ONU acusa al régimen y a la oposición de cometer crímenes de guerra y contra la humanidad". Disponible en: http://www.clarin.com/mundo/Siria-ONU-oposicion-crimenes-humanidad_0_991101211.html

"Acusan a rebeldes sirios de una masacre contra civiles". Disponible en: http://www.clarin.com/mundo/siria-masacre-civiles-rebeldes-human-rights-watch_0_1009099444.html

"Otra batalla en el conflicto sirio". Disponible en: http://www.clarin.com/mundo/batalla-conflicto-sirio_0_993500702.html

"Viaje a 'Hezbollahstán', donde la guerra siria no tiene fronteras". Disponible en: http://www.clarin.com/mundo/Viaje-Hezbollahstan-guerra-siria-fronteras_0_991700861.html

Página 12

"Plan para el desarme". Disponible en: http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-232266-2013-10-28.html

"Siria entregó su plan final de desarme químico". Disponible en: http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-232254-2013-10-27.html

"Cumbre entre Letta y Kerry". Disponible en: http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-231957-2013-10-24.html

"El diálogo de paz por Siria ya tiene fecha". Disponible en: http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-231690-2013-10-20.html

"Al Assad quiere la mediación de Alemania". Disponible en: http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-230641-2013-10-05.html

"Emergencia en Siria". Disponible en: http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-230249-2013-10-01.html

"La ONU impulsa una conferencia de paz sobre Siria". Disponible en: http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-230079-2013-09-28.html

"Nuevos ataques, más violencia". Disponible en: http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-230035-2013-09-28.html

"Rusia acusa a insurgentes por el ataque químico". Disponible en: http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-229941-2013-09-27.html

"No hay lugar para Al Assad en la futura Siria". Disponible en: http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-231829-2013-10-22.html

La Nación

"Al-Assad: 'Siria nunca obedece a ninguna amenaza'". Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1621344-al-assad-siria-nunca-obedece-a-ninguna-amenaza

"Tras el informe de la ONU, los rebeldes sirios exigen una respuesta de Occidente". Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1620850-tras-el-informe-de-la-onu-los-rebeldes-sirios-exigen-una-respuesta-de-occidente

"Atacar o no atacar Siria: qué opinan los países del G-20". Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1617110-atacar-o-no-atacar-siria-que-opinan-los-paises-del-g-20

"Siria celebra su 'victoria' y refuerza la ofensiva a los rebeldes". Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1620167-siria-celebra-su-victoria-y-refuerza-la-ofensiva-a-los-rebeldes

"Advierte Siria que el ataque israelí es una 'declaración de guerra'". Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1579257-advierte-siria-que-el-ataque-israeli-es-una-declaracion-de-guerra

"Refuerza EE.UU. su plan de ataque sobre Siria". Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1618116-refuerza-eeuu-su-plan-de-ataque-sobre-siria

"Siria, camino a ser la mayor amenaza terrorista global". Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1609279-siria-camino-a-ser-la-mayor-amenaza-terrorista-global

"Siria dio detalles de su arsenal químico". Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1621896-siria-dio-detalles-de-su-arsenal-quimico

"La ONU ya inspeccionó la mitad del arsenal químico en Siria". Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1630007-la-onu-ya-inspecciono-la-mitad-del-arsenal-quimico-en-siria

"La ONU denuncia que el régimen sirio ataca a hospitales". Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1619534-la-onu-denuncia-que-el-regimen-sirio-ataca-a-hospitales

"Siria, en medio del caos". Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1549229-siria-en-medio-del-caos

"Siria: autorizan a comer gatos". Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1629375-siria-autorizan-a-comer-gatos

Prensa Latina

"Partido al-Baath atiende a desplazados por la guerra en Siria". Disponible en: http://www.prensa-latina.cu/index.php?option=com_content&task=view&idioma=1&id=2000111&Itemid=1

"Decenas de fábricas farmacéuticas destruidas por armados en Siria". Disponible en: http://www.prensa-latina.cu/index.php?option=com_content&task=view&idioma=1&id=2000131&Itemid=1

"Rusia denuncia intentos de frustrar cumbre sobre Siria". Disponible en: http://www.prensa-latina.cu/index.php?option=com_content&task=view&id=199663l&Itemid=2

"Mediador internacional en Beirut para emprender su camino a Damasco". Disponible en: http://www.prensa-latina.cu/index.php?option=com_content&task=view&id=1996521&Itemid=2

"Pérdidas en Siria superan los 16 mil 500 millones de dólares". Disponible en: http://www.prensa-latina.cu/index.php?option=com_content&task=view&id=1996221&Itemid=2

"Acuerdan Siria y Acnur revitalización de albergues temporales". Disponible en: http://www.prensa-latina.cu/index.php?option=com_content&task=view&id=1996271&Itemid=2

"Ciudadanos sirios de Jaramana nuevamente atacados con morteros". Disponible en: http://www.prensa-latina.cu/index.php?option=com_content&task=view&id=1996161&Itemid=14

"Más grupos sirios armados rechazan conferencia Ginebra 2". Disponible en: http://www.prensa-latina.cu/index.php?option=com_content&task=view&id=1995061&Itemid=14

"Más civiles afectados por ataques terroristas en Siria". Disponible en: http://www.prensa-latina.cu/index.php?option=com_content&task=view&id=1993761&Itemid=14

"Combatientes kurdos toman control de paso fronterizo Siria-Irak". Disponible en: http://www.prensa-latina.cu/index.php?option=com_content&task=view&id=1993901&Itemid=14

El País

"'EE UU tiene que escucharnos'". Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2006/10/01/actualidad/1159653602_850215.html

"Israel incrementa al máximo la tensión con Siria". Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/05/11/actualidad/1368281999_613546.html

"Siria acusa a Israel de atacar con misiles un centro militar en Damasco". Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/05/05/actualidad/1367714929_724425.html

"El conflicto de Siria contagia a Líbano". Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/08/22/actualidad/1345624358_922380.html

"'Después de acabar con El Asad, seguiremos luchando en otros países'". Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/12/08/actualidad/1354988368_605158.html

"La OTAN advierte a Siria de que no tolerará el uso de armas químicas". Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/12/04/actualidad/1354621604_966312.html

"Una docena de muertos por la explosión de un coche en la frontera turco-siria". Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/02/11/actualidad/1360605713_811074.html

"La crisis siria se desborda hacia Turquía". Disponible en: http://elpais.com/elpais/2013/06/17/opinion/1371464872_494115.html

"Obama y la inevitable intervención militar en Siria". Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/12/04/actualidad/1354643787_411190.html

"El peligro sirio". Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2011/11/22/actualidad/1321986567_537905.html

Le Monde Diplomatique

"La guerra mediática causa estragos en Siria". Disponible en: http://www.lemondediplomatique.cl/La-guerra-mediatica-causa-estragos.html

"Siria no descansa por Patrick Seale". Disponible en: http://www.lemondediplomatique.cl/Siria-no-descansa-por-Patrick.html

"Así será 2013". Disponible en: http://www.monde-diplomatique.es/?url=editorial/00008564128721681868111022942510000/editorial/?articulo=7ae1bef5-b5bf-49b9-bc67-93e5fd4d60a6

CNN en español

"EE.UU. revela que 1.429 sirios murieron en ataque químico, 426 eran niños". Disponible en: http://cnnespanol.cnn.com/2013/08/30/ee-uu-revela-que-1-429-sirios-murieron-en-ataque-quimico-426-ninos/

The Telegraph

"Syria crisis: No to war, blow to Cameron". Disponible en: http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/syria/10275158/Syria-crisis-No-to-war-blow-to-Cameron.html

Otros (Blogger's)

"Los medios de comunicación corporativos y la guerra contra Siria". Disponible en: http://www.voltairenet.org/article176082.html

"Los medios de comunicación corporativos y la guerra contra Siria". Disponible en: http://miguel-esposiblelapaz.blogspot.com.ar/2012/09/el-ataque-siria-y-la-hipocresia-y-falta.html

"¿Qué pasa en Siria? Una explicación del conflicto". Disponible en: http://www.animalpolitico.com/blogueros-inteligencia-publica/2013/09/19/que-pasa-en-siria-una-explicacion-del-conflicto/#axzz2jKC90kxt

Constitución de Siria (2012). (P.E. español, Trad.) Siria. Obtenido de http://elpravda.blogspot.com.ar/2012/03/publicamos-la-nueva-constitucion-de-la.html

Material audiovisual

"Entrevista exclusiva de RT al presidente de Siria Bashar Al Assad". Disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=pCM3gBcpEHU

"Dossier Siria: Las mentiras de los terroristas y medios OTAN con supuesto ataque con armas químicas". Disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=v5WMvXK-akk

Marx y Engels ante la guerra civil estadounidense y la teoría de la guerra

Dario A. de Benedetti[1]

El presente trabajo aborda la lectura de la guerra civil estadounidense por parte de Marx y Engels circunscribiéndolo en el desarrollo de su derrotero teórico. A partir del análisis de los artículos publicados por los autores en el *New York Daily Tribune* y *Die Presse* de Viena, la voluminosa correspondencia entre ambos y otras referencias en sus obras posteriores se describirá la caracterización que realizaron del conflicto y los instrumentos teóricos que utilizaron para tal fin.

Hoy en día la guerra de secesión (1861-1865) es considerada como una de las primeras guerras totalmente modernas, a saber, una guerra librada sin los vestigios de las formas bélicas del antiguo régimen; honor que comparte con la guerra de Crimea (1853-1856), la guerra francoprusiana (1870-1871) y, en menor medida, las guerras de la Francia revolucionaria. Las novedades que presentó la guerra de secesión fueron varias: la amplitud del teatro de operaciones, el carácter social de las tropas, la utilización del ferrocarril y el telégrafo, la naturaleza de la batalla… incluso la difusión del daguerrotipo implicó un cambio en la forma que la guerra se representaba. Pese a ello los contemporáneos europeos vieron la guerra de secesión como un conflicto marginal, una lucha entre ex colonos o, a lo sumo, una guerra civil de poca novedad de lo que hoy podríamos denominar "tercer mundo". Se dice que Helmuth von Moltke se refirió al conflicto como una turba armada (*an armed mob*), sea o no cierta la afirmación refleja la falta de interés de los europeos por la forma novedosa del conflicto; recién para fines de los años ochenta del siglo XIX y, sobre todo, después de la primera guerra mundial desde Europa se estudiará el conflicto por fuera de esos prejuicios.[2]

El análisis de los fenómenos bélicos estuvo en el centro de las preocupaciones de Marx y Engels aunque nunca elaboraron una teoría sistemática de la misma. Sigmund Neumann y Mark von Hagen sostienen que de haberse recopilado las obras de Marx y Engels referentes a la guerra, su influencia debería haber alcanzado cuando no superado a la de Clausewitz en su materia.[3] Partieron del supuesto, elaborado por Heráclito, de que la guerra es la madre de todas las cosas [*polemos pater panton*], relación violenta donde se dirimen conflictos, relaciones sociales y prefiguradora de relaciones sociales. Es a Engels, sin lugar a dudas el experto militar de la dupla, al que le corresponde la mayoría de los desarrollos desde esta perspectiva.[4] Por último el análisis del conflicto estadounidense que efectuaron Marx y Engels es un espléndido ejemplo de la labor conjunta que desarrollaron, la "división del trabajo" que emplearon.

Para ambos autores la Guerra Civil Estadounidense será uno de los acontecimientos más importantes de la época, al respecto Marx dirá que el conflicto será uno de los dos hechos más importantes del mundo (el otro será las revuelas de siervos rusos) a lo que Engels contestará pocos días después de estallada la contienda: "Tu opinión en cuanto al significado del movimiento esclavista en los Estados Unidos… está ahora confirmada".[5] Una vez iniciado el conflicto ambos empezarán a intercambiar una copiosa correspondencia sobre el mismo, mucho de éste material será volcado a los artículos muchas veces con apenas modificaciones. Especialmente interesante será la permanente solicitud de análisis militares a Engels por parte de Marx. Entre ambos surgirán ciertas divergencias respecto al desarrollo del conflicto. Si en los inicios del conflicto tanto Marx como Engels estarán confiados respecto a la inevitable victoria del norte, durante el desenvolvimiento del mismo Engels se impacientará con los retrocesos

1 UBA. E-mail: azardario@gmail.com

2 Luvaas, J. (1959). *The military legacy of the Civil War.* Chicago: University of Chicago Press.

3 Neumann, Sigmund, y von Hage, Mark. (1992). "Engels y Marx sobre la Revolución, la Guerra y el Ejército en la Sociedad". En: Paret Paret (Ed.), *Creadores de la estrategia moderna* (pp. 273-291). Madrid: Ministerio de Defensa de España.

4 Véase por ejemplo: Engels, F. (1966). *Temas militares: Selección de trabajos, 1848-1895*. Buenos Aries: Estudio.

5 Engels, Friedrich. (1973). "Carta a Marx (26/01/1860)". En: Richard Enmale (Ed.), *La guerra civil en los Estados Unidos* (pp. 265-266). Buenos Aires: La Rosa Blindada.

y derrotas de la Unión en los primeros años del conflicto. Para ambos lo que el Norte necesitaba era desenvolver la guerra en forma revolucionaria y no bajo las limitaciones de la democracia burguesa. Los aliados esclavistas de los estados fronterizos y los titubeos para transformar la secesión en una guerra antiesclavista serán, para los autores, los grandes impedimentos para elevar el conflicto en una guerra revolucionaria. Ante las sucesivas derrotas del Norte y la falta de ímpetu Engels pronosticará una derrota del Norte sin más a lo que Marx responderá:

> Con respecto a los yanquis, permanezco firme en mi convicción anterior de que el Norte, finalmente, prevalecerá en la lucha; evidentemente, la Guerra Civil puede pasar a través de toda clase de episodios, aun armisticios, quizás, y ser muy dilatada… El Sur, una oligarquía, se adaptó mejor a ello, particularmente porque es una oligarquía en la cual todo el trabajo productivo recae sobre los hombros de los negros y los cuatro millones de "hojarasca blanca" son filibusteros de profesión… Me parece que te dejas guiar un poco demasiado por el aspecto militar de las cosas.[6]

Para ser justos con Engels su visión no se limitaba a la estreches de los acontecimientos del campo de batalla sino que éstos eran síntomas "de que el pueblo considere la cuestión como un asunto de verdadera existencia nacional".[7]

> En términos puramente analíticos describiremos tres perspectivas diferentes en los escritos de Marx y Engels: la visión socioeconómica del conflicto, la estratégica de la clase obrera ante él y, por último, la dimensión puramente militar. Estos tres niveles de análisis se encuentran relacionados con tres aspectos del desarrollo intelectual de los autores. En el momento del conflicto, que analizaron al calor de los acontecimientos, los autores ya habían desarrollado una madurez teórica, por ejemplo Marx se encontraba en el desarrollo de los estudios que desembocarían en *El Capital*. Ambos se encontraban versados sobre temas militares, habían leído y compartido la lectura de los hoy clásicos de la guerra (Clausewitz y Jomini), y Engels a fines de los años 50 había publicado un interesante volumen sobre las guerras campesinas en Alemania.[8] Por otra parte, y a partir de la publicación del *Manifiesto Comunista*, tuvieron un esquema de la evolución de las revoluciones burguesas y una estrategia de revolución para la clase obrera.

En primer lugar estudiaron el capitalismo estadounidense como un modelo diferente al europeo occidental. Estados Unidos será observado como "un país rico, vasto, progresista, con instituciones puramente burguesas libres de residuos feudales o tradiciones monárquicas y sin un proletariado permanente y hereditario". Dado que "América se va erigiendo en el mundo de los trabajadores por excelencia… es necesario que la Internacional arraigue bien hondo en esa tierra en que domina el obrero"[9] con posterioridad al conflicto y siguiendo ésta línea se trasladará el Consejo General de la *Asociación Internacional de Trabajadores* (AIT) de Londres a Nueva York en 1872. Ésta última opinión posteriormente será revaluada tanto por Marx como por Engels, observarán una contratendencia en Estados Unidos mediante la transformación de los inmigrantes asalariados en productores propietarios mediante la colonización que Marx dedicará un apartado en el primer tomo del *Capital* al capítulo sobre la colonización.[10] En los escritos sobre la guerra civil se observa implícitamente esta tendencia de "desproletarización" de los asalariados inmigrantes aunque no le confieren ninguna importancia tanto para la clase obrera europea como para la estadounidense pero si como clase durante la guerra de secesión. Sea como fuere el movimiento antiesclavista representaba para los autores la lucha más vanguardista encabezada por la clase trabajadora a nivel mundial y, por otra parte, donde se decidía el desarrollo económico y político de Estados Unidos entre una burguesía dinámica y una clase terrateniente asociada con los grandes capitales de Europa. Lo que en definitiva se encontraba en juego, más allá de las afiliaciones éticas y morales, era el desarrollo del proletariado libre.

---

6 Marx, K. "Carta a Engels (10/09/1862)", *op.cit.*, p. 299.

7 Engels, F. "Carta a Marx (5/11/1862)", *op.cit.*, p. 302.

8 Engels, F. (2009). *La guerra campesina en Alemania*. Madrid: Capitán Swing.

9 Marx, K. "El congreso de la Haya". En: *Obras Escogidas*, tomo II, Editorial Progreso: Moscú, p. 312.

10 En Dicho capitulo Marx dice: "Se trata aquí de verdaderas colonias, de tierras vírgenes colonizadas por inmigrantes libres. Estados Unidos sigue siendo aún, hablando en términos económicos, una colonia de Europa." Cfr. Marx, Karl. *El Capital*. Tomo I, Vol. 3. p. 955.

En segundo lugar representaron a la guerra civil como la finalización de una revolución burguesa que había empezado con la independencia; dicha conceptualización implicó todo un posicionamiento político por parte de la AIT, a la cual pertenecían los autores, llevándolos a apoyar y participar en la contienda apoyando firmemente al norte. En la famosa carta de la AIT, escrita por Marx, al presidente Lincoln donde otorgaban un explícito apoyo a la causa del norte se señalaba que "la Guerra Norteamericana de la Independencia inició una nueva era de elevación para la clase media, así también la guerra antiesclavista estadounidense lo hará para la clase trabajadora".[11] Pese a ello cabe preguntarse de que manera caracterizaron la Guerra de Secesión a la luz del modelo revolucionario del *Manifiesto comunista* dado que no se encuentra una formulación explícita. En primer término la guerra civil aparece como culminación de una revolución burguesa pero ahora con la participación de sectores proletarios. En este sentido el proletariado aún aparecen como apéndice de la burguesía más dinámica del norte. No cabe dudas que Marx, Engels y gran parte del movimiento obrero europeo sentía un fuerte apego moral y ético a la emancipación de los esclavos del sur pero, pese a ello, no se debe restringir o limitar sus análisis a esta adhesión. En este sentido, y después de los acontecimientos de 1848, llama la atención la ausencia de un programa propio de la clase obrera más allá de la emancipación de los esclavos. Desde otra perspectiva ¿Cuál es la caracterización que se realiza de la clase terrateniente esclavista? ¿Es análoga a la oligarquía feudal? De lo que se desprende de los escritos debemos contestar afirmativamente. *Secesia*, así es como Marx y Engels denominaban a los estados del sur separatistas, impedían el desarrollo de las fuerzas productivas y, por ende, de la mano de obra libre, requisito objetivo para la constitución de un proletariado organizado. Pero es en el plano externo donde el proletariado inglés (y también francés) utilizará la escasez momentánea de algodón, producto de la guerra, para enfrentarse a los sectores más concentrados de la industria textil que "ha estado urgiendo al gobierno, durante meses, para que rompa violentamente el bloqueo, proporcionando de tal manera, a la rama principal de la industria inglesa, materias primas".[12] Más que en el epicentro mismo del conflicto es sobre Europa que los autores verán oportunidades para el desarrollo del programático del comunismo.

En tercer lugar la guerra de secesión aparece analizada en la especificidad del momento bélico. Más que detenernos a reproducir la descripción del conflicto tal cual la trazaron es de interés señalar algunos puntos de éste. Es muy interesante observar la caracterización que hicieron del conflicto en términos generales consideraron que "la actual contienda entre el Sur y el Norte… no es otra cosa que una lucha entre dos sistemas sociales, entre el sistema de la esclavitud y el sistema del trabajo libre".[13] Por lo general es visto que la secesión de la Confederación tuvo un carácter meramente defensivo, proteger su propia existencia ante el desequilibrio económico, político y poblacional del Norte y, especialmente, del noroeste que era una "nueva potencia… cuya población habiéndose poco menos que duplicado entre 1850 y 1860, era ya casi igual a la blanca de los Estados esclavistas; una potencia que no estaba inclinada, ni por la tradición, el temperamento o la forma de vida, a dejarse arrastrar de compromiso en compromiso, a la manera de los viejos estados norteños".[14] Para Marx y Engels en cambio "la guerra de la Confederación del Sur es, en el exacto sentido del vocablo, una guerra de conquista para extender y perpetuar la esclavitud".[15] Consideraron que no existía posibilidad de coexistencia entre el Sur esclavista y el Norte industrial dado que el Noroeste de los *farmers* quedaría a expensas del Sur y una vez dominado éste indefectiblemente dominaría el Norte imponiendo ahí la esclavitud. Por otra parte afirmaron correctamente que Georgia era el centro de gravedad de la confederación pese a ello desdeñaron el plan Anaconda debido a que la estrategia de envolvimiento, sostenían, podría ser fácilmente cortada en cualquiera de sus puntos.

Pese a todos los errores e imperfecciones, propios de cualquier estudio de coyuntura, en términos generales los estudios de Marx y Engels no han perdido actualidad en lo esencial. John Keegan sugiere que los análisis de Marx y Engels se encuentran entre los más lúcidos e incluso sostiene que en sus escritos

11 Mensaje de la Asociación Internacional de Trabajadores a Abraham Lincoln, *op cit*., pag. 327.

12 Marx, Karl. (1973). "Progresa la simpatía en Inglaterra", *op.cit.*, p. 69.

13 Marx, K. y Engels, F., *La guerra civil en Estados Unidos* (II), op.cit., p. 106.

14 Marx, K. y Engels, F., *La guerra civil en Estados Unidos* (I), op.cit., p. 95.

15 Marx, K. y Engels, F., *La guerra civil en Estados Unidos* (II), op.cit., p. 104.

se prevé "exactamente cómo se libraría la etapa decisiva de la Guerra de Secesión".[16] En este sentido Gerald Runkle se lamenta que luego de los análisis de coyuntura Marx no se haya dedicado a sistematizar la experiencia en relación con otras revoluciones.[17] Marx y Engels supieron captar correctamente los aspectos novedosos en la forma de combate, en caracterizar adecuadamente las fuerzas sociales en disputa y las implicancias político/económicas del conflicto. Durante el desarrollo mismo del conflicto consideraron que:

> Desde cualquier punto de mira que se la observe, la Guerra Civil estadounidense presenta un espectáculo sin paralelo en los anales de la historia militar. La vasta extensión del territorio en disputa; lo dilatado de las líneas de operaciones; la fuerza numérica de los ejércitos hostiles, cuya creación tenía escasamente el apoyo de una base de organización anterior; el costo fabuloso de estos ejércitos; la manera de dirigirlos y los principios tácticos y estratégicos generales, de acuerdo con los cuales se libra la guerra, son todos nuevos a los ojos de los observadores europeos.[18]

A diferencia de sus contemporáneos, no centraron su estudio en el Estado como epicentro de las relaciones sociales (relegando el conflicto a una guerra civil de poca importancia) vieron, en cambio, un conflicto entre modos de acumulación y el choque entre dos clases de relaciones sociales en disputa. El valor de los escritos de Marx y Engels no reside tanto la fidelidad con la que describieron el conflicto sino que supieron captar que la guerra es un camaleón en permanente cambio. Intentaron captar el desenvolvimiento mismo del conflicto con sus novedades, especificidades e implicancias en términos más generales.

Bibliografía

Enmale, Richard (Ed.) (1973). *La guerra civil en los Estados Unidos*. Buenos Aires: La Rosa Blindada.

Engels, F. (1966). *Temas militares: Selección de trabajos, 1848-1895*. Buenos Aries: Estudio.

-----. (2009). *La guerra campesina en Alemania*. Madrid: Capitán Swing.

Marx, K. y Engels F. (1966) *Obras Escogidas*, tomo II, Editorial Progreso:Moscú.

Keegan, John. (2011). *Secesión*. Madrid: Turner, p.224.

Luvaas, J. (1959). *The military legacy of the Civil War*. Chicago: University of Chicago Press.

Marx, Karl. (2002) *El Capital*. Tomo I, Vol. 3. Buenos Aires: Siglo XXI.

Neumann, Sigmund, y von Hage, Mark. (1992). "Engels y Marx sobre la Revolución, la Guerra y el Ejército en la Sociedad". En: Paret Paret (Ed.), *Creadores de la estrategia moderna* (pp. 273-291). Madrid: Ministerio de Defensa de España.

Runklle, Gerald (1964). "Karl Marx and the American Civil War". *Comparative Studies in society and history*, Vol. 6, nº 2, pp. 117-141.

16 Keegan, John. (2011). *Secesión*. Madrid: Turner, p.224.

17 Runklle, Gerald (1964). "Karl Marx and the American Civil War". *Comparative Studies in society and history*, Vol. 6, nº 2, pp. 117-141.

18 Marx, K. y Engels, F., *La guerra civil Norteamericana*, op.cit., p. 203.

La resistencia a la autoridad y las relaciones "internacionales" en Lutero

Guillermina Bertoni[1]

1 El pensamiento de Martín Lutero

Nuestro acercamiento al pensamiento de Martin Lutero se enmarca en dos orientaciones teóricas generales: las del consenso y las del conflicto, cuyas concepciones sobre el orden, la dinámica y el cambio social, difieren una de otra.

Pensándolo desde este marco, es que consideramos que la propuesta de luterana debe ubicarse dentro de ambas orientaciones -las del conflicto en especial en lo que refiere a las relaciones internacionales, enmarcadas éstas en los incipientes nacionalismos y la relación con el papado. [2]

Situándonos en el contexto histórico en el que vive el autor, estamos a comienzos del siglo XVI, y el Imperio Alemán lejos se encuentra de ser una unidad política al estilo de Francia e Inglaterra, pues su vasto territorio se hallaba dividido en una multiplicidad de principados.

Como en otros territorios -Italia, Inglaterra y Francia por ejemplo- la Iglesia jugaba un papel fundamental en el desarrollo social, económico y político, y un papel cohesivo no menos importante.

Pero, aunque temida y por ello también respetada, la Iglesia romana había comenzado a ver su poderío y exclusiva potestad en el ámbito espiritual, cuestionados. Como señala Skinner, previo a la propuesta reformista podemos encontrar una serie de pensadores y teólogos que de alguna manera habían preparado el campo para el planteo luterano. Existe toda una serie de críticas que Lutero va a materializar en principio en sus 95 tesis, las cuales en señal de rebelión a la institución eclesiástica, clava en la puerta de la iglesia del Palacio de Wittenberg en octubre de 1517, según se cuenta.

Pero, ¿qué mueve a Lutero a plantear lo que luego sería una reforma de la iglesia católica?

En su tiempo, el papado era muy poderoso, y su intervención en la política "internacional" era una de sus principales prerrogativas. Los reyes católicos, más allá de su potencial absolutismo en lo terrenal, en lo espiritual respondían al poder romano, y su opinión, o el evitar las desavenencias con aquel, eran factores considerados a la hora de tomar decisiones políticas.

La iglesia contra la que lucha Lutero era una institución burocrática y estructurada jerárquicamente, con su centro en Roma y con su máximo representante -el Papa- como figura central de la vida política y espiritual. Los mayores imperios europeos de la época respondían a la religión católica (Inglaterra, Francia, España, Portugal), y el Papa y la iglesia en general constituían un factor de control sobre ellos, pues la política se hallaba sumamente influida por las creencias religiosas -por ejemplo en el círculo íntimo que rodea a los monarcas nunca falta un funcionario religioso.

Dicho esto, las críticas de Lutero van a atravesar la esencia misma de la iglesia católica medieval. Por un lado, arremete contra la interpretación del Santo Evangelio, cuya profunda crítica termina siendo el tiro de gracia para el monopolio de la palabra de Dios. Y esto, porque el núcleo duro de la reforma de Lutero es la concepción de un lazo directo entre la fe y el hombre, pues a través de ella se puede llegar a Dios: la s*ola fide*, postulando que solamente hacía falta fe para acercarse a Dios y ser un buen cristiano.

Este es un golpe muy duro para la tradición católica, ya que la iglesia como mediadora y los sacerdotes como sus delegados, dejan de ser indispensables para la vida cristiana terrenal.

1 UBA - IIGG. E-mail: bertoni.guillermina@gmail.com

2 Como plantea Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo en su artículo "Del capricho de Dios a la voluntad de los gobernantes": "[…] su condena a la guerra (porque Dios quería la paz y era enemigo de los que rompían e iniciaban la guerra) no era absoluta, sino matizada porque ella era un instrumento de Dios para castigar a los malos en su soberbia […]. Existirían guerras justas, que eran las que buscaban imponer la paz sobre la discordia impulsada por los malos. Lo mismo en cuanto a las guerras defensivas porque […] la defensa es una honesta causa para luchar y por eso ningún derecho castiga la legítima defensa".

La iglesia ve así socavado su monopolio sobre la palabra de Dios, y el cristiano reformista encuentra una nueva manera de ser cristiano sin necesidad de intermediarios en esta nueva relación. La antigua institución religiosa ya no tiene razón de ser, pues la verdadera Iglesia es la congregación de los fieles reunidos en nombre de Dios.[3]

Otro aspecto que critica Lutero es que la palabra de Dios ha sido contaminada con apreciaciones filosóficas y políticas que le son naturalmente ajenas. El grave problema que halla en esto, es que por ello se ha perdido su sentido original, y propone entonces una simplificación de la palabra, eliminando todos los artilugios que le son extraños.

Como señala también Skinner, Lutero discute el sometimiento a las leyes católicas -hechas por el hombre- frente al Santo Evangelio, pues para él las primeras deben someterse al segundo y no al revés, como la Iglesia católica había establecido.

Acompañando este planteo, encontramos la fuerte crítica que les hace a los miembros de la curia sobre cuestiones como por ejemplo el cobro de indulgencias -pagar para ser perdonado por los pecados cometidos. Esto es fundamentalmente falso porque se induce al cristiano a creer que la iglesia tiene la capacidad de hacer que los hombres logren salvarse por el ejercicio de su "autoridad". Estas acciones son desde su punto de vista una estafa espiritual, y lo expone como una de las mayores aberraciones de la Iglesia.

La crítica también se extiende a las supuestas prerrogativas que la Iglesia tenía en cuanto a los asuntos temporales.

Para Lutero, esta era una de las peores mentiras, pues cuando piensa en su jurisdicción, lejos está aquella de lo terrenal. La iglesia solo debía ocuparse del gobierno del alma - del gobierno interior- , y recordemos que él piensa en una congregación, es decir en todos los cristianos, cuando habla de iglesia, por lo tanto no hay autoridades que pudieran arrogarse tal cosa.

Esto deja al gobierno civil como el único poder en la tierra reconocido por la reforma luterana.

Los vicios materiales de la iglesia, su intromisión en lo terrenal y la contaminación de la palabra de Dios, son los puntos clave que Lutero va a tomar para arremeter contra la Iglesia a nivel institucional.

II Las consecuencias políticas no buscadas por Lutero

Lutero era sacerdote y dedicaba sus estudios a la teología, consiguiendo su doctorado en esa materia. Vive en los tiempos de grandes pensadores políticos como Maquiavelo, quien claramente consolida a través de sus obras *El Príncipe* y *El arte de la Guerra* por ejemplo, algo totalmente innovador en su época: la desteologización de la política.

El propósito de Lutero, era el inverso al de Maquiavelo: despolitizar la religión, basándose en la justificación por la fe, y buscando volver a la palabra original, despojándola de la contaminación que la filosofía y otras disciplinas habían ejercido sobre ella. Lo interesante del pensamiento luterano no es solo lo "revolucionario" para ésos tiempos, sino las ramificaciones que tuvo.

Los objetivos finales de los pensamientos van a distanciar a estos autores, pero sus influencias serán tan importantes y transformadoras en ambos aspectos, el político y el religioso que es imposible hablar del siglo XVI sin mencionarlos.

La dualidad de poderes

La religión y el poder político habían tenido una relación carnal desde tiempos antiguos en Europa. La investidura del poder político era una derivación del poder divino en el rey o reina, y cuya devoción al Santo Padre y a Roma habían sido garantía del mismo.

Vale aclarar entonces qué papel jugaba el papado en aquellos tiempos, ya que la reforma luterana toca este pilar del poderío eclesiástico con especial fuerza.

3 Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La reforma*. Fondo de Cultura Económica, México. Pág. 16.

Durante todo este periodo nos encontramos con una dualidad de poderes -los que se hallan en tensión- a los que el pueblo se halla sometido. Tanto el Papa como los reyes son representantes de la divinidad en la tierra, pero el poder eclesiástico era de alguna manera superior al poder político, ya que, aunque los gobernantes tenían el poder de la espada y era su prerrogativa ejercerlo, la Iglesia limitaba de muchas formas al poder temporal, sin encontrar límites al propio.

La consolidación del absolutismo y el incipiente interés nacional

Estamos en los albores del absolutismo, y el pensamiento luterano se torna una vía conveniente para algunos soberanos, cuyas disputas con la Iglesia se estaban convirtiendo en un obstáculo para el despliegue de su poderío. No es menor recordar, que la Iglesia gozaba de privilegios, no solo ante la ley como la etimología de la palabra lo indica, sino materiales. Sus riquezas y propiedades territoriales e inmobiliarias, eran dignas de la envidia de la nobleza, y también del propio monarca.

Aun sin ser su *leit motive*, la reforma va a causar una revolución en el pensamiento político, pues en aquel momento era imposible que las alteraciones en el mundo eclesiástico no repercutieran en el político, ya que la política era un asunto más de la iglesia, y los asuntos políticos, estaban impregnados de la influencia religiosa.

Para este momento, tanto en Inglaterra como en otros reinos, el reformismo luterano ya estaba presente, y ofrecía a los reyes la posibilidad de hacerse con todo el poder político y el de la Iglesia, pues la reforma consolidaba el poder de los reyes como el único legítimo en la tierra.

Un claro ejemplo histórico de esto es la disputa que entabla Enrique VIII de Inglaterra con el Papa Julio II, dado la negativa de este último a anular su casamiento con Catalina de Aragón. Las negativas papales y de sus propios asesores religiosos, llevan al Rey a deshacerse del obstáculo que la Iglesia pone en su camino, nombrándose jefe de la misma en Inglaterra -con el indispensable voto del parlamento-, lo que finalmente le da el poder para disolver su matrimonio y casarse con Lady Ana Bolena.

Esto resultaría anecdótico, sino fuera por las consecuencias políticas que acompañan este y otros acontecimientos históricos. Al tomar el control de la Iglesia en su reino -de hecho funda la nueva Iglesia Anglicana-, Enrique VIII desafía el orden papal, pues esto significa que el sumo pontífice ya no tiene vos ni voto en lo que allí suceda. La relevancia de estos hechos es importantísima, ya que como decíamos estamos en un proceso de consolidación del poder absolutista de los monarcas, y el poder Iglesia resultaba un impedimento para que aquel lo sea realmente.

Que el Papa quede excluido de los temas locales, es un dato de suma importancia cuyas consecuencias serían impensables.

Primero, el Papa representaba un elemento de cohesión social y política que luego de la irrupción de la reforma va a ir perdiendo fuerza. El Papa, no solo era el jefe de la Iglesia, sino que intervenía en los asuntos más importantes del ámbito político, como las guerras y las relaciones entre las distintas unidades políticas católicas.

Así, la figura del Papa fue una de las más importantes en las relaciones internacionales de la época -si se las puede llamar así. La sumisión del poder político tanto como de los cristianos a la Iglesia católica, le daba este gran poder.

La Iglesia conducía espiritualmente a la comunidad universal de cristianos, y la palabra universal aquí no es usada inocentemente. Las implicancias de ello marcarían un antes y un después luego de la reforma desde nuestro punto de vista.

Los cristianos, desde este relato, pertenecen a dos reinos: el temporal y el espiritual. Antes de la reforma el único jefe espiritual es el Papa, y el rey era el garante del cumplimiento de la "ley cristiana" en la tierra, su poder caía sobre cualquiera que alterara el orden en este mundo. Era su deber castigar a los impíos y pecadores y predicar el evangelio. Pero a partir de la reforma, y con el poder espiritual y secular bajo una misma figura, la sanción de la espada caerá sobre cualquier cristiano sin distinción -desde el

más pobre de los fieles hasta el más alto cargo de la Iglesia- pues todos son parte de una comunidad de hombres iguales ante Dios desde la perspectiva luterana.

Esto significa una transformación profunda en la relación entre el poder temporal y el espiritual, pues al revocar los poderes de la iglesia y trasladarlos en su totalidad al poder político, las consecuencias para la historia mundial serían notables.

Es menester señalar que esto también plantea un cambio para los individuos ya que previo a la reforma respondían a dos poderes distintos, pero al fusionarse ambos bajo la figura del monarca, la lealtad de los súbditos se resume en lo que podría llamarse la futura lealtad nacional. Este es otro ejemplo de cómo se abandona esta creencia de la comunidad universal.

Esta comunidad universal que las diferentes unidades políticas conformaban previo a la reforma va a verse disuelta, y esto permitirá impulsar y reforzar el ascenso de los intereses nacionales, siendo ésta una de las consecuencias más relevantes -aunque no buscadas- de la reforma protestante.

Al reunir entonces bajo su poder la jefatura de la Iglesia y de los asuntos políticos, el absolutismo monárquico no tardaría en afianzarse. Esto significaría de ahora en adelante la independencia total frente cualquier otro poder interno o externo, y llevaría a que los conflictos entre los distintos poderes políticos se resolvieran únicamente entre ellos, sin otros actores que pudieran ejercer alguna influencia disuasoria o ejecutiva real, como la que en tiempos anteriores el Papa había tenido.

A partir de este momento las relaciones entre los futuros Estados e Imperios van a encontrar un único límite: la fuerza de los reyes para defender sus intereses locales frente al enemigo externo. Aunque la Iglesia por supuesto no desaparece, su papel cambia radicalmente gracias a la reforma luterana.[4]

III Por último: ¿se puede resistir a la autoridad?

Uno de los principales dilemas que encontramos en el pensamiento de Lutero es el que refiere a si se debe o no resistir a la autoridad. Para poder desarrollar esto, primero hay que marcar la diferencia entre la autoridad espiritual y la terrenal.

Hemos mencionado que para Lutero las diferencias entre los cristianos son ficticias -y con ello las supremacías jerárquicas pre-existentes- y al desbaratar el aparato ideológico-institucional de la iglesia, insta a las masas católicas a desconocer la supuesta autoridad suprema del clero, estableciendo de facto el derecho y la necesidad a resistir a la tiranía religiosa.

Aunque al comienzo de sus trabajos se puede observar una cierta tensión en este tema, una vez que Lutero separa la religión de la política, queda claro que el orden institucional impuesto por la tiranía religiosa no debe ser tolerado. Lo deja bien claro al decir que "[…] las autoridades seculares son las únicas que tienen el derecho a de ejercer todos los poderes de coacción, incluso sobre la iglesia".[5] Al despojar entonces al clero de sus poderes terrenales, frente a un tirano religioso la resistencia se encuentra entonces totalmente avalada y es más, se considera un deber de cristiano hacerlo.

Resuelto este aspecto es menester introducirnos en el planteo referente a la autoridad de la espada, y en este sentido retomamos nuestro planteo inicial sobre el marco en el que podemos ubicar a Lutero: en las teorías del conflicto o del consenso.

Si nos paramos en el contexto local, podemos decir que su postura frente el derecho o no a resistir la autoridad secular resume claramente porqué es un consensuador.

Al concentrarse los poderes religiosos y seculares en una sola persona -la autoridad civil- Lutero recalca la importancia de respetar sea cual fuere la disposición del monarca, de hecho manifiesta que como único enviado de Dios en la tierra, aquel representa al poder divino mismo, y deja bien claro que

4 Como plantea Carlos Fayt, "La reforma se convirtió en la ideología revolucionaria de la burguesía ayudando al proceso creador de los primeros estados nacionales de Europa". Fayt, Carlos S. (1967), *Historia del pensamiento político. La reforma*. Buenos Aires, Bibliográfica Ameba.

5 Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La reforma.* Fondo de Cultura Económica, México. Pág. 23.

cualquiera sea su actitud, buena o mala, los súbditos deben respetarla porque si tienen un rey tirano o malvado eso se debe a los pecados de los hombres, debiendo aceptarlo como la voluntad misma de Dios, a quien el rey representa.

La rebelión frente al poder político se haya entonces totalmente prohibida, es irresistible, pues al provenir de Dios el poder real, resistirse a él sería como resistirse a Dios mismo, y eso es inaceptable "[…] puesto que el establecimiento del gobierno político se encuentra en la voluntad y la mano de Dios, de allí se deduce que quienes resisten a sus gobernantes resisten a la orden de Dios, como lo ha enseñado San Pablo".[6]

Bibliografía

Amilcar, María J. *La política como fin en sí*. Disponible en: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCkQFjAA&url=http%3A%2F%2Fcefys.org.ar%2Fmesas%2Ftema%2Fmjuliaamilcar.doc&ei=EeFxUpOIJoTykQfgmYDIBg&usg=AFQjCNE7wyPOUKJDLDyZkspbGccn6AZs8A&sig2=i_ylriWg5LUUmHGU0f9FkA&bvm=bv.55819444,d.eW0&cad=rjt

Brando, Juan. "Guerra y paz: en busca de propuestas y presiciones. Reflexión sobre la polemología". *Revista Litteris - Ciências Humanas - Filosofia e Ciências Políticas* Número 6 – Novembro de 2010.

Fayt, Carlos S. *Historia del pensamiento político. La Reforma.* Buenos Aires, Bibliográfica Omeba. 1967.

Mendes Sargo, David E. *Martin Lutero, Thomas Muntzer. Consideraciones sobre el estatuto de la Reforma Luterana*. Editorial Biblos. 1990.

Lépori de Pithod, María E. y Poujade de Lassus, Nubia (Eds.). *Martín Lutero y su tiempo*. Universidad Nacional de Cuyo. 2009.

Lutero, Martín. *De servo arbitrio*. Disponible en: http://semla.org/portal/wp-content/uploads/2011/05/De-Servo-Arbitrio-Martin-Lutero.pdf

Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Disponible en: http://www.philosophia.cl/biblioteca/Maquiavelo/El%20pr%EDncipe.pdf

Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La reforma*. Fondo de Cultura Económica, México.

Várnagy, Tomás. "El pensamiento poíítico de Martín Lutero". En *Filosofia politica clásica, de la Antigüedad al Renacionmiento*. Atilio Boron (compilador). Editorial Luxemburg. Buenos Aires. 2009.

----- (compilador). *Pensar la política desde los clásicos: ciclo de conferencias UBA-EDENA*. Buenos Aires. Escuela de Defensa Nacional. 2011.

Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Amorrurtu editores. Buenos Aires.

6 Ídem, pág. 25.

Filosofía política sobre la guerra y la paz en los cimientos de las Ciencias Sociales: algunas notas sobre las obras de Tomas Moro y Erasmo de Rotterdam

Pablo Bonavena[1]

La guerra no es un objeto de investigación habitual para la sociología académica.[2]Por el contrario, la problemática es extraña o lejana en su ámbito de indagación. Una de las explicaciones para tal peculiaridad frente a un fenómeno social tan recurrente y masivo a lo largo de la historia anida en los presupuestos que tiene la disciplina, que luego se desplegarían en el desarrollo de varias teorías sociológicas. Allí encontramos una estrecha relación entre las ciencias sociales y la cosmovisión del liberalismo clásico, reforzada por el organicismo y algunos fundamentos del pensamiento contractualista.[3] En la citada sociología tanto el conflicto político violento como la guerra se ponen en correspondencia con etapas pasadas de la humanidad, anteriores a la Ilustración. Se asocia la guerra con el despotismo y aires aristocráticos, y no con la república y los "espíritus capitalistas".[4] En sus orígenes, autores como Saint Simon, Augusto Comte y Herbert Spencer "dejaron" a la actividad militar en una etapa anterior de la humanidad, la sociedad militar, considerándola superada por la sociedad industrial. Esta premisa se corresponde a la postulación de un tipo ideal de sociedad y, para instalarlo, la sociología proyecta como realidad una perspectiva normativa evaporando el peso que tienen algunos fenómenos como la guerra en la configuración del mundo social. En la sociología que aquí definimos como académica el "deber ser" nubla la comprensión del "ser", eclipsando detrás de un prejuicio ideológico la actividad que con más persistencia se repite y cincela lo social: la guerra. Adam Smith auguró los "efectos pacificadores del libre comercio" y postuló que la burguesía sería refractaria a las guerras, pues están imaginadas como un producto de la aristocracia en extinción conforme se expandía la libre actividad comercial. Sucumbía una fracción social belicista y, por ende, la guerra perdía al sujeto social que la detentaba, quedando el camino expedito para la "paz" que se consolidaría con las formas de gobierno republicanas y los acuerdos entre Estados: la utopía kantiana de la "paz perpetua" asomaba así en el horizonte del creciente capitalismo industrial. El pensamiento liberal clásico condenó a la guerra como nociva y contraria a la laboriosidad humana, la evaluó asimismo como hostil a los buenos negocios por la destrucción que provocaba. Esta concepción se incrustó entre los supuestos de la primera sociología.

1 Sociología, concordia y discordia

Desde las premisas señaladas los fundadores de la sociología soldaron inicialmente un vínculo indisoluble entre sus teorías con la "paz". La sociología académica prolongó esta relación al mismo tiempo que, como indiqué, expulsaba al marxismo de su campo, iniciativa en gran parte impulsada por Emilio Durkheim. Con esta impronta, en el desarrollo de la sociología se fueron conformando dos grandes líneas: las teorías del consenso y las teorías del conflicto.[5] Las teorías ancladas en la primacía del consenso conciben a las normas y valores comunes como elementos fundamentales para la cohesión de la sociedad, desplazando fuera de vista la conflictividad social. Las teorías del conflicto buscan la funcionalidad de las pugnas sociales y las maneras de institucionalizarlas para suturar el choque de intereses por la vía pacífica.

---

1 Instituto Gino Germani de la UBA. E-mail: bonavenapablo@yahoo.com.ar

2 Esta noción refiere a la sociología que se institucionalizó en Europa a finales del siglo XIX y los Estados Unidos de Norteamérica a partir de la década del '20, que como conocimiento académico legitimado resiste el reconocimiento del carácter científico del marxismo.

3 Bonavena, Pablo (2010); "Lo extraordinario y lo normal en las teorías sociológicas: consideraciones sobre la relación entre sociología y guerra"; en. *Cuestiones de Sociología. Revista de Estudios Sociales* 5/6; Prometeo Libros; Departamento de Sociología. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Universidad Nacional de La Plata.

4 Joas, Hans (2005); *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Madrid, Paidós; página 49.

5 Bernard, Thomas (1983); *The consensus-conflict debate: from and content in sociological theories*. Nueva York: Columbia University Press. Citado por Ritzer, George (1995); *Teoría Sociológica Contemporánea*. Editorial; McGraw-Hill, Madrid; páginas 104 a 106. En la órbita de la ciencia política puede verse la presencia del conflicto y el consenso en la definición de lo político en Serrano Gómez, Enrique (1998); *Consenso y conflicto. Schmitt, Arent y la definición de lo político*; Centro de Estudios de Política Comparada; México.

Bernard encuentra antecedentes de esta polaridad dentro de la teoría sociológica en una contraposición que se remonta a Platón (filósofo del consenso) y Aristóteles (filósofo del conflicto). Afirma que el origen del debate sociológico en los términos que señalamos está en la querella que desata el contraste del pensamiento de ambos.[6] Estas orientaciones conviven con la idea que concibe al mercado como un espacio pacífico, postulando a la "paz" como una meta que se logra si no se perturba la auto-regulación del sistema social, delineando la convivencia humana en un escenario de concordia.[7]

La asociación entre la paz y el mercado fue cuestionada desde el vamos por el marxismo, que tendió a adoptar la vieja fórmula de Heráclito, que Marx gustaba citar: "la paz no es más que una forma, un aspecto de la guerra; la guerra no es más que un aspecto, una forma de la paz". Por eso, el sociólogo Juan Carlos Marín nos advierte que es vital tomar conciencia de cómo se construyó históricamente la imagen que postula a la paz como la negación de la guerra, porque en realidad, opina, es una argucia justificadora uno de los bandos en el combate social. La imagen de la paz hace referencia a una forma de dominio estable: significa en término objetivos una dominación victoriosa que permite la explotación.[8] La paz deviene así en un operador de dominación, que sería el correlato de una situación precaria de tregua en un combate que no culminó, postura solidaria con la esgrimida por Karl von Clausewitz en su obra *De la guerra*. Retrata relaciones de fuerzas asimétricas, por ende, inestables y transitorias, producto de los factores que producen la discordia. Así, para el marxismo, la formulación de la idea de "paz" como una situación deseable, escindida de las condiciones materiales de existencia, es meramente ideología burguesa sustentada en una entidad de valor abstracto, a-histórica, despegada de las clases sociales que alcanza niveles metafísicos, sensación que a la postre sería un obstáculo ideológico y epistemológico que enturbia la posibilidad de conocer la objetividad del desarrollo social, en un mundo en discordia, con las obvias consecuencias políticas que este problema genera al colaborar en bloquear las iniciativas emancipatorias.

II La filosofía de la paz

"En diversas ocasiones se ha señalado que siempre ha existido una filosofía de la guerra, en tanto que es mucho más reciente la filosofía de la paz, de la que el primer ejemplo es Kant".[9] Esta afirmación de Bobbio es acertada pero Kant tiene varios pioneros desde el Renacimiento. Cuando avanzaba el siglo XVI la paz y su promoción se constituyó en un tema relevante en los círculos ilustrados. La instalación en el mundo intelectual de esta iniciativa fue la contracara de un proceso paralelo que puede ser identificado como una verdadera "revolución militar" que se ponía de manifiesto con nuevas armas, avances tácticos y con el desarrollo de los ejércitos.[10] Los enfrentamientos militares del primer tercio del siglo XVI mostraban efectos devastadores sobre la población civil, los cañones hacía estragos, los ejércitos se tornaban más estables y aumentaban cuantiosamente su tamaño, factor que elevaba la presión impositiva para financiarlos.

Ante este panorama Erasmo de Rótterdam fue el "padre del pacifismo" en la modernidad europea occidental. Severo crítico de la guerra y sus efectos, como contrapartida consideró a la paz como un valor supremo. La guerra contenía todos los "anti-valores" y la paz encarnaba, como contrapartida, a todos los valores.[11] Como señala Bobbio, el hombre comenzó a aspirar a los beneficios de la paz como rectificación de los horrores de la guerra y Erasmo fortaleció esta matriz.[12]En su reflexión la paz queda contrastada

6 Ritzer, G.; op cit, página 105.

7 Sobre la base liberal de las teorías del conflicto social, véase de Adorno, Theodore (1996) *Introducción a la Sociología*; Clase 8; Barcelona; Gedisa.

8 Marín, Juan Carlos (1981); *La noción de "polaridad" en los procesos de formación y realización del poder*; Buenos Aires, Cuadernos de CICSO, Serie Teoría Nº 8; página 13.

9 Bobbio, Norberto (2009); *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid; página 550.

10 Campillo, Antonio (2008); *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento*; EDITUM; Universidad de Murcia, España; página 26.

11 Rodríguez Lorenzo, Miguel Angel (2005); "Del capricho a la voluntad de los gobernantes. El pensamiento religioso-político de Erasmo de Rotterdam, Martín Lutero y Juan Luis Vives sobre la guerra y la paz"; en *Procesos Históricos. Revista Semestral de Historia, Arte y Ciencias Sociales.* Universidad de Mérida; Venezuela; páginas 2 y 5. En línea: http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/23154/1/articulo3-8.pdf.

12 Bobbio, N.; op cit; página 549.

a la guerra constituyendo de por sí una situación beneficiosa para el hombre: "La paz es la madre y la nodriza de todos los bienes. La guerra arruina, extingue, barre de repente y de una sola vez todo lo alegre y todo lo bello y descarga sobre la vida de los hombres una cloaca de males [...]"[13] Si bien la política ocupó un lugar subalterno en su obra, los planteos esgrimidos y las reflexiones religiosas y sociales tienen un reconocible correlato político.[14] Desde imperativos morales y religiosos demostró siempre aversión a la discordia y la guerra transformándose en el "primer teórico literario del pacifismo".[15] En su obra Lamento de la paz (1517) muestra su conmoción por el desprecio por la vida pacífica que existe en la época, donde "[...] no faltan ni juristas ni teólogos que añadan lumbre a semejantes abominaciones [...]".[16] El tema bélico y la paz ocupan un lugar relevante en su obra entre los años 1506 y 1526. Se escapa de los fanatismos religiosos y nacionales, repudia la justificación de las guerras y procura moralizar la vida política. Reniega por el desprecio de la paz que reinaba en la Europa de su tiempo. Sus reflexiones abrevan en los argumentos acuñados por los Padres de la Iglesia que rechazaban la actividad bélica.[17] Por eso embate especialmente contra las guerras emprendidas o avaladas por los eclesiásticos y los Papas. Subraya el carácter absurdo de los motivos para hacer la guerra y ridiculiza los juegos diplomáticos, que en su imprudencia la convocan. Erasmo supone que el enfrentamiento bélico es producto de la locura, las pasiones de los Reyes, el expansionismo de los Estados, las aventuras de conquistas o las operaciones que profundizan los descontentos interiores de esas organizaciones estatales. Los remedios de Erasmo para superar el flagelo de la guerra sería la apelación a la fraternidad cristiana, la mediación de las autoridades de carácter religioso y moral, la determinación del orden de las sucesiones en el ejercicio del gobierno para evitar querellas y la fijación de fronteras que restrinja las ansias de invasión. El planteo lo fortalece con un recurso que sería habitual en la posterior sociología del consenso: la metáfora organicista.[18] Desde ya que la obra de Erasmo no es rescatada como un antecedente reconocible de las ciencias sociales, pero al argüir que la concordia está en la base de la constitución de la sociedad,[19] empero, puede ser localizado dentro de la modernidad como uno de los pioneros en esgrimir el cimiento filosófico de uno de los supuestos más relevantes de una porción muy significativa de la teoría sociológica.

Para efectuar un balance del esfuerzo de Erasmo es menester contrastarlo con otras posturas de pacifistas de algunos contemporáneos. Por ejemplo es interesante ver sus similitudes y diferencias con Juan Luis Vives o Martín Lutero,[20] pero aquí nos detendremos en una contrastación con la obra *Utopía* de Tomás Moro.

Tomás Moro a diferencia de Erasmo es considerado un adelantado en la construcción de problemas sociales que serían objeto de estudios posterior de la sociología, tales como los factores socio-estructurales del crimen, anticipándose a la sociología de la desviación.[21] Pero el aspecto más relevante que quiero destacar hace a su concepción sobre la paz. No obstante cierta tradición que equipara las posturas pacifistas de Erasmo y Moro, hay matices no menores que es menester señalar. Se conoce que los escritos pacifistas de Erasmo estimularon la escritura de su Utopía, pero sin embargo sus marcos no fueron definitivas: "el londinense Moro no parece por cierto un soñador pacifista del tipo de Erasmo".[22]

13 Erasmo de Rotterdam (2008); *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*; Editorial Alianza, Madrid. Edición de Ramón Puig de la Bellacasa. Páginas 216 y 217.

14 Touchard, Jean (1972); *Historia de las ideas políticas*; Tecnos; Madrid, página 207. Los escritos de Erasmo sobre los adagios podrían ser la excepción. En tal sentido, Silvana Seidel Menchi los bautizó "adagios políticos". Citado por Puig de la Bellacasa, Ramón (2008); "Presentación"; en *Erasmo de Rotterdam, Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*; Editorial Alianza; España; página 20.

15 Suero, Teresa Editora (1981); "Introducción"; en *Erasmo de Rotterdam; Elogio de la locura*; Bruguera, Barcelona; página 40.

16 Erasmo; op cit; página 200.

17 Touchard, J. op cit; página 209.

18 "En el cuerpo de un ser vivo hay paz entre miembro y miembro. La función que tiene cada parte no la tiene sólo para sí misma sino para toda la comunidad. Si algo le sucede a un miembro la totalidad del cuerpo socorre". Erasmo; op cit; página 224.

19 Suero, T.; op cit, página 44.

20 Véase la respecto, Rodríguez Lorenzo, M. A.; op cit.

21 Cuenca, Miguel Angel Vicente; *Sociología de la desviación: una aproximación a sus fundamentos*; Editorial Club Universitario; Alicante; 2011; página 32.

22 Piaia, Gregorio (2007); "El filósofo y la guerra. Un diálogo a distancia entre Erasmo y Tomás Moro"; en *Devs Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*; Nro. 6, Buenos Aires, página 33. La base del comentario de Piaia es Ritter, Gerhard (1972); *El problema Ético del Poder*; Ediciones de

Reconociendo este rasgo en la formulación de Moro, Gregorio Piaia destila de su lectura de la *Utopía* una "filosofía de la guerra" aunque pensada desde una economía de la violencia. Reconoce un realismo político en Moro basado en la capacidad racional del hombre que lo habilita para hacer la guerra, pero también esa capacidad le permite limitarla a través de estratagemas y el arte del engaño.[23] Moro se emparenta así con una concepción que remite a la filosofía de la guerra de Sun Tse,[24] que no tendría un correlato real en la guerra moderna. Sin duda la iniciativa de identificar a Moro como un filósofo de la guerra genera polémicas ya que colisiona con la opinión más generalizada que o ubica como un defensor de la paz. Desde el ángulo insinuado por Piaia no se observa ninguna vinculación de Moro con la sociología, aunque como señalé, en otros aspectos su obra tuvo una proyección formidable.

la Revista de Occidente; Madrid, página 61.

23 Piaia, G.; op cit, páginas 33 y 36.

24 Sun Tse (1971); *Los trece artículos sobre el arte de la guerra*; Cuadernos Anagrama; Barcelona.

Análisis de la Guerra Civil Norteamericana desde la crítica de Marx y Engels y la teoría militar de Clausewitz

Gabriel Kofman[1]

> …no bien los pueblos cuya producción aún se mueve bajo las formas inferiores del trabajo esclavo y de la prestación personal servil son arrastrados a un mercado mundial en el que impera el modo de producción capitalista y donde la venta de los productos en el extranjero se convierte en el interés prevaleciente, sobre los horrores bárbaros de la esclavitud, de la servidumbre de la gleba, etcétera, se injerta el horror civilizado del exceso de trabajo. De ahí que el trabajo de los negros en los estados meridionales de la Unión norteamericana mantuviera un carácter moderadamente patriarcal mientras la producción se orientaba, en lo fundamental, a la satisfacción de las necesidades inmediatas. Pero en la medida en que la exportación algodonera se transformó en interés vital de esos estados, el trabajo excesivo del negro a veces el consumo de su vida en siete años de trabajo se convirtió en factor de un sistema calculado y calculador. Ya no se trataba de arrancarle cierta masa de productos útiles. De lo que se trataba ahora era de la producción del plusvalor mismo.[2]

> …la simple "conservación de un capital exige un esfuerzo constante para resistir a la tentación de consumirlo". El humanitarismo más elemental exige, evidentemente, que redimamos al capitalista de ese martirio y esa tentación, del mismo modo como la abolición de la esclavitud, hace muy poco tiempo, liberó al esclavista de Georgia del penoso dilema que lo atormentaba: gastarse alegre e íntegramente en champán el plusproducto de sus esclavos negros, arrancado a latigazos, o reconvertirlo aunque fuera parcialmente en más negros y más tierra.[3]

> …así como la mejora en la vestimenta, en la alimentación y el trato, o un peculio mayor, no abolían la relación de dependencia y la explotación del esclavo, tampoco las suprimen en el caso del asalariado. El aumento en el precio del trabajo, aumento debido a la acumulación del capital, sólo denota, en realidad, que el volumen y el peso de las cadenas de oro que el asalariado se ha forjado ya para sí mismo permiten tenerlas menos tirantes.[4]

> "El progreso de la riqueza social", dice Storch, "engendra esa clase útil de la sociedad… que

1 Facultad de Ciencias Sociales, UBA. E-mail: gabrielkofman@hotmail.com

2 Marx, K. (1975) *El Capital*. Tomo I. El proceso de producción del capital. México: Siglo XXI. p. 283.

3 Ibid, p. 738.

4 Ibid, p. 767.

> ejerce las ocupaciones más fastidiosas, viles y repugnantes, que echa sobre sus hombros, en una palabra, todo lo que la vida tiene de desagradable y de esclavizante, proporcionando así a las otras clases el tiempo libre, la serenidad de espíritu y la dignidad convencional".[5]

Las revoluciones son sin duda las parteras de las sociedades con sus respectivas estructuras y superestructuras. La Guerra Civil en Estados Unidos fue al mismo tiempo una revolución democrático burguesa y una guerra revolucionaria, no solo por haberse utilizado por primera vez los ferrocarriles y vehículos blindados a lo largo de un gran área de operaciones, sino también por lo que implicó en el mundo entero para la abolición de la esclavitud. La cuestión negra enfrentó los estados del Norte (Unión) contra los estados del Sur (Confederación). El motivo que subyacía a la separación o secesión de los estados sureños de la Unión era el conflicto insalvable entre dos modos de producción incompatibles: por un lado, el de la esclavitud negra (basada en una oligarquía propietaria de hombres negros y de plantaciones, fundamentalmente de algodón) y por el otro la república burguesa (basada en pequeñas parcelas y un incipiente pero creciente desarrollo de la manufactura, base de la moderna esclavitud asalariada). De parte del Sur, fundamentalmente, se alegaron distintos motivos de la guerra: diferencias de costumbres, mayor federalismo en oposición al centralismo, impuestos e inversiones, entre otros, ocultando la verdadera contradicción presente entre distintos modos de producción crecientemente incompatibles. El Sur, desde luego, se creía con pleno derecho para romper lo que consideraba un pacto voluntario. Marx señalaba que el argumento de la autodeterminación de los Estados se demostró hipócrita cuando "Los intentos de anexar a Missouri y Kentucky contra la voluntad de dichos Estados demuestra la vacuidad del pretexto de que está luchando por los derechos de los Estados individuales contra la intromisión de la Unión".[6] Los voceros políticos, moralistas, teólogos y juristas del partido de los propietarios de esclavos, habían tratado de demostrar, a su vez, no tanto que la esclavitud negra estuviese justificada, sino más bien que el color es indiferente y que la clase obrera había nacido en todos lados para la esclavitud.

Los esclavistas del Sur eran esclavistas capitalistas: el capitalista y el terrateniente eran una misma persona. Combinaban la venta para el mercado mundial con formas de producción esclavas o precapitalistas. Esta clase tenía aspiraciones y gustos de vida aristocráticos y un racismo constitutivo.

Para el capital norteamericano destruir la esclavitud constituía la ocasión histórica para liquidar la influencia del imperialismo inglés, beneficiario directo de esta formación económica. Digno de mencionar es el papel que juega la clase obrera inglesa (poniendo en práctica el derrotismo revolucionario), oponiéndose fuertemente a los intentos de industriales y su propio gobierno de intervenir en favor del Sur esclavista. "Para el verano de 1862 la industria textil europea se había paralizado; en Inglaterra había 550.000 obreros cesantes… Pero la interesada simpatía de los ricos por la causa de la Confederación no fue suficiente para sobreponerse a los sentimientos liberales y antiesclavistas de las clases trabajadoras británicas".[7] Dicho proceso fue estudiado por Marx y publicado en numerosos artículos de la época. En uno de ellos citaba la siguiente declaración de un mitin obrero: "Este mitin resuelve que los agentes de los rebeldes, Mason y Slidell, que ahora se encuentran en viaje de América hacia Inglaterra, son absolutamente indignos de la simpatía moral de la clase obrera de este país, puesto que son propietarios de esclavos".[8]

La composición social de los ejércitos era diversa. En el sur predominaban los blancos pobres, hecho que resulta evidente dado que los negros no formaban parte de las tropas. En el norte se trataba principalmente de obreros y campesinos, cumpliendo los primeros un papel destacado. En la retaguardia del Sur estaban los negros esclavos. "Los esclavos dejaban libres a los ciudadanos blancos para tomar las armas, y además ayudaban en la construcción de fortificaciones y transporte… Estas circunstancias,

5 Ibid, p. 807.

6 Marx, K. Engels, F. (1971). *La Guerra Civil en los EEUU*. Buenos Aires: La Rosa Blindada. p. 103

7 Cárdenas Nannetti, J. (1970). *Nueva Historia de los Estados Unidos*. Bogotá: Ed. Moderna. p. 227

8 Op cit. *La Guerra Civil en los EEUU*. p. 177

más la superior competencia de los jefes militares, compensaba en parte la disparidad numérica".[9] En las fábricas del Norte, los obreros trabajaban con "renovado celo en la obra de la emancipación".[10] Al finalizar la guerra se incorporaron arriba de cien mil soldados de color en las filas del norte.

En lo que hace a los recursos económicos y la estructura productiva, la superioridad del Norte era muy grande. Allí se concentraban las principales minas, fundiciones, fábricas, medios de transporte, astilleros, etc. Estaba en condiciones de fabricar buques y material de guerra que el Sur debía procurarse del exterior.

Quien analizó más profundamente los objetivos políticos de la guerra fue Karl Marx con una agudeza excepcional. En primer lugar señaló una premisa fundamental: el Norte no ha emprendido la guerra con vistas a terminar con la esclavitud. De hecho se han preocupado mucho por protestar contra tal idea. "El Norte… desenvainó, por fin, la espada, no para aplastar la esclavitud sino con el objeto de salvar a la Unión".[11] Hasta tal punto esto era así que Lincoln ofreció a los estados sureños todas las seguridades concebibles para la ejecución e inviolabilidad de la detestable institución "No tengo el propósito de intervenir ni directa ni indirectamente en la institución de la esclavitud en los Estados donde existe";[12] el Congreso propuso una cierta línea geográfica dentro de la cual se reconocía la esclavitud como una institución necesaria. El problema radicó en que el Sur no aceptó esto. Clausewitz señalaba que existe una relación estrecha entre el tamaño del sacrificio que se exige del adversario y la fuerza con que este se negará a realizar ese sacrificio. En este caso lo que estaba en juego era la supervivencia de sus modos de producción y de vida, es decir, el estallido de la guerra estaba garantizado.

Marx señalaba la necesidad de examinar los asuntos más detenidamente. Lo primero a preguntarse era cómo accedió al poder el Partido Republicano, cuya plataforma estaba fundada en el reconocido antagonismo hacia los abusos de poder de los esclavistas. *The Economist* publicaba que el objetivo de Lincoln era circunscribir la esclavitud dentro de los Estados que ya la han adoptado, y, en esta forma, podría llevarla a su eventual extinción. Esto era así porque la esclavitud estadounidense estaba condenada a la decadencia gradual desde el momento en que fuese privada su fuerza de expansión. Esta "ley económica" o "problema vital" fue bien comprendida por los esclavistas. Tres cuestiones eran aquí cruciales para la oligarquía de 300.000 propietarios de esclavos: el aumento de la población negra (la cual necesitaban relocalizar para evitar que los desborde), el aumento de la población blanca pobre (a la que tenían que prometerle futuras conquistas fuera del territorio a modo de anzuelo para ajustar los intereses de estos con los propietarios de esclavos) y por último la conquista de los nuevos territorios hacia el oeste (mientras que el norte pretendía expandir su mercado interno a través de pequeños colonos libres, los esclavistas, económicamente más poderosos, buscaban ganar esas tierras para la producción esclavista). Para ese periodo Carolina del Sur ya se había convertido en criador de esclavos, vendiéndolos a otros Estados. Llegado este estadío se tornaba necesaria la adquisición de nuevos territorios. A esto se le sumaba una "ley política/sociodemográfica". En el Norte vivían más de 21.000.000 de personas contra 9.000.000 en el sur (de los cuales más de 3.500.000 eran esclavos). El crecimiento poblacional del Norte era abrumadoramente mayor, ligado a un pujante desarrollo económico/industrial. Esto equivalía a una pérdida definitiva de la hegemonía política que el Sur había detentado en los últimos 50 años por la consiguiente pérdida de los representantes en la Cámara.

Clausewitz señalaba que "el primer acto de discernimiento, el mayor y el más decisivo que ejecutan un estadista y un jefe militar es el de establecer correctamente la clase de guerra que están librando… Este es, por lo tanto, el primero y más amplio de todos los problemas estratégicos".[13] En el mismo sentido y desde una mirada marxista, Lenin se expresaba: "Hay guerras y guerras. Debemos tener claridad sobre las condiciones históricas que han engendrado la guerra, qué clase la libra y con qué fines. Sin entender

9 Op cit. *Nueva Historia de los Estados Unidos*. p. 225.

10 Op cit. *La Guerra Civil en los EEUU*. p. 20.

11 Ibid, p. 28.

12 Op cit. *Nueva Historia de los Estados Unidos*. p. 222.

13 Von Clausewitz, K. (1960) *De la guerra*, Buenos Aires: del Solar. p. 25

esto, todas las discusiones sobre la guerra serán completamente estériles, producirán más acaloramiento que claridad… La guerra es la continuación de la política por otros medios. Todas las guerras son inseparables del régimen político que las engendra".[14] La guerra no se desató a instancias del Norte sino del Sur. El primero se encontró a la defensiva. Durante meses los secesionistas se apropiaron de fuertes, arsenales, astilleros, aduanas, barcos, insultaban la bandera y tomaron prisioneros. Recién forzaron al Norte a aceptar la batalla el 11 de abril de 1861 con el bombardeo al Fuerte Sumter. Lincoln convocó en respuesta a 75.000 hombres para proteger a la Unión. El cálculo político del Sur fue que era mejor comenzar la guerra en ese momento antes de dejar pasar 4 años y realizarla en un escenario aún más desfavorable. Por el contrario el del presidente luego del ataque al Fuerte Sumter fue el siguiente: o huía de Washington, y entregaba Maryland, Delaware, Kentucky, Missouri y Virginia o respondía al llamado de guerra. Durante la anterior presidencia demócrata de Buchanan, el Sur se había visto beneficiado enormemente y la expansión de los territorios esclavistas era un hecho. "Mediante una cesión pacífica del territorio disputado a la Confederación del Sur, el Norte habría entregado a la república esclavista más de las tres cuartas partes del territorio de los Estados Unidos. El Norte habría perdido por completo el golfo de México y el océano Pacífico"[15] ya que habrían arrastrado a California tras ellos. Luego, por la dominación del Misisipi, los Estados centrales como Missouri y Ohio se verían obligados por sus intereses económicos a separarse del Norte e integrarse, y por último, arrastrarían al resto de los Estados norteños, quizás con la excepción de Nueva Inglaterra. "En realidad no tendría lugar una disolución de la Unión sino una reorganización de la misma sobre la base de la esclavitud".[16] No es entonces casualidad que la nueva constitución secesionista deja librado a todos los Estados de la vieja Unión el unirse a la nueva Confederación.

El teatro de guerra fue fundamentalmente los Estados fronterizos, sobre todo en el comienzo de la guerra. Dentro de la Unión quedaron cuatro Estados esclavistas. La estrategia de Lincoln fue conservar de buen humor a los esclavistas "leales" de los Estados fronterizos. Marx fue muy duro desde un comienzo para con Lincoln, a quién no solo calificó de pusilánime sino que lo responsabilizó de "la persistente necesidad de medidas tibias, obligando a encubrir el principio de la guerra y perdonar el punto más vulnerable del enemigo, la raíz del mal: la esclavitud misma".[17] Ni bien comenzó la guerra Marx vaticinó que la consigna decisiva para su resolución sería "la emancipación de los esclavos". En el mismo sentido, *The World* publicó: "si el Norte no puede triunfar sin la emancipación triunfará con la emancipación".[18]

La conspiración secesionista (que contaba con las ventajas ofrecidas por el gobierno de Buchanan) era conciente de su peso numérico inferior y pretendía realizar una ofensiva rápida, atrevida y casi temeraria. Apostaban a generar pánico y desorden en las filas enemigas mientras negociaban la independencia de todos los Estados esclavistas. El Norte, por el contrario, llegó al teatro de guerra con renuencia y hasta con hastío. La maquinaria social era aquí mucho más pesada y compleja, por lo que costó mucho ponerla en movimiento. La estrategia del Norte en un comienzo fue puramente defensiva y se buscó organizar y robustecer el ejército para luego pasar a la ofensiva y reconquistar los Estados fronterizos. El Sur tenía la ventaja que peleaba en su propio terreno, con menores problemas de transporte y costo de abastecimiento de las tropas. "La mayoría de los jefes y oficiales (y los mejores de ellos) que eran naturales de los Estados del Sur, renunciaron a sus cargos para ofrecer sus servicios a la Confederación".[19] Marx señaló que los inmigrantes europeos exiliados en las revoluciones del '48/'49 jugaron un rol destacado y casi imprescindible para dirigir las filas de la Unión. Entre ellos se encontraban Waydemeyer, amigo de Marx y militante de la AIT y Anneke.

La estrategia de Scott, comandante en jefe del ejército de la Unión, para ganar la guerra, se dio a conocer como Plan Anaconda. Buscaba mediante una gran maniobra y el menor derramamiento de

14 Ancona, C. (1979) *Clausewitz en el pensamiento marxista*. México: Pasado y Presente. p. 35.

15 Op cit. *La Guerra Civil en los EEUU*. p. 105.

16 Ibid, p 105.

17 Ibid, p 106.

18 Ibid, p 107.

19 Op cit. *Nueva Historia de los Estados Unidos*. p. 221.

sangre posible un plan para ganar la guerra. Consistía en rodear marítimamente los puertos, arruinar la economía sureña y luego estrangularla a modo envolvente. Marx opinaba que esto era "pura niñería" y derivaría en un fracaso. Al no concentrar fuerzas en un punto la "anaconda" sería cortada en dos (como había ocurrido en la guerra entre Francia y Austria), y los anillos de la "anaconda" serían cercenados en pedazos. Clausewitz decía que "La mejor estrategia ha de ser siempre muy fuerte, primero en general, después en el punto decisivo… no hay ley más simple y más imperativa para la estrategia que la de mantener concentradas las fuerzas".[20] Marx mediante un análisis integral y agudo señalaba otra estrategia que fue la que finalmente se adoptó varios años después y concluyó en el triunfo. Sostenía en marzo de 1862 que dada la formación geográfica de *Secessia*, se podía observar una gran masa compacta. Sin embargo, la reciente pérdida de los Estados de Kentucky y Tennessee introdujo una inmensa cuña en su territorio. Georgia era la única ruta y la llave de *Secessia*. Con su pérdida la Confederación quedaría cortada en dos secciones. A su vez sostenía que no era necesario controlar toda Georgia sino que bastaba con la captura del ferrocarril en un territorio en el que las comunicaciones entre puntos distantes dependen más de él que de las carreteras. Dedujo del planteo anterior que "el Potomac no es el punto más importante del teatro de la guerra. La captura de Richmond… podría surtir un efecto moral tremendo. Desde un punto de vista puramente militar nada decidiría".[21] Este planteo brillante, moderno y anticipatorio muestra a todas luces la superación teórica de las antiguas concepciones de la guerra, en las que la estrategia estaba centrada en la conquista de la capital enemiga. Durante buena parte de la guerra, los esfuerzos militares estuvieron puestos la toma de las capitales (ubicadas a tan solo 150 km. de distancia). Respecto a lo que Marx refiere cuando habla del "efecto moral", Clausewitz decía lo siguiente: "Al referirnos a la destrucción de las fuerzas del enemigo debemos dejar expresamente señalado que no estamos obligados a limitar esta idea a la simple fuerza física. La fuerza moral aparece del mismo modo implícita necesariamente, debido a que, en efecto, ambas están entretejidas hasta en los menores detalles y en consecuencia, no pueden estar separadas".[22] Luego agrega sobre las fuerzas morales: "…constituyen uno de los asuntos más importantes en la guerra… no pueden ser medidas en números ni agrupadas en clases y requieren al mismo tiempo ser vistas y sentidas".[23]

Es un hecho a tener en cuenta para analizar esta guerra la vasta extensión del territorio, lo dilatado de las líneas de operaciones y el frente de 1600 km. Es por ello que se divide geográficamente la guerra en el teatro oriental y el occidental. En abril de 1861 Lincoln había decretado el bloqueo de todos los puertos del Sur, medida que postró económicamente a la Confederación porque le cortó las exportaciones de algodón, su única gran fuente de ingresos monetarios. El Sur no tenía marina de guerra para hacer frente al bloqueo. De todos modos sí pudo hundir o capturar mediante el corso una gran cantidad de barcos del Norte.

Al comenzar la guerra, en el teatro oriental, un ataque confederado sorpresivo dejó a Washington al borde de la ocupación. "Cuando la sorpresa consigue tener buen éxito en alto grado, las consecuencias que trae son la confusión y el desaliento en las filas enemigas".[24] La medida causó una gran conmoción pero no fue decisiva militarmente. Más bien se trató de una acción pequeña aunque no por ello inefectiva. "Cuanto más grande es la magnitud de la medida, menos posible será causar sorpresa con ella".[25] Es muy importante recalcar aquí dos cosas que plantea Clausewitz respecto de la sorpresa. La primera es que "en la táctica la sorpresa se encuentra mucho más en su elemento"[26] que en la estrategia. La segunda es que la sorpresa del enemigo "constituye, más o menos, la base de todas las empresas, porque sin la sorpresa no es concebible la superioridad en el punto decisivo".[27] El ejército de la Unión al entrar en escena capturó la capital y tres Estados esclavistas. En el intento por vengarse con la capital del Sur, Richmond, aconteció

20 Op cit. *De la guerra*. p. 149.

21 Op cit. *La Guerra Civil en los EEUU*. p. 215.

22 Op cit. *De la guerra*. p. 35.

23 Ibid, p. 128.

24 Ibid, p. 143.

25 Ibid, p. 156.

26 Ibid, p. 144.

27 Ibid, p. 143.

Ball Run, la primera gran derrota del Norte. Clausewitz señalaba que el sentimiento de venganza y desquite es una fuerza moral que surge cuando se trata de saldar una cuenta. Sin embargo, Clausewitz advertía que un mal cálculo aquí podía llegar a ser desastroso. Recordemos la famosa sentencia sobre la cuestión de si la guerra debería considerarse un arte o una ciencia. La respuesta que da es que "la guerra es más parecida a un negocio. La lucha es a la guerra lo que el pago al contado es a un negocio, de manera que todo está dirigido a eso, y cuando tenga lugar, debe ser decisivo".[28] Durante el primer año de la contienda, el Norte contaba con la enorme presión política de evitar la intervención de otras potencias en la guerra, ya que el mero reconocimiento del Sur, o un conflicto del Norte con una potencia hubieran significado un éxito para la Confederación. El caso del buque inglés Trent estuvo inserto en dicho contexto.

La tregua que siguió a la batalla de Ball Run fue empleada mejor por el Norte que por el Sur dado que le dio tiempo de reorganizarse y reclutar mayor cantidad de tropas. Clausewitz señalaba una premisa fundamental en la guerra: "…sólo podrá dejar de actuar en cualquiera de los dos oponentes por una sola razón, que es la de que desea esperar un momento más favorable para la acción. Es obvio que esta razón sólo puede hacerse presente en uno de los dos bandos, debido a que por su propia naturaleza la misma es opuesta a la del otro. Si a uno de los jefes le conviene actuar al otro le convendrá esperar".[29] Esta premisa sin embargo tiene contratendencias prácticas ya que en casi todos los casos el conocimiento de la situación es imperfecto. Además de esto, Clausewitz dirá que la fuerza mayor de la defensa respecto del ataque hace posible que ninguno de los dos prefiera atacar. Volviendo al escenario posterior a Ball Run, en caso que el Sur hubiera tenido conocimiento completo de las circunstancias, debería haber atacado, a fin de no dejarle tiempo al enemigo para que se preparase para la acción en mejores condiciones. El general McClellan asumió al mando del ejército al finalizar Ball Run y se iniciaba para Lincoln una larga y penosa serie de cambios en el mando militar debido a la incapacidad notoria de los jefes, quizás con la excepción del alcohólico Ulises Grant. Engels en una carta a Marx escribía irritado: "…la total falta de talento. Un general más estúpido que otro".[30] (295) McClellan era resumido sintéticamente por Marx y Engels en la siguiente frase: "Después de una gran derrota a nada temo tanto como a una gran victoria". Este general formado en West Point estaba vinculado a sus viejos camaradas del campo enemigo por lazos de *espirit de corps* y anhelaba la restauración de la Unión sobre las viejas bases, es decir, llevar adelante una guerra estrictamente formal. Obviamente, representaba el ala conservadora del bando del Norte y despreciaba todas las tendencias revolucionarias y antiesclavistas. Por si esto fuese poco este era reacio a encarar campañas, hacer pesar las victorias y estaba continuamente acusado de encubrir traidores, dificultar comunicaciones internas y desacatar órdenes. Clausewitz decía que "no hay nada en la guerra que tenga importancia mayor que la obediencia".[31] McClellan se caracterizó por nunca perseguir a sus rivales después de las victorias obtenidas. El general prusiano advertía que en general, nunca se alcanzarán ventajas muy positivas si a la victoria "no se la completara con una persecución desde el primer día".[32] A esto le agrega: "Sin audacia ni espíritu emprendedor de parte del general en jefe, la victoria más brillante no llevará a ningún resultado importante".[33] Pese a esto, en 1862 McClellan pasó a ganar un cierto respeto luego de la batalla de Anthietam. "La breve campaña de Maryland lo ha rodeado de una falsa aureola…Durante toda su carrera militar nunca ha estado en el campo de batalla, nunca ha estado bajo el fuego".[34] Para Marx todas estas crisis militares estaban relacionadas con la política. La influencia del partido Demócrata "fue la que elevó a un incompetente como McClellan. Era una ansiosa consideración hacia los deseos, ventajas e intereses de los voceros de los Estados esclavistas fronterizos".[35] McClellan no había sido nombrado para derrotar al enemigo sino para ser derrotado por él. "Se conduce como los antiguamente llamados

28 Neumann, S (1992) "Engels y Marx sobre la Revolución, la Guerra y el Ejército en la Sociedad" en Paret, P. *Creadores de la Estrategia Moderna. Desde Maquivelo a la Era Nuclear*. Madrid: Ministerio de Defensa.

29 Op cit. *De la guerra.* p. 18.

30 Op cit. *La Guerra Civil en los EEUU*. p. 295.

31 Op cit. *De la guerra*. p. 135.

32 Ibid, p. 206.

33 Ibid, p. 199.

34 Op cit. *La Guerra Civil en los EEUU*. p. 256.

35 Ibid, p. 242.

"generales de maniobras" que ejecutaban su propia invalidación de cualquier táctica decisiva, arguyendo que mediante el envolvimiento estratégico, obligaban a sus enemigos a abandonar sus posiciones. Los confederados siempre le huían, pues, en el momento decisivo, nunca los atacaba".[36] Las consideraciones para con estos esclavistas "leales" hacían que la esclavitud fuera finalmente transformada del talón de Aquiles del Sur en una fortaleza invulnerable. Mientras que los norteños estaban dominados desde el principio por los Estados esclavistas fronterizos, el Sur había procedido siempre "como un solo hombre".[37] El Sur había unificado la dirección militar mientras que el Norte no lo había hecho. Se hacía evidente la carencia de un plan estratégico y un giro que no tardó demasiado en llegar. Engels afirmaba consternado que "…los hombres del Sur, por lo menos saben lo que quieren, me parecen héroes comparados con el manejo anodino del Norte".[38] Mientras que Engels, observando el desarrollo militar de la guerra sentía un gran escepticismo, Marx no descuidó los demás aspectos y siempre se mostró confiado de que el Norte prevalecería en la lucha. Tanto es así que opinaba que el Norte triunfaría con Lincoln a la cabeza o con la cabeza del viejo Abe. "Si Lincoln no cede (lo cual hará, empero) estallará una revolución".[39]

El resultado de Anthietam no fue tácticamente concluyente dado que McClellan recibió mayor número de bajas que el ejército de Lee (a pesar de poseer una mayor fuerza numérica) pero sí fue estratégicamente importante para detener el avance de Lee y torcer el rumbo de los acontecimientos. El resultado de la batalla sirvió a Lincoln para nada menos que lanzar la proclama tan ansiada de emancipación de esclavos (aunque solamente en los territorios rebeldes). Es decir, la tomó como una necesaria medida de guerra, destinada a debilitar a los Estados insurrectos. "La proclama de la emancipación aunque tardía, dio oficialmente a la guerra civil el sentido moral de una cruzada"[40] (Recibió apoyo desde el Norte; impidió el reconocimiento de Inglaterra a la Confederación; y permitió reforzar los ejércitos unionistas con batallones de negros liberados). Marx señalaba con júbilo que "Hasta ahora solo hemos presenciado el primer acto de la Guerra Civil: el de liberar constitucionalmente la guerra. El segundo, el de librarla en forma revolucionaria, está cerca".[41] A su vez alertaba la actitud sobre los "esclavistas leales" de un modo muy similar al que luego utilizarán Lenin, Trotsky y los bolcheviques sobre la burguesía liberal rusa: "Sabe que sólo la continuación de la esclavitud en los Estados fronterizos es lo que hasta ahora ha dejado intacta a la esclavitud en el Sur y prohíbe al Norte aplicar su gran remedio drástico. Sólo se equivoca si imagina que los 'leales' propietarios de esclavos se conmoverán con discursos benevolentes y argumentos racionales. Únicamente por la fuerza es que cederán".[42]

Grant inició una exitosa campaña en Kentucky y luego obtuvo sendos triunfos en varios fuertes del río Misisipi. Estas batallas fueron estratégicas para ganar la guerra debido a que dicho río era el que podía cortar en dos partes al territorio del Sur. Luego de la conquista de Tennessee Mr. Stanton (Secretario de Guerra del gobierno de Lincoln y duramente criticado por Marx y Engels) comete un grave error militar señalado claramente por ellos: "…suspendió el reclutamiento por pura vanagloria, condenando de esta forma al ejército a un constante debilitamiento en el preciso momento en el que necesitaba refuerzos para una rápida y decisiva ofensiva".[43] La lógica indicaba que una mayor concentración de tropas y sumadas a un mayor peso numérico garantizarían victorias que a su vez acrecentarían la fuerza moral, generando un círculo virtuoso. El Norte estaba en condiciones de realizar esto. A las victorias de Grant se le añadió un golpe gravísimo para la Confederación en Nueva Orleans, localizada en la desembocadura del Misisipi. Esto produjo que solo quedara un pequeño trecho que unía a ambos lados de la Confederación, y se estaba por romper. Finalmente la estrategia anunciada por Marx se estaba poniendo en práctica. Los buques blindados que el Norte podía producir

36 Ibid, p. 228.

37 Ibid, p. 296.

38 Ibid, p. 298.

39 Ibid, p. 296.

40 Op cit. *Nueva Historia de los Estados Unidos*. p. 234.

41 Op cit. *La Guerra Civil en los EEUU*. p. 243.

42 Ibid, p. 243.

43 Ibid, p. 293.

con su capacidad industrial daban sus frutos. La toma de Nueva Orleans marcó un giro en la guerra y merece una breve mención. Militarmente los medios naturales de defensa de la ciudad habían sido robustecidos con fortificaciones recién construidas y maquinarias submarinas. A esto se sumaba el supuesto carácter espartano de las personas oriundas y su odio mortal a los "mercenarios" de Lincoln. Su carácter inexpugnable se acrecentaba con su mítica defensa de la ciudad en la 2da Guerra contra Inglaterra (1812 a 1814). Como consecuencias trajo una durísima derrota moral sumado a una merma sustancial en las comunicaciones y el aprovisionamiento de abastecimientos para el ejército. El *Atlantic Intelligecer* discernió luego de la batalla que "…los inventos modernos han aniquilado la capacidad defensiva de las fortificaciones. Los cañoneros blindados las destruyen o pasan más allá de ellas sin ceremonia. Memphis, nos tememos, compartirá la suerte de Nueva Orleans".[44] Engels, después de Sebastopol, en tanto, había llegado a la conclusión que "las fortificaciones hoy en día no tienen más importancia que la de ser centros para el apoyo a los movimientos del ejército. Su valor es relativo. Nunca más constituirán un factor independiente en las campañas militares, sino que como máximo representarán unas posiciones valiosas que habrá que evaluar si merece o no la pena defenderlas".[45]

Una vez pasados los fuertes, el general Butler con un ejército de 5000 hombres ocupó la ciudad sin resistencia. La pregunta que surge es cómo en una ciudad con 150.000 habitantes y en un territorio completamente enemigo hicieron para mantenerse en su posición y evitar su recaptura. Si bien los rumores entre los confederados hablaban de que Butler se basó en la fuerza militar y el terror, la realidad era mucho más compleja y sutil. Confiscó y repartió los alimentos que servían de abastecimiento para el ejército confederado entre los pobres y hambrientos de Nueva Orleans. Creó unidades de infantería y cuerpos de milicianos negros para enfrentar a las clases dominantes de la ciudad. Butler, a su vez, utilizó sus contactos para restablecer el comercio algodonero que estaba paralizado. También decretó impuestos especiales a los ricos y saneó la ciudad previniéndola de las muertes por la fiebre amarilla que azotaba la región. Con todos estas políticas ganó una base social mucho más efectiva que a través de las armas. Cuando la Confederación realizó la contraofensiva, este no dio lugar a un levantamiento popular, ni un apoyo generalizado.

Al terminar el año 1862 los dos ejércitos ocupaban casi las mismas posiciones que al principio. La superioridad numérica del Norte seguía estrellándose contra la pericia de los jefes sureños. En el aspecto macroeconómico Marx señalaba que como consecuencia del impuesto Morrill (que puso término a la importación de bienes de lujo) los yanquis (Norte) mantuvieron, en todo momento un equilibrio comercial y por lo tanto, una escala de cambio favorable a ellos y contraria a la de los países de Europa. Mientras tanto, en el Sur, se hacía sentir la escasez sumada a una hiperinflación. En las elecciones de 1863 triunfaron los demócratas debido al repudio a cómo se estaba llevando adelante la guerra. Aquí Lincoln se ve envuelto en una nueva encrucijada. O se hundía "hasta el nivel de un instrumento del partido del compromiso proesclavista, o con la destitución de McClellan, extirpaba el punto de apoyo de dicho sector en el ejército".[46]

Luego de las victorias de Nueva Orleans en el Sur y Grant en el Norte, los ejércitos del Sur se vieron en un gran aprieto ya que carecían de grandes ciudades de abastecimiento y retaguardia de los ejércitos. Engels sugería que una nueva victoria de la Unión no haría otra cosa que disolver dichos ejércitos en grupos de guerrillas. Examinando la posibilidad de las guerrillas destacaba que "con respecto a la lucha actual, lo más sorprendente es… cuan absolutamente ausente está la participación de la población en ella".[47] Engels señalaba que en el caso en que se disolviesen los ejércitos, la "hojarasca blanca" (como los plantadores llaman a los blancos pobres del sur) intentarían entregarse al pillaje. Esto solo haría que los plantadores por doquier, recibirán a los yanquis con los brazos abiertos, es decir, los transformaría en fanáticos partidarios de la Unión.

---

44 I.bid, p. 223

45 Op cit. "Engels y Marx sobre la Revolución, la Guerra y el Ejército en la Sociedad".

46 Op cit. *La Guerra Civil en los EEUU*. p. 255.

47 Ibid, p. 288.

El Sur solo podría concluir la paz con una victoria si conseguía los Estados fronterizos; en otras palabras, si se quedaba sólo con los viejos Estados esclavistas, sería su fin. Los intentos de la Confederación por recuperar los Estados fronterizos se demostraron un verdadero fracaso. El elemento esclavista del principal teatro de la guerra civil estaba siendo siendo reducido a la nada por la propia guerra civil. Un amplio sector emigraba hacia el sur con sus "bienes muebles negros" con el objeto de llevar a un lugar seguro sus propiedades. A esto se le sumaba que el sector enérgico y decididamente esclavista se alistaba en el ejército, a la administración, o se dedicaba a formar guerrillas. Únicamente quedaban propietarios "moderados que cogerán codiciosamente la pila de dinero ofrecida por Washington por la rendición de sus bienes muebles negros"[48]

La batalla de Gettysburg transcurrió entre el 1 y el 3 de julio de 1863 en el Estado de Pennsylvania. Si bien los sudistas arrancaron dominando, al tercer día la superioridad numérica del Norte se hizo sentir. Fue allí cuando Lee cometió uno de los pocos y más costosos errores tácticos de su carrera. "Ordenó una carga frontal con 15.000 hombres… contra las colinas donde estaba muy bien parapetada la artillería enemiga. A pesar de su arrojo, la columna de Pickett fue aniquilada entre un mar de sangre y fuego… Lee se vio por primera vez derrotado de verdad. Fue esta la mayor y más sangrienta batalla de la guerra".[49] Al día siguiente, las tropas de Grant en el teatro occidental consiguieron un triunfo importante tomando la fortaleza de Vicksburg y poco tiempo después dominaron todo el río Misisipi quedando la Confederación dividida en dos. En el Sur los recursos se iban agotando sin capacidad de reponerlos mientras que en el Norte renació la confianza. Respecto de la batalla de Gettysburg existe un debate sobre si fue o no una batalla decisiva. Teniendo en cuenta que la guerra duró casi dos años más ¿hasta qué punto esto fue así? Muchos historiadores toman solo la magnitud de pérdidas como único criterio para definir las batallas decisivas de todos los tiempos. Goss señala que "una verdadera batalla decisiva tiene consecuencias más allá de los aspectos militares de importancia táctica. Debe directamente derivar en una rápida resolución de las cuestiones políticas controvertidas en el sentido que ambos bandos estén de acuerdo que una decisión ha sido alcanzada".[50] Agrega que "la experiencia enseñó a muchos líderes de la Guerra Civil que explotar una victoria era más difícil pero más recompensado que conseguir dicha victoria".[51] Lee continuamente repetía que permanecer continuamente en la defensiva no prometía nada y anhelaba que un audaz movimiento al norte ganara una gran ventaja para el Sur. Este general esperaba que fuese una batalla decisiva. Lincoln confiado en su superioridad numérica también apostó a destruir de esta forma el ejército de Lee en territorio local. Clausewitz había advertido que ninguna victoria será efectiva sin persecución porque la magnitud de la victoria es proporcional al vigor de la persecución inmediata. Muchos alegan que si el general Meade la hubiera realizado, muy probablemente la guerra hubiera terminado ese día. Para Lee, en caso de haber podido triunfar en Gettysburg (y destruir medio ejército unionista como su mejor posible escenario) no hubiera conseguido un triunfo decisivo ya que Vicksburg hubiese caído de todas formas y la Confederación seguiría estando partida a la mitad. El objetivo militar de Lee no era destruir las fuerzas de la Unión sino quebrar su voluntad de pelea. Él aspiraba a capitalizar políticamente un éxito en el campo de batalla para conseguir así el reconocimiento de la Confederación. Para el teórico Antoine Jomini, lo que determina una batalla decisiva no es la derrota militar sino el efecto psicológico y el significado que produce en la confianza una eventual victoria en el campo de batalla. Para el gobierno de Lincoln que venía muy debilitado, esta victoria permitió que la opinión pública se vuelque a favor de continuar la guerra. Goss concluye de todas formas que esta batalla no se puede ganar el rótulo de decisiva ya que no se otorga el sentido a la sumatoria de batallas parciales ni concentra el máximo de las fuerzas en un solo punto. Sin embargo nadie puede negar el enorme sentido político que adquirió. Para Gettysburg cabe la siguiente definición general de Clausewitz. Si "antes de la batalla existía un equilibrio real o imaginario entre los dos bandos; este equilibrio se ha perdido y, por lo tanto, se necesita alguna causa externa para reestablecerlo; todo nuevo esfuerzo sin este apoyo externo conducirá solo a nuevas pérdidas".[52]

48 Ibid, p. 252.

49 Op cit. *Nueva Historia de los Estados Unidos*. p. 237.

50 Goss, T. "La batalla decisiva de Gettysburg" en sitio web http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/milreview/goss.pdf

51 Ibid.

52 Op cit. *De la guerra*. p. 198.

"Después de Gettysburg la guerra se paralizó en el Este y Lee tuvo tiempo de recuperarse de su descalabro. En el Oeste, en cambio, Grant y Sherman no daban tregua al enemigo".[53] Fue aquí cuando Lincoln nombró a Grant con el grado de teniente general (jefe de todos los ejércitos) y Sherman pasó a dirigir las operaciones en el Este. Clausewitz decía que "los más descollantes generales nunca surgieron entre la clase de oficiales más instruidos o realmente eruditos".[54] Peter Paret dijo que "cuando quienes poseen capacidad (militar) se oponen al sistema popular, hay que elegir a otros hombres para que hagan su trabajo; hombres que a primera vista parecen no tener gran capacidad, pero que acaban por adquirirla, y que, finalmente, tienen el mayor de los talentos: la voluntad de hacer funcionar el sistema".[55] Grant entendió el concepto de guerra total y opinaba, junto a Lincoln y Sherman, que sólo la derrota completa de las fuerzas confederadas y su economía podrían traer el final de la guerra. Sherman, que estaba al mando de las tropas occidentales, avanzó hacia Georgia y más precisamente su capital, Atlanta, que Marx había previsto como la llave de *Secessia* debido a que era el principal centro industrial de la Confederación y un importantísimo nudo en las comunicaciones. Engels aseveró que "la caída de Atlanta constituirá un rudo golpe para los confederados".[56] Allí procedió a destruir todas las fábricas, talleres, ferrocarriles, telégrafos, granjas, edificios, depósitos de algodón, pueblos y todo lo que encontrase en su camino. El incendio y pillaje completaron la obra. Gran parte de quienes lo acompañaron eran negros liberados, embriagados por el triunfo.

Engels le escribió a Marx que si Lee se retiraba a Richmond, tendría lugar allí la batalla decisiva. El método de Grant para Cárdenas Nanennti tenía poco que ver con la estrategia y "consistía en atacar siempre, avanzar siempre, no ceder nunca un palmo de terreno y no hacer caso a las pérdidas".[57] Esto que dice se contradice con lo que él mismo señala poco después: Grant "puso sitio a Petersburgo, que está a 30 km. de Richmond y allí persistió ocho meses"[58] en una guerra de trincheras. Petersburgo era justamente un lugar estratégico para el abastecimiento de Richmond. El plan de Grant era fustigar el flanco de Lee y obligarle a presentar batalla en un punto elegido por Grant, pero Lee era muy astuto y el 5 de mayo de 1864 se desencadenó la batalla de Wilderness, en una zona boscosa y accidentada. Clausewitz decía que "al dirigir una fuerza contra el flanco y la retaguardia del enemigo, su eficacia puede acrecentarse mucho; esto, sin embargo, no sucede necesariamente así".[59] Lee puso en jaque a Grant que no podía desplegar todo su potencial. En dos días de batalla, Grant perdió 18.000 mil hombres por 10.000 de Lee, aunque este último no tenía motivos de júbilo. La batalla había sido totalmente diferente a las anteriormente libradas. Por primera vez Grant no le dejaba maniobrar a su adversario y sus fuerzas no se habían quebrantado (pese a tener 65.000 bajas en sólo 7 semanas) sino continuamente enviadas adelante. Lee sabía que si continuaba así, perdería la guerra, era cuestión de tiempo. Marx señalaba al respecto: "Lee ha evidenciado poca inclinación a librar acciones decisivas a campo abierto; por el contrario, ha mantenido sus principales fuerzas constantemente en posiciones atrincheradas, aventurándose sólo a efectuar breves escaramuzas ofensivas. También me agrada el curso metódico de las operaciones de Grant. En este terreno y contra este adversario, es el método correcto".[60] Esto, es sumamente lógico ya que como decía Clausewitz, un ejército más numeroso, pese a tener una tasa de mortalidad mayor acabará imponiéndose en el tiempo por su propio peso. Engels difería de Marx en la apreciación de la táctica utilizada por Grant. "…se lo licenció del ejército por embriagarse… (sin embargo) posee una gran unidad de propósitos y un enorme desprecio por la vida de sus soldados rasos; también parece tener muchos recursos como pequeño estratega (esto es, en movimientos cotidianos); pero busco en vano signos que me revelen una visión suficiente para abarcar la campaña en su conjunto. La empresa realizada en Richmond me parece mal conducida; la impaciencia con

53 Op cit. *Nueva Historia de los Estados Unidos*, p. 238.

54 Op cit. *De la guerra*. p. 86.

55 Paret, P. (1979) *Clausewitz y El Estado*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. p. 50.

56 Op cit. *La Guerra Civil en los EEUU*. p. 314.

57 Op cit. *Nueva Historia de los Estados Unidos*, p. 239.

58 Ibid, p. 239.

59 Op cit. *De la guerra*. p. 186.

60 Op cit. *La Guerra Civil en los EEUU*. p. 313.

que Grant ataca, ya en un punto, ya en otro, pero sin hacerlo en ningún lado de forma perseverante, con insistencia, constituye un mal síntoma".[61] Grant fue sin dudas quien más respetó la máxima de Clausewitz de que "solamente grandes éxitos tácticos pueden conducirnos a grandes éxitos estratégicos… los éxitos tácticos son de importancia fundamental en la conducción de la guerra".[62]

Sherman giró al norte a través de las Carolinas para atacar a las líneas confederadas de Virginia, incrementando la presión al ejército de Lee. La forma en que estando rodeado se defendió este general era admirable. Clausewitz defendía que "es absolutamente necesaria la retirada lenta (ordenada) que ofrezca resistencia incesante, junto con un contragolpe audaz y enérgico, siempre que el perseguidor busque sacar demasiado partido de su ventaja. Las retiradas de los grandes generales y de los ejércitos aguerridos, recuerdan siempre a la de un león herido, y ésta es también, sin duda, la teoría mejor".[63] De la trinidad (señalada por Clausewitz) necesaria para concluir la guerra, ya se habían derrotado casi la totalidad de las fuerzas militares del enemigo y el territorio estaba asediado. Lo único que restaba era quebrar la voluntad del enemigo y someterla. La guerra terminó en 1865 con Lee rodeado. Richmond cayó el 3 de abril en manos del XXV Cuerpo de la Unión, compuesto casi exclusivamente por tropas afroamericanas y a la semana se rindió ante Grant en el poblado de Appomattox. Resulta necesario decir que las condiciones que impuso el Norte para los vencidos fueron sumamente generosas pese a la brutalidad desplegada en una guerra que incluyo campos de concentración. Quizás el más célebre de todos sea el de Andersonville en el que murieron miles de personas.

La superioridad numérica (el más general de los principios de la victoria) un mayor poderío técnico y productivo, el bloqueo de los puertos y la división del territorio acabaron dado sus frutos. Tanto el Norte como el Sur opinaban que irían a una guerra corta, de rápido desenlace. La misma duró cuatro años entre 1861 y 1865 y dejó un saldo de no menos de 150 grandes batallas y cerca de 2000 combates menores en el que murieron mas de medio millón de personas. Se necesitó medio siglo para reconstruir el país. Acabó con el triunfo del Norte y la sanción de la decimotercera enmienda aboliendo la "más baja y vergonzosa forma de esclavización del hombre registrada en los anales de la historia"[64] en todos los estados y destruyendo la vieja clase de los plantadores. Aquí resulta importante señalar que: "al no haber los negros abolido por sí mismos la esclavitud, no hubo una verdadera liberación, habiéndoles, por el contrario los amos blancos encerrado en la trampa de una emancipación formal… El cambio vino de afuera"[65] Sin temor a equivocarse, se puede decir que la situación que hoy viven los negros (sumada a los latinos y otros grupos oprimidos) en EEUU se debe en gran medida a esta carencia de una emancipación real. Marx y Engels pueden ser considerados como los predecesores de la guerra total moderna. "El descubrimiento por parte de las doctrinas nacionalsocialistas de que la guerra moderna poseía una naturaleza cuádruple (diplomática, económica, psicológica, y sólo como último resorte, la militar) era ampliamente conocida por Engels y Marx. Ellos sabían muy bien que las campañas podían perderse mucho antes de que se disparara un solo tiro, por lo que se decidieron a actuar con antelación en los frentes económicos y psicológicos".[66] La intención de este trabajo fue retomar las reflexiones del "marxismo estratégico" en relación con los aportes teóricos de Clausewitz aplicados a esta guerra concreta. En este sentido, seleccioné esta guerra por haber sido profundamente estudiada por Marx y Engels para pensar de esta forma la intervención del marxismo en la conquista de la emancipación humana.

Bibliografía

Ancona, C. (1979) *Clausewitz en el pensamiento marxista*. México: Pasado y Presente.

61 Ibid, p. 314.

62 Op cit. *De la guerra*. p. 173.

63 Ibid, p. 214.

64 Op cit. *La Guerra Civil en los EEUU*. p. 49.

65 Dangeville, R., *Introducción en La Guerra Civil en los EEUU*. Buenos Aires: La Rosa Blindada. p. X.

66 Op cit. "Engels y Marx sobre la Revolución, la Guerra y el Ejército en la Sociedad".

Cárdenas Nannetti, J. (1970). *Nueva Historia de los Estados Unidos*. Bogotá: Ed. Moderna.

Goss, T. "La batalla decisiva de Gettysburg" en sitio web http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/milreview/goss.pdf

Marx, K. (1975) *El Capital. Tomo I. El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI.

Marx, K. Engels, F. (1971). *La Guerra Civil en los EEUU*. Buenos Aires: La Rosa Blindada.

Neumann, S. (1992) "Engels y Marx sobre la Revolución, la Guerra y el Ejército en la Sociedad" en Paret, P. *Creadores de la Estrategia Moderna. Desde Maquiavelo a la Era Nuclear*. Madrid: Ministerio de Defensa.

Paret, P. (1979) *Clausewitz y El Estado*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Peña, M. (2012) *Historia del Pueblo Argentino*. Buenos Aires: Emecé.

Trotsky, L. (2000) *La Teoría de la Revolución Permanente*. Buenos Aires: Centro de Estudios y publicaciones León Trotsky (CEIP).

Von Clausewitz, K. (1960) *De la guerra*, Buenos Aires: del Solar.

La guerra de Secesión en los EE.UU. ¿Una revolución conceptual en las fundamentaciones de las prácticas militares?

Mariano Millán[1]

Introducción

Clausewitz afirmaba que la primera tarea que tiene quien conduzca una guerra consiste en descifrar las características del conflicto que se está llevando a cabo. Para ello deberá entender el carácter social de los contendientes, sus objetivos políticos y, a partir de allí, pensar cómo es posible que cada bando sobrelleve el esfuerzo. Estas aseveraciones de la teoría clásica cobran importancia cuando se analizan los conflictos armados, puesto que el conocimiento que para Clausewitz es un punto de partida de la acción militar bien encaminada, es, en realidad, el punto de llegada de un arduo aprendizaje. En esta ponencia mostraremos la justeza de esta afirmación para el caso de la guerra civil en los EEUU entre 1861 y 1865.

Consideramos que el tema reviste interés puesto que en este conflicto observamos la carencia de adecuación categorial de parte de importantes dirigentes de las fuerzas contendientes, principalmente de la Unión, para poder conceptualizar la guerra que se estaba librando y, a partir de ello, vencer.

Inclusive, si analizamos el desarrollo de la guerra, podemos observar que las prácticas de los comandantes norteños durante los primeros años no se correspondían con los desafíos que le imponían las tropas confederadas. La guerra entre fuerzas materialmente tan asimétricas se prolongó por cuatro años fundamentalmente a raíz de esta desorientación de la Unión.

I La "tradición militar" en los EEUU antes de la Guerra de Secesión

Existen múltiples razones para explicar la orientación errónea de los generales norteños. Sin embargo una es fundamental. Quiénes conducían el esfuerzo de la Unión carecían de una visión realista de la fuerza moral del enemigo, llegando en muchos casos a ni siquiera considerarle un enemigo. No solamente subestimaban la potencia militar de la Confederación, sino que no contaban con una teoría con la cual comprender las características del conflicto.

Antes de la guerra, Estados Unidos era un país relativamente desarmado donde no existía una gran tradición militar. Había vencido al Imperio Británico en las guerras de la Independencia y también había derrotado a México, anexionándose Texas en 1847. No obstante aquellos laureles, el país más grande de Norteamérica no contaba con fuerzas armadas de gran importancia.

La única escuela para la conducción de sus tropas era la Academia de West Point. Allí la inspiración teórica más importante era Antonio Enrique Jomini, quien intentó interpretar las innovaciones de la guerra napoleónica reactualizando las elaboraciones de Dietrich Heinrich Büllow; conocidas por la crítica de Clausewitz como "dogmatismo geométrico".[2] En la actualidad, los especialistas consideran a Jomini y a Büllow como autores clásicos de la "Guerra de Maniobra", una forma de conducción que supone posible vencer en una guerra sin necesidad de llevar a cabo batallas de gran envergadura.[3]

Esta organización conceptual de la guerra era la predominante en la Europa absolutista y entró en una larga crisis a partir de las guerras del período de la Revolución Francesa, cuando las tropas galas luchaban proponiendo las batallas y llevaban adelante una nueva lógica en los conflictos bélicos, la "Guerra de Aniquilamiento".

---

1 UBA - UNLP - CONICET. E-mail: marianomillan82@gmail.com

2 Clausewitz, Karl (1983) *De la guerra*. Buenos Aires: Solar. Véase: Keegan, John (2009) *Secesión. La guerra civil americana*. Madrid: Turner Noema.

3 Sobre la teoría de Büllow recomendamos la lectura de Palmer, Richard (1968) "Capítulo III: Federico el Grande, Gilbert, Büllow: de la Guerra de Dinastías a la Guerra Nacional" y sobre las elaboraciones de Jomini aconsejamos trabajar con Brinton, Crane, Craig, Gordon y Gilbert, Félix (1968) "Capítulo IV: Jomini" ambos en Mead Earle, Edward (1968) *Creadores de la estrategia moderna*. Buenos Aires: Círculo Militar. Pp. 121 – 174 y 177 – 211.

Después de los significativos cambios sociales iniciados hacia fines del siglo XVIII con el ascenso de la burguesía al lugar de clase dominante y la creación de la ciudadanía y el nacionalismo moderno, las formas de la guerra cobraron enormes transformaciones que pusieron en el centro de los asuntos militares la cuestión de la fuerza moral y, con ello, de los nuevos ordenamientos sociales. El mérito de Clausewitz consiste en comprender el impacto definitivo de esos cambios sociales sobre el fenómeno bélico y conceptualizarlos acabadamente antes de la mitad del siglo XIX, criticando la doctrina absolutista de la maniobra de Büllow y sus derivaciones.

En West Point estas conceptualizaciones brillaban por su ausencia. Jomini era la cúspide intelectual de la formación de quiénes conducían las tropas. Cuando comenzó la Guerra de Secesión, en 1861, los combatientes de Norteamérica portaban concepciones que atrasaban casi un siglo respecto del desarrollo histórico general y también bélico. Una guerra moderna, con pasiones nacionales y un grado de utilización industrial del poder de fuego nunca antes visto, era leída por el norte con el lente de las guerras torneo del absolutismo.

II El conflicto y el comienzo de la guerra

Hacia mediados del siglo XIX los Estados Unidos estaban en un doble proceso de constitución de su territorio. Por una parte, se producía una expansión hacia el oeste (ya desde la instalación de las primeras 13 colonias en la costa Atlántica) encontrando nuevos y complejos desafíos en la guerra contra los habitantes del interior.[4] Por otro lado, la composición social y económica de los Estados de la Unión americana era fundamentalmente heterogénea: los del norte habían comenzado un potente proceso de industrialización; mientras que los territorios sureños se dedicaban, con éxito decreciente, a la agricultura de exportación (sobre todo algodón y tabaco).

En los Estados norteños se estaba consolidando una estructura social caracterizada por la industria capitalista, con numerosos contingentes proletarios que habitaban las crecientes ciudades y desarrollaban prácticas de lucha y organización similares a las conocidas en Europa occidental.[5] En los Estados sureños, predominantemente agrícolas, se erigía una fuerte clase de terratenientes dueños de plantaciones, una gran capa de medianos propietarios rurales y una amplia masa de esclavos negros y braceros que trabajaban en las fincas.

Desde la década de 1830 existía una creciente tensión entre los productores capitalistas agrarios del sur y las políticas económicas y tributarias del Estado nacional. Aquellas disputas contra los aranceles de exportación, frente a la ilegalización de la importación de esclavos y sobre todo en reclamo de más y mejores medios de transporte para enviar a Europa las mercancías agrícolas, eran la forma que tenían los capitalistas sureños de maniobrar la decadencia sostenida de sus tasas de ganancia.

En estas condiciones, la expansión hacia el oeste, corriendo la frontera agraria, se presentaba como una solución a largo plazo para el declive económico y político del sur. Frente a ese proyecto se erigía el modelo de colonización propuesto por el norte: el pequeño granjero capitalista, que construiría una agricultura intensiva y el crecimiento demográfico de la población blanca-europea en las regiones occidentales.[6]

Hacia 1860 las crecientes tensiones decantaron en una gran crisis. A partir de la llegada de Lincoln a la presidencia se produjeron una serie de controversias que decantaron en la Secesión de 11 estados entre diciembre del '60 y junio de 1861.

Este escenario es el que nos permite comprender a la guerra de Secesión como un capítulo de la constitución del Estado-nación en los EEUU y, naturalmente, de su organización socio-territorial.

III Antes y después de Gettysburg, antes y después de Grant y Sherman

Mientras se prefiguraba el conflicto bélico, y también en los primeros meses del mismo, numerosos políticos, militares y personajes públicos del norte se negaban a considerar a las fuerzas del Sur como un

4 En este sentido son interesantes los aportes de Headrick, Daniel (2011) *El poder y el Imperio*. Barcelona: Crítica.

5 Al respecto puede leerse: Bosch, Aurora (2005) *Historia de Estados Unidos 1776-1945*. Barcelona: Crítica.

6 Faulkner, Harold (1956) *Historia económica de los Estados Unidos*. Buenos Aires: Nova.

enemigo. Algunos pensaban que podía ahogarse la revuelta mediante el bloqueo económico y el control de las fronteras. Otros creían que una muestra de fuerza por medio de logradas maniobras militares desanimaría el intento secesionista.

El resultado fue catastrófico para la Unión, que formuló una estrategia basada en la maniobra frente a un enemigo que actuaba como una fuerza moderna, agitando el nacionalismo entre el pueblo y buscando las batallas donde batir al norte. En este sentido debe reconocerse la sabiduría del General Robert Lee, quien supo leer las pasiones modernas del Sur secesionista y combatir en consecuencia mientras el mando unionista no descifraba el conflicto.[7] Que el sur agrícola y más atrasado peleara de una manera más moderna que el norte industrializado y avanzado es una paradoja de esta guerra. Ese hecho también constituye un observable de la necesidad de pensar la guerra como un campo de la actividad social que depende del conjunto de la organización social pero por unas relaciones complejas en las que no existe una determinación mecánica. Hasta la batalla de Gettysburg, en julio de 1863, los confederados mantuvieron la iniciativa y lograron numerosas victorias. Las características sangrientas del triunfo unionista en este enfrentamiento permitieron profundizar el cambio en la orientación estratégica del norte.[8]

En este sentido, para comprender la victoria de la Unión es importante tomar en cuenta la perspicacia de los generales Ulysses Grant y William Sherman, que en los momentos más difíciles para la causa del norte cambiaron la forma en que la Unión venía combatiendo. Desarrollaron un plan de guerra buscando la batalla y el aniquilamiento. La organización geográfica del mismo implicaba tomar el río Misisipi y luego avanzar por Georgia hacia Atlanta, para capturarla y marchar hacia el océano, terminando por fracturar a la Confederación al menos en tres partes.[9] Tal iniciativa, naturalmente, suponía el uso bélico intensivo de la industria y el ferrocarril, lo que potenciaba el poder de fuego de la Unión.

Para desarrollar semejante plan tuvieron que librarse importantísimas batallas, destacándose las de Vicksburg y Atlanta, donde los combates se extendieron por varias jornadas, decantando en luchas de trincheras y miles de bajas. Si el primero de aquellos enfrentamientos fue novedoso, el segundo constituye una innovación estratégica mayor, pues la quema de Atlanta respondía a la idea de la centralidad de la población en la confrontación bélica.

Sherman y Grant tomaron las enseñanzas clausewianas acerca del factor moral en la guerra y la necesidad de vencer en las batallas, llegando luego más allá y colocando en muchas ocasiones a la población enemiga en el centro de la acción militar, como en los numerosos incendios de pueblos y ciudades a través del paso de las tropas unionistas por Georgia y Columbia posteriores a los sucesos de Atlanta.

Palabras finales

Nos propusimos reflexionar acerca del modo en el cual durante cuatro años se pasó de pensar la guerra (y hacerla) de un modo casi absolutista a terminar por analizar y realizar la guerra de un modo muy cercano al de la doctrina de la "Guerra Total" del siglo XX ¿Cuáles fueron las causas? Naturalmente que muchas, pero hay algunas que no se pueden dejar de destacar.

El modo en que se desarrolló la guerra a partir de la iniciativa sudista es fundamental a este respecto. Lee y sus comandantes llevaron a cabo una guerra de aniquilamiento. Querían destruir la capacidad de combatir del ejército de la Unión, desmoralizar a su población y lograr el objetivo político de la secesión. Frente a ellos se encontraba un Estado que no pudo conformar un Estado mayor capaz de leer adecuadamente el conflicto. Las derrotas en varios frentes hicieron visible que la Confederación quería luchar y que la forma en que se le hacía frente era insuficiente. Lincoln comprendió que debía cambiar el mando.

---

7 En este sentido puede leerse: Cárdenas Nannetti, Jorge (1970) "Lincoln y la guerra" en *Nueva Historia de los Estados Unidos.* Nueva York: Editora Moderna. Pp. 220-244.

8 Pese a que el autor no considera a Gettysburg como una batalla decisiva, vale la pena leer el análisis de este encuentro que se desprende de Goss, Thomas (2004) "La 'Batalla Decisiva' de Gettysburg" en *Military Review* septiembre-octubre. Pp. 81 – 87.

9 Esta también era la idea que tenían Marx y Engels de como vencer al Sur. Véase: Marx, Karl y Engels, Friedrich (1973) *La guerra civil en los Estados Unidos*. Buenos Aires: La Rosa Blindada.

Los nuevos generales Grant y Sherman, nombrados hacia 1863, tenían una visión moderna de la guerra. Comprendían que era preciso hacer pesar el superior poder de fuego sobre el enemigo, sostenían la necesidad de las batallas y entendieron que había que minar la voluntad de la población. Si se pretendía destruir la unidad política que era la Confederación era preciso aniquilar su capacidad combativa y destruir completamente su moral. Para ello había que imponerse en las batallas, por duras y sangrientas que fueran, y era preciso destruir las condiciones de vida (y una parte de las vidas) de la población del sur, desestructurando sus relaciones sociales.

Por esto decimos que en cuatro años la conducción militar de los EEUU pasó del absolutismo a pensar y practicar muchas de las formas de la guerra propias del siglo XX. Allí se vivió una revolución en la fundamentación de las prácticas militares, que se correspondía con una impresionante expansión de las relaciones sociales capitalistas en América del Norte.

Bibliografía

Bender, Thomas (2011) *Historia de los Estados Unidos*. Siglo XXI: Buenos Aires.

Bosch, Aurora (2005) *Historia de Estados Unidos 1776-1945*. Barcelona: Crítica.

Brinton, Crane, Craig, Gordon y Gilbert, Félix (1968) "Capítulo IV: Jomini" en Mead Earle, Edward (1968) *Creadores de la estrategia moderna*. Buenos Aires: Círculo Militar. Pp. 177-211.

Cárdenas Nannetti, Jorge (1970) "Lincoln y la guerra" en *Nueva Historia de los Estados Unidos*. Nueva York: Editora Moderna. Pp. 220-244.

Carocci Giampiero, Yolanda (2000) *Historia de la guerra civil norteamericana*. Norma: Bogotá.

Clausewitz, Karl (1983) *De la guerra*. Buenos Aires: Solar.

Faulkner, Harold (1956) *Historia económica de los Estados Unidos*. Buenos Aires: Nova.

Goss, Thomas (2004) "La 'Batalla Decisiva' de Gettysburg" en *Military Review* septiembre-octubre. Pp. 81-87.

Headrick, Daniel (2011) *El poder y el Imperio*. Barcelona: Crítica.

Hobsbawm, Eric (2002) *La era del capital, 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica.

Keegan, John (2009) *Secesión. La guerra civil americana*. Madrid: Turner Noema.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1973) *La guerra civil en los Estados Unidos*. Buenos Aires: La Rosa Blindada.

Murray, Williamson (2010) "La industrialización de la guerra" en Parker, Geoffrey (ed.) *Historia de la guerra*. Madrid: Akal. Pp. 225 – 252.

Neré. Jaques (1965) *La guerra de secesión*. Buenos Aires: Eudeba.

Nevins, Allan; et. al. (1994) *Breve historia de los Estados Unidos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Palmer, Richard (1968) "Capítulo III: Federico el Grande, Gilbert, Büllow: de la Guerra de Dinastías a la Guerra Nacional" en Mead Earle, Edward (1968) *Creadores de la estrategia moderna*. Buenos Aires: Círculo Militar. Pp. 121-174.

Zinn, Howard (2011) *La otra historia de los Estados Unidos.* México: Siglo XXI.

La revolución del espacio-tiempo y la guerra

Flabián Nievas[1]

La guerra es una actividad extrema de formulación de poder, cuyo arte se ordena de acuerdo a parámetros que hacen a la inteligibilidad de las situaciones, los procesos, y permiten el uso racional de la fuerza. Tradicionalmente el arte militar está asociado al dominio del tiempo y el espacio. Las nociones de estrategia y táctica son escalas diferentes en el tiempo y el espacio de la acción de una fuerza. Tales nociones han sufrido readecuaciones en función de los redimensionamientos de tales parámetros de orientación primaria. Así, la concepción de las mismas en el Renacimiento (la táctica como las operaciones a la vista del enemigo y la estrategia como las que se realizaban fuera de su campo visual) se vieron sustituidas por las concepciones de la Modernidad -pese a que existen rémoras de las antiguas nociones en la denominación, por ejemplo, de los sistemas de armas de largo alcance, denominados "estratégicos"-, en las que la estrategia es el desplazamiento espacio-temporal de una fuerza hacia la batalla final, y la táctica la adecuación coyuntural en cada acontecimiento (que en términos militares son los encuentros entre las fuerzas enemigas) en función de la estrategia delineada por el Estado Mayor de una fuerza. Esto quedó establecido a partir de la teorización realizada por el general prusiano Carl von Clausewitz, a inicios del siglo XIX.

Esta concepción está en línea con la existencia de Estados-nacionales, que son estructuraciones políticas de los espacios en forma de unidades territoriales con relativa homogeneidad interna, dispuestas en contigüidad unas con otras, en diseños relativamente estables en términos de tiempos generacionales humanos, y que han tenido la capacidad de presentarse -no siempre sin dificultades- como organizaciones que expresan a una nación. Las estrategias -y como derivación, las tácticas-, por lo tanto, se orientaban al desplazamiento "eficaz" (con reducción de la fricción) de un contingente humano con equipamiento que se traduce en capacidad de fuego, en el espacio y el tiempo, en función del objetivo que era desarmar material y moralmente al enemigo, a fin de incapacitarlo para proseguir la lucha, y de tal modo imponer la voluntad política en el control de un territorio.

Empero, el desarrollo del capitalismo, con su tendencia a la expansión de las relaciones sociales de este tipo, que se traduce en la mundialización y creciente interimbricamiento de los espacios, ha transformado las condiciones de existencia de las unidades de gestión política territorial. Los Estados nacionales persisten, pero han perdido el monopolio del ordenamiento geopolítico internacional. La emergencia de corporaciones, la aparición de espacios que actúan como "puntos de fuga" (los llamados paraísos o guaridas fiscales), la irrupción ya irreversible de actores armados no estatales, sean estos insurgentes o empresas privadas militares, conforman un nuevo entramado de retícula espacial. Por otra parte, el desarrollo tecnológico alteró de manera definitiva el tiempo. En razón de ello es posible afirmar que asistimos a una verdadera revolución espacio temporal.

En este marco es que vemos la transformación del fenómeno bélico, que tiene la cualidad de presentar de manera sintética cambios que operan en el conjunto del sistema social. En tal sentido, lo primero que se debe señalar es la "desorganización" del entramado social estructurado de manera excluyente a partir de los Estados nacionales. Las guerras ya no se sitúan en territorios definidos por las fronteras estatales, sino que se difuminan por el globo. Esto torna anacrónicas algunas concepciones elementales como "frente", "flancos", "retaguardia", y anula la idea misma de "teatro de operaciones", ya que las confrontaciones bélicas pueden ocurrir en cualquier punto, como si operasen líneas de fuga que se materializan en regiones geográficamente distantes. Y dado que el tiempo no es una dimensión disociada del espacio, sino que, tal como lo intuyó Marx y luego lo sistematizara (para sistemas simples) Einstein en la teoría de la relatividad especial, es su contraparte, encontramos también un fenómeno de "difuminación" temporal: las guerras actuales carecen de marcos temporales definidos; resulta

1 CONICET - Instituto "Gino Germani". E-mail: flabian.nievas@gmail.com

impropio intentar establecer referencias temporales claras tanto para el inicio como para la finalización de un conflicto bélico. En todo caso, es algo que puede realizarse luego de que una situación se mantenga estable un período lo suficientemente extenso como para considerar culminado el conflicto.

Estas cuestiones que se visibilizan en el nivel del análisis estratégico también actúan en el nivel de lo táctico, y es particularmente observable en el escenario predominante de las confrontaciones bélicas del último cuarto de siglo, que es el entramado urbano. El concepto de "geometría urbana inversa", que expresa el ordenamiento espacial a partir de lo conceptual y no de lo asimilado fácticamente, vinculado al concepto de "enjambramiento", que se refiere a un tipo de operación bélica opuesta al del orden lineal simple, han ido ganando realidad en la medida en que las actividades beligerantes urbanas fueron presentando escollos de imposible resolución en el marco conceptual de espacio temporal tradicional. Con esto se busca convertir los espacios estriados en espacios lisos.

Puestos estos fenómenos en correspondencia con la expansión e intensificación de las relaciones sociales capitalistas, que han logrado un nivel de integración espacio temporal cualitativamente distinto a los precedentes, podemos pensar en términos de "nodos espacio temporales" que actúan como órdenes de largo alcance, en los cuales un determinado cambio en el estado local de un sistema complejo, como lo es la sociedad, cuando ésta se aproxima a un estado crítico, induce un cambio masivo y dramático en todo el sistema macroscópico, alterando las legalidades (diluyendo la causalidad) y propagándose de una manera tal como si el espacio tiempo se redujera y luego se expandiera, pero quedando todas las partes "informadas" del nuevo entramado, una suerte de realineamiento en un nuevo tipo de orden. Se trata, en cierto sentido, de un proceso similar al que Piaget describiera como cambio de estadios.

Dadas estas transformaciones se debilitan, y en ocasiones se diluyen, por anacrónicos, antagonismos como el de "paz" y "guerra", "público" y "privado", y por supuesto, el viejo hegelianismo de "sociedad civil" y "sociedad política", como trataré de argumentar.

La guerra (notablemente el lenguaje nos juega una mala pasada) nos muestra, entonces, un panorama sintético de procesos sociales de mayor alcance e incidencia. En este, más que en ningún otro fenómeno social, aparecen con mayor nitidez los rasgos del proceso que estamos señalando.

Tradicionalmente, en el marco de la Modernidad, la guerra era un asunto entre Estados. Sellada la paz de Westfalia, sólo a éstos se les reconocía la legitimidad para enfrentarse, y aún con ciertas restricciones. Más allá de la pacificación producto del desarme general de la población y de la creciente urbanización que contribuyó para ello, el ejercicio de la violencia por parte de civiles quedó deslegitimado y recluido en el ámbito del delito, aun cuando éste fuese adjetivado de político. Así, figuras como las de rebelión o sedición se ajustaron a estas prácticas. Y la aplicación de la violencia mayor, la guerra, quedó como un atributo estatal, para la cual se diseñaron instituciones, personal y artefactos especializados. Pese a ello, la proporción en la carga presupuestaria destinada a los asuntos bélicos decreció notablemente respecto del período absolutista.

Los ejércitos profesionales, ya conformados por dos ramas (tierra y mar), y que recién en el siglo pasado incorporaron el aire, estructuraron sus planes de acción en función de hipótesis de guerra con otros Estados, y de cómo debían desplegar sus fuerzas en pos de lograr el fin defensivo u ofensivo que tuviesen. La estructuración de dichas fuerzas, de acuerdo a tales hipótesis, daba un lugar más o menos relevante, pero siempre muy importante, a la logística, es decir, al aprovisionamiento de las fuerzas de combate, lo que siempre demandó el mayor esfuerzo económico y en cantidad de hombres. Las fuerzas de combate se desplazaban en un espacio plano (aun cuando la topografía no necesariamente lo era) cuya representación gráfica es un cuadrilátero: un lado es el frente, el opuesto es la retaguardia, y los laterales son los flancos derecho e izquierdo. Tanto la estrategia como las diversas tácticas estaban entroncadas en este diseño geométrico. La geometría euclídea fue una herramienta fundamental: desde la línea de Henry Lloyd, hasta los triángulos de von Büllow, pasando por las formaciones en cuadriláteros de la infantería, las figuras geométricas formaban parte del arte miliar. Del mismo modo que el manejo de los tiempos, vital en la guerra de maniobras, pero presente aún en las guerras totales, como Crimea o la Primera Guerra

Mundial, en las que aún se respetaban las treguas para retirar muertos y heridos del campo de batalla, el tiempo siempre fue considerado linealmente, y toda guerra en la historia de la modernidad se puede fechar con precisión: se inicia con la declaración de guerra y finaliza con el armisticio o el tratado de paz.

Nada de eso ocurre en el siglo XXI. Aunque no se trata de transformaciones abruptas, pues los procesos que describiré se pueden rastrear con meridiana claridad en el último medio siglo, cuando menos, sí se puede afirmar que con el fin de la guerra fría la transformación pasó del punto de no retorno, y tiende a estabilizarse, con las siguientes características: en primer lugar, ya no es el enfrentamiento entre Estados nacionales entre sí, sino entre uno o varios de éstos, y combatientes "irregulares", conformados por milicias, con bajo grado de especialización, y que utilizan armamento simple. Segundo, es que no se puede establecer el inicio y/o el fin de un conflicto, tal como ocurre, por ejemplo, con la situación entre Israel y los palestinos, o entre los kurdos y los sunnitas o los turcos. Tercero, que los conflictos tienden a deslocalizarse, y los ataques pueden sobrevenir en cualquier punto del planeta, y en cualquier momento. Tercero, que los combates tienden a desarrollarse en espacios urbanos, de manera mordaz, inesperada, y con altos impactos simbólicos. En razón de ello caducan las nociones de frente, retaguardia, flancos, que solo pueden operar en el nivel táctico, pero ya no en el estratégico, o lo hacen de manera muy diluida. Tampoco la logística ocupa un lugar preponderante, pues el mayor esfuerzo está puesto en la inteligencia, sea ésta electrónica o humana, o ambas. La detección de información y su interpretación en tiempos perentorios es de fundamental importancia. La contrainteligencia es, también, vital.

Dadas estas características, los conflictos actuales tienden a desarrollarse de una manera extraña a las guerras modernas: la diferencia entre militares y civiles, considerando que actúan milicianos y la preponderancia de la inteligencia, también se encuentra desafectada de la realidad. La separación y especialización entre fuerzas militares, destinadas al perímetro del Estado, y fuerzas policiales, consignadas al mantenimiento del control interno, es otra de las distinciones que crecientemente van perdiendo sentido. Y esto se ve claramente en el diseño de los sistemas de armas, en el surgimiento de las llamadas armas no letales, en las tácticas militares, cada vez más similares a las policiales, a la vez que las policías se van militarizando, recorriendo ambas instituciones un camino convergente en dirección a un punto de encuentro en un futuro no muy lejano.

A esto se le debe sumar la complejidad de la aparición, en las últimas décadas, de una nueva dimensión de intervención, que es el ciberespacio. Incluso hay quienes sostienen que las Fuerzas Armadas deben desarrollar una cuarta rama especializada (sumada a las de tierra, mar y aire) que es la cibernética o electrónica. Los conflictos bélicos se desarrollan no solo con apoyo en esta nueva dimensión (GPS, rastreadores satelitales, sistemas espías como el Echelón, interferencias de sistemas, etc.) sino incluso en el ámbito mismo de esta dimensión. Así, se suele hablar, sin mucha propiedad, pero denotando un fenómeno nuevo, de "guerras cibernéticas" o "ciberguerras" para referirse a los ataques y contraataques masivos efectuados por *hackers* de manera sincronizada a sitios de Internet pertenecientes a una de las fuerzas beligerantes. Es conocida y reputada la acción de *hackers* chinos, pero también fue notable la actividad de los "palestinos" y los "israelíes", pese a que la deslocalización geográfica, nacional e incluso ideológica, torne tales calificativos poco menos que irrelevantes, además de desacertados.

Esta comprimida exposición trata de poner de relieve la variación que ha tenido lo que otrora fueran las dimensiones de espacio y tiempo, y que ya no se pueden escindir y se deben considerar como una: la de espacio-tiempo. Posiblemente en la obra de Marx se puedan encontrar las primeras indicaciones intuitivas de esta unidad, y ciertamente fue a partir de la formulación de la relatividad por parte de Einstein que ya no se las puede considerar como dimensiones autónomas. De cualquier modo, la postulación de la relatividad, en la forma abstracta y simplificada que nos ofrece la matemática, dista de la complejidad del mundo social. La reestructuración en tiempo-espacio incide también en la conformación de los sustratos epistemológicos. Las preguntas que antes orientaban y organizaban el sentido, hoy probablemente vayan siendo socavadas y los sentidos queden por fuera de tales interrogantes. Nuevamente recurro a la síntesis que nos ofrece la guerra para ilustrar esto: una guerra solía tener un vencedor y un vencido, y si así no ocurría había explicaciones pertinentes para dar cuenta de la situación anómala. Hoy resulta en extremo

dificultoso determinar si algún bando gana una guerra, si alguno la pierde, si ambos la pierden, y, en definitiva, qué significa triunfar en la guerra.

Si la guerra, de acuerdo a la sentencia de Clausewitz, no es más que la continuación de la política por otros medios, la variación del medio denota, también la variación de los fines y de los sustentos. Dicho en otras palabras, nos señala, aun cuando de manera tenue y no exenta de tergiversación, que la política misma ha sufrido transformaciones ontológicas y que ya no expresa el sentido que en la Modernidad se le otorgaba o reconocía. Lo que suele computarse como un mal endémico, la corrupción, bien puede comenzar a ser considerada en otras perspectivas (dejando de lado el componente ético) y evaluada como un componente de la nueva forma de expresión de la política. Asimismo, las crecientemente socavadas soberanías estatales, nos deben hacer pensar en la necesidad de no enfocar el proceso como un déficit, como pura negatividad, y centrar nuestro esfuerzo en observar la creación de nuevas formas de espacio-temporalidad.

La historia de la Modernidad, al fin y al cabo, es breve, y no hay motivos que nos hagan suponer que la misma se perpetuará.

Al rescate de la palabra amenazada: la narración oral como práctica de resistencia

Celina Fernanda Ballón Patti[1]

1 Sociedad de la información: hipersemiotización, acoso e infoentretenimiento

En *Enfermos de información*, Todd Gitlin analiza la hipersemiotización característica de la sociedad de la información utilizando la categoría de avalancha. Señala asimismo que el fenómeno no es nuevo: se remonta hace más de un siglo atrás, pero a lo largo del siglo XX se produjeron dos cambios fundamentales. El primero de ellos tiene que ver con la aparición de la radio y la televisión, que modifican de modo radical el paisaje sonoro de la vida cotidiana. En sociedades signadas por la preeminencia de la escritura, la aparición de los medios audiovisuales significó, en palabras de Zumthor, una resurrección de las energías vocales de la humanidad, luego de siglos de sojuzgamiento de la voz humana por la letra impresa. Esta resurrección mediática de la voz humana tiene como primera consecuencia el acoso del oyente. "El mundo en general está cada vez más envuelto en una banda de sonido permanente" (Gitlin: 2005: 77). Dicha banda de sonido se encuentra administrada en función de objetivos de productividad y de consumo. La capacidad de hacerse oír, de imponerse al oyente, se convierte en una dimensión del poder social. El paisaje sonoro de la vida cotidiana deviene un campo de lucha que conlleva cambios radicales en los modos de escucha.

La principal característica de la escucha que impone la sociedad de la información es su fragmentariedad, en tanto el mismo se impone al oyente como una interrupción: la saturación acústica condena a los mensajes a "abrirse camino entre el revoltijo" en términos de Gitlin, pero dicha victoria es necesariamente efímera: los mensajes se captan como una sucesión de interrupciones que no dan tregua a la percepción. Esta trama discursiva posee sus propias leyes de continuidad. En palabras de Gitlin: "en la confusión percibimos una especie de marco unitario. Es un torrente sin solución de continuidad [...] Más allá de la diversidad de textos, los medios comparten una misma textura, aunque sea extraordinariamente difícil de definir" (Gitlin: 2005: 18). En lo que respecta a la textura acústica, la característica más relevante es la ausencia de silencio. Las estrategias de los individuos para contener esta avalancha semiótica consisten en la imposición de un fondo sonoro personal. La textura acústica de los medios se caracteriza, en primer lugar, por un virulento acoso del silencio, cuya contracara es la corrosión de los significados. Así lo expresa Ivonne Bordelois: "Mucho de la fatiga que a veces nos postra en los difíciles tiempos que nos ha tocado vivir viene de esa contaminación permanente del palabrerío con que los medios desacralizan y degradan no sólo las palabras, sino también toda posibilidad del silencio y, por ende, toda posibilidad de verdadero diálogo" (Bordelois: 2010: 12). Gitlin coincide con Bordelois: "El zumbido de lo intrascendente es la esencia de los medios" (Gitlin: 2005: 19). Esta banalización de los mensajes no puede estudiarse por fuera del advenimiento del infoentretenimiento. Gitlin pone de manifiesto el carácter dual de los medios de comunicación: éstos no son sólo vías de acceso a un tipo de información que redundaría en el conocimiento objetivo de la realidad circundante, sino también canales de acceso a la diversión, confort, comodidad o placer. Es esta segunda faceta la predominante: La llamada sociedad de la información se caracteriza por el predominio de los productos y servicios orientados al entretenimiento, lo cual impacta poderosamente en la actividad periodística. Algunos autores (como Altheide y Snow) hablan de postperiodismo para referirse a este fenómeno característico de los tiempos que corren.

El primero de los efectos de la sociedad del infoentretenimiento es la transformación del ciudadano en consumidor: la información es cada vez más contaminada por la publicidad. La aparición de un género como el infomercial es una de las manifestaciones de ello. El segundo de los efectos, al que ya nos hemos referido como postperiodismo -consiste en una reformulación de los géneros periodísticos que redunda

1 UBA. E-mail: celinaballon@yahoo.com.ar

en el predominio de aquellos géneros fundados en la exposición de la privacidad del hombre común. El tercero es la la metadiscursividad del lenguaje mediático Por último, cabe mencionar efecto que no puede pasarse por alto: el cambio en las formas de la sociabilidad, signadas por el predominio de lo que Gitlin llama "estar con los medios".

II Ricos en noticias, pobres en historias: acerca del narrador y la palabra amenazada

En su ensayo "El narrador", Walter Benjamin hacía un diagnóstico de largo aliento en el pensamiento social posterior: la abundancia de información tenía como correlato la merma de las historias. Narración e información se plantean como términos inconciliables, ya que la segunda se ve sometida a las exigencias de plausibilidad y verificabilidad, mientras que la primera descansa en la falta de explicaciones: "Cada mañana nos instruye sobre las novedades del orbe. A pesar de ello somos pobres en historias memorables. Esto se debe a que ya no nos alcanza acontecimiento alguno que no esté cargado de explicaciones. Con otras palabras: casi nada de lo que acontece beneficia a la narración, y casi todo a la información. Es que la mitad del arte de narrar radica precisamente, en referir una historia libre de explicaciones. Ahí Lesskow es un maestro (piénsese en piezas como El engaño o El águila blanca). Lo extraordinario, lo prodigioso, están contados con la mayor precisión, sin imponerle al lector el contexto psicológico de lo ocurrido. Es libre de arreglárselas con el tema según su propio entendimiento, y con ello la narración alcanza una amplitud de vibración de que carece la información" (Benjamin: 2001: 117)

Lo primero que merece señalarse a propósito de esta frase es que Benjamin está lejos de sostener una postura ingenua acerca de la información, dado que señala que a pesar de la exigencia de verificabilidad a la que la misma estaba (y está) sometida, la noticia que producían los medios de comunicación en la década del '30 del s. XX a menudo no era más exacta que las noticias de siglos anteriores. Por otra parte, la sociedad del infoentretenimiento se caracteriza por la creciente narrativización de la información de interés público, lo cual nos impide efectuar divisiones tajantes entre noticias e historias. Pero una tensión clave de su planteo pervive hasta nuestros días: la exigencia de plausibilidad que rige a la noticia, que -debido a la difusión de las mismas- termina extendiéndose a otros discursos a los que sofoca con pautas de recepción que no le son propias. Benjamin señala el enfrentamiento entre la plausibilidad y la explicación que rigen la recepción del mensaje noticioso y lo extraordinario y lo prodigioso, columnas vertebrales de las narraciones tradicionales, que propician una recepción libre de explicaciones tendientes a justificar lo narrado. En su conferencia "El narrador, entre la autoridad de haber vivido y la transmisión de la palabra" Xavier Puente Docampo, narrador, escritor y director de teatro, hijo de un narrador tradicional tal como los descritos por Walter Benjamin, puntualiza respecto a la narración tradicional de los sucedos que la asistencia a esas reuniones implica que no se va a poner en cuestión la palabra del narrador "porque se acepta que la credibilidad que el narrador merece es individual, no obliga a los otros, pero tampoco admite el enredarse en discusiones racionalistas." (Puente Docampo: 2005: 16). La narración oral -a diferencia de la transmisión de información- no tiene su eje en la verificación de lo sucedido, sino en la participación de un rito que cohesiona al oyente en torno al imaginario de la comunidad. Contar historias "es la puerta de acceso a las experiencias que cohesionan a la tribu y el narrador, en ese momento, es el guardián de la llave que abre esa puerta" (Puente Docampo: 2005: 13).

La sociedad de la información se funda sobre la fungibilidad de sus producciones, lo cual es solidario de la presión por la novedad. El modo en que muchos narradores orales contemporáneos conciben su trabajo plantea una oposición a esta lógica de rápido descarte. Al respecto, Ernesto Rodríguez Abad señala que "sólo se entienden bien las cosas que se conocen en su totalidad. Los cuentos sólo se saborean bien cuando ya se conocen. Por eso los buenos narradores repiten sus cuentos para buscar en ellos la belleza de la construcción, emoción de la transmisión, la conexión con el público".[2] Walter Benjamin afirma en "El narrador" que narrar historias siempre ha sido el arte de seguir contándolas, y sus afirmaciones resuenan plenamente en las palabras de Rodríguez Abad.

2 Rodríguez Abad, Ernesto; "¿Es un arte narrar cuentos?" [en línea][consulta 19 de diciembre 2011]. Disponible en: http://naocat.com/modules.php?name=News&file=article&sid=84

Walter Ong llama la atención acerca de un fenómeno que nos parece central: el ideal auditivo es el conjuntar. Esta capacidad unificadora de la escucha colectiva ha sido tomada muy en cuenta por los narradores contemporáneos, muchos de los cuales se proponen recuperar la palabra para reconstruir el tejido social. Ivonne Bordelois apuesta por el sentimiento colectivo que genera la narración de las historias, y llega a afirmar que "acaso el más poderoso encanto que mana de la narración oral es el público que crea" (Bordelois: 2010: 100). Patricia Mix Jiménez resume la premisa en que se reconocen los narradores orales ante los nuevos desafíos de su oficio: "nosotros/as los/as narradores/as de hoy debemos ganar la confianza y constituir comunidad con aquellas personas a las que les contamos historias [...] Desde esta perspectiva (en tiempos de hipervínculos virtuales y de escasez de vinculaciones presenciales) el narrador y la narradora -como guía en ese proceso/rito de conexión, de co-construcción de un relato común- abrimos con nuestro oficio nuevas posibilidades a las artes escénicas y a metodologías adecuadas y pertinentes para la educación, la salud, y el trabajo social, pero por sobre todo tenemos la posibilidad de aportar a procesos de integración y sanación" (Mix Jiménez : 2010: 47). Las características del auditorio no pueden disociarse de las modalidades que asume la narración oral en tanto performance: "Y el hecho de que el círculo y el fuego sean los rasgos que escenifican las narraciones verbales -mientras misas, conciertos populares y conferencias requieren una disposición hierática, donde los protagonistas se elevan por encima de su público en estrados imponentes o monumentales- la simple disposición llana y centrípeta que suele acompañar a los cuentos, muestra la energía distinta, suelta y libre, propia de aquellos acontecimientos humanos que no buscan deslumbrar, sino alumbrarnos en lo más profundo y sencillo de nuestros corazones" (Bordelois: 2010: 101).

A fin de indagar más en detalle las características que asume la voz que narra, consideramos imprescindible hacer referencia a la categoría de la performance, en tanto realización teatral de una obra vocal que se caracteriza por la co-presencia del emisor y el receptor. La situación de escucha se caracteriza por el encuentro con una palabra que conserva los rasgos de la corporeidad de quien la emite. El auditorio asume el papel de co – creador: la obra vocal es indisociable del contexto que la alberga. A propósito, Paul Zumthor relata una vivencia ilustrativa. Durante su adolescencia, solía presenciar espectáculos dados por los cantores populares en las calles de París. En su afán de prolongar el placer que de daba la experiencia -forzosamente acotada por el horario de los trenes- compró los textos que cantaban los artistas, sólo para descubrir que la lectura de los mismos no era capaz de evocar las sensaciones vividas. La experiencia de cantar en soledad era apenas un poco más satisfactoria. Muchos años después, Zumthor reflexiona sobre esta insatisfacción a fin de dar cuenta del carácter intrísecamente colectivo y co-construido de la obra vocal: el público y el entorno de la ejecución era tan inherente a la canción como su letra y su melodía.

La antropología ha puesto de relieve el carácter de ritual propio de las narraciones orales. "Donde hay mito (es decir palabra, relato primordial) hay rito "recuerda Adolfo Colombres, y dicha capacidad ritualizadora del relato oral pervive incluso en las sociedades de oralidad mediatizada. El concepto de performance, tal como éste es concebido por Zumthor, es indisociable del ritual, independientemente del carácter sagrado o profano que tengan las historias que se comparten: "En el caso del ritual propiamente dicho, indudablemente, se pronuncia un discurso poético, pero ese discurso se dirige, tal vez, por intermedio de los participantes del ritual, a los poderes sagrados que rigen la vida; en el caso de la poesía, el discurso se dirige a la comunidad humana: diferencia de finalidad, de destinatario; pero no de la propia naturaleza discursiva" (Zumthor: 2007: 45-46).

III Palabras finales

La narración oral conlleva intrínsecas posibilidades de resistencia a las coacciones que la sociedad de la información impone a la palabra. Si, como afirma Gitlin, bajo la sociedad de la información el habla se ha convertido en percusión, en la narración oral laten grandes potencialidades para un despliegue distinto del habla. Consideramos que la más relevante de ellas son las relacionadas con la defensa de la palabra poética -una palabra que, según Ivonne Bordelois, se caracteriza por su íntima vinculación con un silencio que se encuentra amenazado. La misión de la palabra poética sería, entonces "encontrar y dar a luz sólo aquellos raros poemas que, en vez de genera más palabras en nosotros, nuevas palabras,

palabrerío de crítica, diálogo interior incesante, conduzcan en cambio, a ese espacio insospechado donde podamos estar quietos, encontrándonos con una nueva forma de silencio que posibilite esa escucha profunda, cada vez más urgentemente necesaria" (Bordelois: 2010: 22-23).

Ernesto Rodríguez Abad, desde la profesión de narrador, reflexiona en el mismo sentido:

> Una palabra dicha, o escrita, sin el silencio que la haga brillar, sacar todo su contenido, no relumbrará en el proceso de comunicación [...] Es la lengua una caricia para el espíritu, es tesoro inmenso, inagotable, pues son tantas las combinaciones, las maneras de trabar un término con otro; son innumerables las expresiones, los ritmos y los hermosos sonidos... Pero tenemos que escuchar, con paciencia, con cuidado. No olvidemos que los momentos más importantes los plasmamos con susurros.[3]

Bordelois afirma también que la poesía es el reclamo de los poderes corporales del lenguaje, y Zumthor acuerda: que un texto se reconocido como poético depende del sentimiento que nuestro cuerpo tiene de él. Grandes narradores orales hacen suyos sus dichos: Rodríguez Abad habla de la palabra como caricia, Virginia Imaz Quijera del narrador como quien acompaña el sentimiento del oyente, Ana María Bovo del tremolar que experimenta el cuerpo de quienes escuchan las historias, Roser Ros de los lazos afectivos que crea el oyente con los sonidos que lo atrapan, Paco Abril del don del afecto y del don del consuelo que atesoran los cuentos… en las reflexiones que guían el oficio de todos ellos el vínculo entre la palabra de quien habla y el cuerpo de quien escucha está presente. Creemos que la narración oral contemporánea, a pesar de hallarse acechada por el proceso de degradación del habla y la escucha, conserva en sí un germen poderoso para la defensa de la palabra poética, piedra de toque para combatir el cinismo y la indolencia que, como señala Gitlin, caracterizan a las subjetividades forjadas por la sociedad de la información.

Bibliografía

Abril, Paco. *Los dones de los cuentos*. [en línea] [consulta 19 de diciembre 2011]. http://historiasparacambiarelmundo.com/teorica/articulos/PacoAbrilLosdonesdeloscuentos.htm

Ardanaz, V. (2005) *La narración oral, partera de identidad y liberación*. VV.AA. Cuenteros y Cuentacuentos de lo Espontáneo a lo Profesional. Ponencias de los 1º, 2do, 3ero y 4to. Encuentro Internacional de Narración Oral realizado en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor al Lector. Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

Adorno, Th. (1967) "La industria cultural". En Morin, E. y Theodor Adorno, *La industria cultural*, Galerna, Buenos Aires, p. 7-20.

Benjamin, W. (2001), "El narrador". En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Iluminaciones IV, Taurus, Madrid.

-----. (2007) "La obra de arte en la época de su reproductividad técnica". En *Conceptos de filosofía de la historia*, Terramar Ediciones, Buenos Aires.

Bordelois, I. (2010a), "Del silencio como porvenir". En *Del silencio como porvenir*. Libros del Zorzal, Buenos Aires.

-----. (2010b) "Poesía en tiempos de crisis". En *Del silencio como porvenir*, Libros del Zorzal, Buenos Aires.

-----. (2010c) "Cuentas y cuentos". En *Del silencio como porvenir*. Libros del Zorzal, Buenos Aires.

-----. (2010d) *Conferencia inaugural del XIII Encuentro Internacional de Narración Oral*. VV. AA. Encuentro Internacional de Narración Oral "Cuenteros y Cuentacuentos" Volumen 3. Compendio del 10º al 14º. Encuentro Internacional de Narración Oral en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor

3 Rodríguez Abad, Ernesto; "Silencios". [en línea][consulta 19 de diciembre 2011]. Disponible en: www.ernestorodriguezabad.com

al Lector . Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

-----. (2003). *La palabra amenazada*. Libros del Zorzal, Buenos Aires.

Borrini, Alberto (1999 septiembre 31) "Los infomerciales vienen marchando". *La Nación*, [en línea] [consulta 10 de diciembre 2011] http://www.lanacion.com.ar/151613-los-infomerciales-vienen-marchando

Bovo, A. M. (2002) *Narrar, oficio trémulo. Conversaciones con Jorge Dubatti*. Atuel, Buenos Aires.

Bussato, Cléo. *O Simbólico na contaçao de histórias - (A) Ponte para o Sagrado* [en línea][consulta 19 de diciembre 2011]. Disponible en: http://historiasparacambiarelmundo.com/teorica/articulos/CleoBusattoOsimboliconacontacaodehistorias.htm

Carrasco, Marilú; "Narración oral e identidad". [en línea][consulta 15 de diciembre 2011]. Disponible en: http://historiasparacambiarelmundo.com/teorica/articulos/MariluCarrascoNarracionOraleIdentidad.htm

Colombres, Adolfo. *Oralidad y literatura oral*. [en línea][consulta 14 de diciembre 2011] http://www.lacult.org/docc/oralidad_09_15-21-oralidad-y-literatura-oral.pdf

Dolar, M. (2007) *Una voz y nada más*. Manantial, Buenos Aires.

Dubatti, J. (2005). *Narración oral, teatro del relato: herramientas para una definición y tipología*. VV.AA Cuenteros y Cuentacuentos de lo Espontáneo a lo Profesional. Ponencias de los 1º, 2do, 3ero y 4to. Encuentro Internacional de Narración Oral realizado en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor al Lector. Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

Escudero, Martha. *Gajes del oficio* [en línea][consulta 16 de diciembre 2011]. Disponible en: http://historiasparacambiarelmundo.com/teorica/articulos/MarthaEscuderoGajesdeloficio.htm

Ford, A. (1999), *La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea*, Norma, Buenos Aires.

Ganapol, M., Blixen, G. y Kohon, L. B. (2005) *Desarrollo de la experiencia del grupo Arte por Amor: La narración solidaria en diferentes ámbitos comunitarios*. VV.AA Cuenteros y Cuentacuentos de lo Espontáneo a lo Profesional. Ponencias de los 1º, 2do, 3ero y 4to. Encuentro Internacional de Narración Oral realizado en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor al Lector. Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

Giardinelli, M. (2005) *Del placer de leer al placer de narrar. Algunas preguntas*. VV.AA Cuenteros y Cuentacuentos de lo Espontáneo a lo Profesional. Ponencias de los 1º, 2do, 3ero y 4to. Encuentro Internacional de Narración Oral realizado en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor al Lector. Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

Gitlin, T. (2005) *Enfermos de información: de cómo el torrente mediático está saturando nuestras vidas*, Paidós, Barcelona.

Imaz Quijera, Virginia. *Vivir para contarlo: Le acompaño en el sentimiento*. [en línea][consulta 17 de diciembre 2011] http://historiasparacambiarelmundo.com/teorica/articulos/VirginaImazVivirparacontarlo.htm

Jitrik, N. (2010) *Conferencia inaugural del XIV Encuentro Internacional de Narración Oral*. VV. AA. Encuentro internacional de Narración Oral "Cuenteros y Cuentacuentos" Volumen 3. Compendio del 10º al 14º. Encuentro Internacional de Narración Oral en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor al Lector . Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

Mix Jiménez, P. *¿Qué es ser un narrador oral hoy?* VV. AA. Encuentro internacional de Narración Oral "Cuenteros y Cuentacuentos" Volumen 3. Compendio del 10º al 14º. Encuentro Internacional de

Narración Oral en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor al Lector. Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

Ong, W. (1982). *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la Palabra*, Fondo de cultura Económica, México.

Puente Docampo, X. (2010) *Oralidad y lectura: dos actitudes de escucha*. VV. AA. Encuentro internacional de Narración Oral "Cuenteros y Cuentacuentos" Volumen 3. Compendio del 10º al 14º. Encuentro Internacional de Narración Oral en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor al Lector. Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

-----. (2005) *El narrador, entre la autoridad de haber vivido y la transmisión de la palabra*. VV.AA Cuenteros y Cuentacuentos de lo Espontáneo a lo Profesional. Ponencias de los 1º, 2do, 3ero y 4to. Encuentro Internacional de Narración Oral realizado en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor al Lector. Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

Rodríguez Abad, Ernesto. *La Voz de la sirena.* [en línea][consulta 19 de diciembre 2011]. Disponible en: www.ernestorodriguezabad.com

-----. *Silencios*. [en línea][consulta 19 de diciembre 2011] www.ernestorodriguezabad.com

-----. *¿Es un arte narrar cuentos?* [en línea][consulta 19 de diciembre 2011] http://naocat.com/modules.php?name=News&file=article&sid=84

Ros y Vilanova, Roser; *La etnopoética y los etnopoetas*. [en línea][consulta 14 de diciembre 2011] http://historiasparacambiarelmundo.com/teorica/articulos/RoserRosLaEtnopoetica.htm

Sanfilippo, Marina (2005) *El Renacimiento de la narración oral en Italia y España*. [en línea][consulta 12 de diciembre 2011] http://www.uned.es/centro-investigacion-SELITEN@T/pdf/sanfilippo.pdf

Seoane, S. (2010) *Narración Oral; un arma cargada de futuro*. VV. AA. Encuentro internacional de Narración Oral "Cuenteros y Cuentacuentos" Volumen 3. Compendio del 10º al 14º. Encuentro Internacional de Narración Oral en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor al Lector. Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

Trastoy, B. (2005) *Nuestros cuentos, una marca de identidad. En torno a la narración oral escénica*. VV.AA Cuenteros y Cuentacuentos de lo Espontáneo a lo Profesional. Ponencias de los 1º, 2do, 3ero y 4to. Encuentro Internacional de Narración Oral realizado en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor al Lector. Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

VV.AA. (2005) *Cuenteros y Cuentacuentos de lo Espontáneo a lo Profesional*. Ponencias de los 1º, 2do, 3ero y 4to. Encuentro Internacional de Narración Oral realizado en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor al Lector. Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

-----. (2010) *Encuentro internacional de Narración Oral "Cuenteros y Cuentacuentos"* Volumen 3. Compendio del 10º al 14º. Encuentro Internacional de Narración Oral en el Marco de la Feria Internacional del Libro del Autor al Lector. Fundación El Libro - Instituto Summa (Fundación Salottiana) y ALIJA. Buenos Aires.

Yúdice, G. (2002), *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*, Gedisa, Barcelona

Zires; M. (1999) "De la voz, de la letra y los signos audiovisuales en la tradición oral contemporánea en América Latina: algunas consideraciones sobre la dimensión significante de la comunicación oral". *Revista Razón y Palabra*, Nº 15, año 4.

Zizek, S. (2004) *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, S. XXI.

Zumthor, P. (2007). *Performance, recepçao, leitura*, COSAC NAIFY, San Pablo.

-----. (1985) "La permanencia de la voz". *El Correo de la Unesco*, Paris, n. 8.

TIC, organización y resistencia. El caso de los movimientos en la Sociedad Red

Iván Cicchini[1], Martín Gendler[2], Anahí Méndez[3]

1 Introducción

Esta ponencia tiene por objetivo indagar acerca de la apropiación de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC), especialmente Internet, por parte de los movimientos sociales surgidos a partir de la crisis financiera internacional en el año 2008.

Se contemplan los cambios político-económico-sociales tanto a nivel estructural como de la acción individual y colectiva tras el cambio en el modo de desarrollo industrial del capitalismo al modo informacional (Castells, 1995) lo que signa diversas transformaciones en la producción, el intercambio, la producción, la cultura, los diversos imaginarios y los espacios de resistencia y contrahegemonía. Estos cambios en conjunción con la penetración de la tecnología no sólo configuran nuevas problemáticas y prácticas al interior de la dinámica social, sino también nuevos marcos de acción y organización.

Por consiguiente, el presente trabajo reflexiona sobre los usos creativos de las TICs y su relevancia en la gestación, mantenimiento, expansión y visibilización de los objetivos que persiguen diversos movimientos sociales surgidos en el marco de la crisis internacional. Además, se detectan las conexiones entre sus propuestas políticas y las condiciones de posibilidad que habilitan las TICs, destacando la relevancia del contexto socio-político-tecnológico en la identidad y estructura que adquieren los grupos.

Estudiamos empíricamente a los grupos 15-M (Indignados) de España, Movimiento 5 Estrellas italiano (M5E), y Partido Pirata sueco. Analizamos los actores sociales involucrados y las diferentes formas de organización, objetivos perseguidos, consignas y valores reivindicados, la definición del antagonista, y el uso y apropiación de Internet como estrategia de intervención política.

Para realizar esta investigación, hemos tenido en cuenta que "hacia los años '80 se comienza a denominar nuevos movimientos sociales a aquellos actores colectivos identificados con valores más generales y universales que los específicos y sectoriales de los movimientos tradicionales, entendiendo como tales principalmente al movimiento obrero, asociado fundamentalmente a la sociedad industrial" (Lago Martínez; Marotias, A y L; Movia, 2006: 15). Ya en los años de 1990, como respuesta opositora al proceso de globalización neoliberal, diversos actores sociales van configurando lo que se constituyó como movimientos de resistencia globales de la sociedad de la información (SI) o Sociedad Red,[4] que poseen unos elementos propios de intervención política como ser la mundialización de la protesta y simultaneidad de las acciones, nuevas formas organizativas, diversificación de las estrategias de acción colectiva y relevancia de la comunicación en los procesos de activismo social y político (Sabada y Roig, 2004). Por lo tanto, suponemos que los movimientos analizados conllevan en sí un historial de movilización y aprendizaje caracterizado por los modos constituidos en la década de 1990 y principios de los años 2000.

En su caracterización, se observan las coincidencias y diferencias, y las peculiaridades de cada uno, analizando la articulación que realizan entre la lucha desde lo virtual (*online*) y la acción en las calles

1 FSOC - UBA. E-mail: ivancicchini89@gmail.com

2 FSOC - UBA. E-mail: martin.gendler@gmail.com

3 FSOC - UBA. E-mail: anahimendez.86@gmail.com

4 "Internet en ese sentido no es simplemente una tecnología; es el medio de comunicación que constituye la forma organizativa de nuestras sociedades, es el equivalente a lo que fue la factoría o la gran corporación en la era industrial. Internet es el corazón de un nuevo paradigma sociotécnico que constituye en realidad la base material de nuestras vidas y de nuestras formas de relación, de trabajo y de comunicación. Lo que hace Internet es procesar la virtualidad y transformarla en nuestra realidad, constituyendo la sociedad red, que es la sociedad en que vivimos" (Castells, 2001: 13).

(*offline*), en una imbricación de espacios propio de la cultura digital.[5] Entendiendo que tanto *offline* como *online* son sólo distinciones analíticas de dos espacios constituyentes que se articulan mutua y constantemente.

El estudio -que forma parte de una investigación más amplia con sede en el IIGG de la UBA- desarrolla una metodología cualitativa mediante el análisis de páginas webs, redes sociales, blogs, documentos, textos y material escrito obrante en Internet, material audiovisual y artículos periodísticos. A su vez, interpretamos y reflexionamos los cambios en las formas discursivas y de organización que generan estos movimientos a partir de las herramientas conceptuales que nos brindan pensadores como Holloway, Castells, Negri, Hardt, Virno, y Castoriadis.

Cabe destacar que la presente ponencia constituye una pequeña síntesis de un trabajo de investigación en conjunto más extenso y complejo. Por cuestiones técnicas referidas al espacio se han dejado de lado muchos datos relativos al contexto de surgimiento de los movimientos trabajados, profundizando en su imbricación con las TICs tanto a nivel constitutivo como organizativo.[6]

II Análisis de casos

A partir del estudio detallado del surgimiento, desarrollo y consolidación de los movimientos en red 15-M, M5E y Partido Pirata, en primer instancia realizamos un análisis comparativo de los mismos. Siguiendo a Castells (1999), encontramos que los movimientos sociales de la Sociedad Red (en red) pueden ser entendidos en relación a tres ejes: objetivo social, identidad y enemigo en común. Detallamos a continuación cada punto analítico:

- Objetivo social

Los movimientos analizados comparten una proyección orientada a la auto institución explícita (siguiendo a Castoriadis) de una nueva lógica en las relaciones sociales y de poder distintas a las actuales, poniendo acento en la horizontalidad, la solidaridad, el libre intercambio, la creatividad, la autonomía, la pluralidad de pensamiento y el control ciudadano. Sin embargo, cada movimiento pone un especial énfasis en el modo de lograr su objetivo.

En el caso del 15-M, se configura un movimiento concientizador que busca el cambio a través de la toma de conciencia de la realidad económica, política y social. La lógica indignada no pretende cambiar la realidad "de la noche a la mañana", ni siquiera apela al recurso armamentístico ni a la acción violenta, sino que busca un cambio de actitud desde lo mental de los individuos, para llegar al cambio social y cultural de la sociedad, planteando otras estrategias de intervención política que no respondan a las hegemónicamente practicadas. A su vez, el M5E es un movimiento que busca como principal consigna la reforma radical del aparato político[7] mediante un aumento en la participación ciudadana en las instituciones, para proceder a su modificación en combate con las lógicas burocráticas imperantes.

El Partido Pirata enfoca principalmente en la defensa de la privacidad de los ciudadanos y el libre intercambio de la cultura accionando en contra del avance de la propiedad intelectual. A su vez, busca nuevos métodos de accionar democráticos (vía la democracia líquida).

- Enemigo en común

Los tres movimientos comparten la fuerte oposición a los modos de hacer política de los partidos tradicionales. Además, se enfocan contra las grandes multinacionales.

---

5 Se tiene en cuenta al espacio *online* tanto para la conjunción de diversas acciones y consignas de estos grupos, como asimismo, espacio de creación y organización de dichos movimientos, diferenciándose éstos de los movimientos "clásicos" del capitalismo; entendemos que las TICs no son sólo "nuevos medios de difusión", sino un espacio de relación, interacción y creación vital para la construcción de subjetividad de estos movimientos, al igual que el espacio de acción *offline*.

6 Para un análisis más detallado sobre los contextos de surgimiento de cada movimiento, recomendamos la lectura de Cates, Cicchinni, Gendler y Méndez (2013). "TIC y los procesos de redefinición política Movimientos de resistencia en la era digital" ponencia presentada en las *XX Jornadas de Sociología de la UBA*, disponible en: http://sociologia.studiobam.com.ar/wp-content/uploads/ponencias/783.pdf

7 Por esto a este movimiento se lo lo llamaba anti-política, ya que se opone a las formas de hacer política instituidas.

En los casos de M5E y 15-M también consideran como su enemigo al capital financiero expresado en los grandes bancos y entidades financieras como el BCE, FMI y BM, y comparten una fuerte crítica y desconfianza hacia los medios masivos de comunicación, punto no tocado por el Partido Pirata debido a la poca influencia de los mismos en la sociedad sueca, pero que sin embargo confluyen los tres en la crítica al avance del capital global en sus múltiples aspectos.

- Identidad

Su identidad se construye simultáneamente a partir de valores, acciones (en la relación TICs y *offline*) y posiciones frente a un enemigo en común que los aglutinan y los configuran como movimiento.

En los tres casos estudiados se manifiesta una identidad particular compartida. La diferencia en este punto es que el 15-M y el Partido Pirata basan su identidad en sus planteamientos y acciones (identidad indignada e identidad pirata), mientras que M5E se aglutina principalmente tras la figura de Beppe Grillo (constituyendo una identidad grillista).

A su vez, comparten la búsqueda de una democracia distinta a la vigente, más participativa, en donde las mayorías tomen las decisiones y no las castas políticas. Si bien cada uno tiene concepciones particulares sobre estos asuntos, se destacan: la preocupación de la defensa de la libertad en Internet, la importancia de democratizar la cultura, preocupaciones socioambientales, cuestiones relacionadas con el género, etc. Coinciden, también, en la utilización de medios pacíficos de acción para concretar sus metas.

No obstante, el rasgo fundamental son las similitudes que tienen en la forma de organizarse mediante la articulación propia de la cultura digital. Todos han tenido su origen en Internet y utilizado en sus inicios la movilización en el espacio público para visualizar sus demandas y sus problemáticas, constituyéndose como movimientos en éste proceso.

Sin embargo, teniendo en cuenta la línea de acción electoral tomadas tanto por el M5E y el Partido Pirata, estas movilizaciones cada vez más se enfocaron en las campañas electorales. En cambio, el M-15 sigue manteniendo el carácter denunciativo y propositivo sin optar por la vía electoral.

Cabe destacar que tanto el M5E como el Partido Pirata han desarrollado *softwares* similares a través de los cuales se organizan desarrollando otras formas de debate, construcción programática e ideológica y de elección de sus candidatos; en el caso del M5E se realiza un uso político del software *Metup* y en el caso del Partido Pirata se desarrolla el *LiquidFeedback* en pos de implementar su noción de democracia líquida. Por su parte, el 15-M ha desarrollado una plataforma colaborativa wiki, el *15M.cc*; si bien no es un software, permite el intercambio y debate entre sus miembros y visitantes globales. Los tres continúan utilizando las redes sociales, webs, blogs, foros y listas de emails como vías de difusión y comunicación.

Luego de indagar en los ejes expuestos, entendemos que adquiere relevancia lo que Holloway (2005) denomina contra-poder, y la aspiración a cambiar el mundo sin tomar el poder:

> Debería resultar claro entonces que no se puede tomar el poder por la simple razón de que el poder no es algo que persona alguna o institución en particular posean. El poder reside más bien en la fragmentación de las relaciones sociales [...] El problema del enfoque de la toma, es que subordina la infinita riqueza de la lucha, que es importante precisamente porque es una lucha por una riqueza infinita, al simple objetivo de tomar el poder. Al hacerla, inevitablemente reproduce el poder-sobre (la subordinación de las luchas a la Lucha) y asegura la continuidad en lugar de la ruptura buscada (Holloway, 2005. pp: 78, 218).

Siguiendo al autor, toda lucha, todo enfrentamiento en el marco de éstas relaciones sociales antagónicas constitutivas del capitalismo es una forma de contra-poder, de intentar cambiar el balance de las fuerzas en juego en todos estos pequeños escenarios como fines en sí mismos, pequeños pero simultáneos y eficaces y no sólo en pos de una gran Lucha que busque la abolición de las clases y el antagonismo (lo que este autor denomina como el "anti-poder") pero que en definitiva solo logre reproducir el antagonismo al centrarse en su "derrocamiento final" sin buscar (o sin que le parezca relevante) luchar, construir y modificar la relación en sus ramificaciones constitutivas.

Además, siguiendo a Hardt y Negri en "multitud" (2005), junto con los aportes de Virno (2003), estos movimientos se oponen a un poder como el del Imperio, y resisten a través de la política de la multitud. Su peculiaridad es su poder constituyente que busca trascender los límites de la democracia burguesa: "el paradigma del poder constituyente es el de una fuerza que irrumpe, quebranta, interrumpe, desquicia todo equilibrio preexistente y toda posible continuidad".[8] Se trata de una heterogeneidad y multiplicidad irreductible a una unidad, ya que la multitud lucha con sus métodos de deliberación horizontales, con su lógica y valores autocreados, realizando una potente socialización del conocimiento colectivo y con el involucramiento afectivo. Esto asume nuevos horizontes en la Sociedad Red, dado que en su interacción a través de las TICs los distintos movimientos no sólo realizan esta socialización del conocimiento y creación de lazos afectivos, sino que estas características encuentran un ámbito donde pueden potenciarse y cristalizarse en una organización dinámica, desde (y mediante la cual) se organicen como grupo y como contra-poder, superando esa limitación espacio-temporal efímera que condiciona a la multitud en pos de un proyecto colectivo y reflexivo a mediano o largo plazo. En esta reconfiguración de sentidos, se abandona una trascendencia abstracta y se construyen desde la inmanencia y desde "el aquí y ahora" otros mundos posibles, otro estilo de vida, otras subjetividades. Desde el análisis, hemos identificado que este tipo de movimientos presenta actitudes diferentes de las tradicionales; se va produciendo un cambio en los valores y en el imaginario que constituye la definición de la realidad social, es decir, pueden ser interpretados como tendencias de un cambio en la significación imaginaria de una sociedad (Castoriadis, 1975; 1980) y en las prácticas de los sujetos.

Si bien estos movimientos emergieron en el contexto de una profunda crisis, las formas de organización e ideas que adquirieron de oposición al orden vigente no se explican sólo por la crisis económica. La pérdida de legitimidad de los partidos y la cultura digital permiten comprender mejor al fenómeno y su creatividad. Su lógica de magmas se expresa en el desarrollo de un imaginario radical instituyente.

Esta situación expresa una tendencia que no es conveniente reducir a categorías o esquemas preestablecidos que mutilan la complejidad del acontecimiento y velan el problema antes que aportar a su comprensión, y así, interpretar los signos del cambio que implican e identificar las tendencias que están apareciendo en estos movimientos con peculiaridades inéditas.

Conclusiones y reflexiones finales

Como hemos visto, los tres movimientos denotan que no sólo ha cambiado la esfera productiva del modo de desarrollo capitalista, sino también, los formas de intervención política.

Las redes sociales se han convertido en una herramienta clave para la comunicación interna en las acampadas y manifestaciones españolas. Los nuevos softwares fueron ampliando los horizontes de participación en Italia y Suecia. Sin embargo, el carácter globalizado de nuestras sociedades y de Internet ha abierto la posibilidad de que estos movimientos trasciendan sus fronteras nacionales, internacionalizando su organización, consignas, objetivos y proyectos. Todos ellos se han vuelto un espacio de creación, organización y sobre todo representación para los sectores de la población que han dejado de identificarse con los partidos políticos más tradicionales.

Estos procesos constituyentes en curso, postulan un modo de organización, de interacción y un programa de acción de carácter novedoso en coincidencia con el fundamental papel de las TICs en su composición y desenvolvimiento. Si bien se aleja de las propuestas revolucionarias marxistas del siglo XX, dado que no se postula un programa revolucionario que tenga como objetivo magno la abolición de las clases o la construcción de un doble poder, podemos destacar que su irrupción genera una eficaz y poderosa modalidad de cuestionamiento a las estructuras de opresión instituidas caracterizándose por ir más allá del resentimiento y la destrucción. Sus aspiraciones a una "democracia real" son expresión de un anhelo que se va prefigurando en su hacer cotidiano.

8 Extraído de: http://www.demopunk.net/sp/docs/pconoo.html

Los procesos de transformaciones del siglo XXI no tienen que evaluarse sólo con los criterios de "viejas teorías", este propósito nos conduce a la tarea de explorar nuevas perspectivas, buscando herramientas para entender lo inédito y salir de la perplejidad generada ante fenómenos sin forma definida y en constante mutación.

Por último, es de destacar el surgimiento progresivo a escala mundial de nuevos movimientos y colectivos con intereses específicos que en su mayoría son desprendimientos de estos grandes grupos complejos y diversos, o, son espejos, copias adaptadas a las condiciones socio-históricas particulares de cada región y sociedad. Esto nos permite pensar en el carácter viral de la reproducción de estas nuevas prácticas asociadas a la apropiación de las TICs, específicamente, de Internet.

Como se ha aclarado, éstos son tres ejemplos, pero no los únicos, queda para un futuro cercano la tarea de indagar cómo se desarrollan estas nuevas formas de resistencia y transformación social, por ejemplo, en Latinoamérica. A sí mismo, siempre teniendo en cuenta que este tipo de movimientos, al igual que la Sociedad Red, no son estáticos, sino que están en un continuo proceso de autorreflexión, reelaboración, consolidación, y superación.

Bibliografía

Castells, M. (1995) *La ciudad informacional*. Madrid: Alianza.

-----. (1999) *La era de la información, Vol. II El poder de la identidad*. Siglo XXI, México. "La otra cara de la tierra: movimientos sociales contra el nuevo orden global".

-----. (2001a) *La era de la Información. Vol. I - (prólogo, capítulos 1 a 5)*. Edición de Hipersociología, 2011.

-----. (2001b) "Internet y la Sociedad Red" disponible en: http://tecnologiaedu.us.es/nweb/htm/pdf/106.pdf

-----. (2012) *Redes de Indignación y esperanza*. Madrid: Alianza.

Castoriadis, C. (1975) *La institución imaginaria de la sociedad* - 1975 (Tusquets Editores, Colección Acracia)

-----. (1980). *El mito del desarrollo, "Reflexiones sobre el 'desarrollo' y la 'racionalidad"*. AAVV. Buenos Aires: Kairos.

Holloway, J. (2005) *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Editorial Melvin, Venezuela. Disponible en: http://img9.xooimage.com/files/f/9/f/cambiar-el-mundo-...el-poder-1275850.pdf

Lago Martínez, S.; Marotias, A.; Marotias, L.; Movia G. (2006) "Internet y Lucha Política. Los movimientos sociales en la era de la comunicación" disponible en: http://www.editorialcapin.com.ar/claves-paratodos/martinez-s-marotias-l-marotias-a-movia-g.html

Lago Martínez, S. (2012) "Comunicación, arte y cultura en la era digital" en *Ciberespacio y Resistencias. Exploración en la cultura digital*. Buenos Aires, Hekht Libros.

Negri, A.; Hardt, M. (2004) *Multitud: Guerra y Democracia en la Era del Imperio.* Editorial Debate.

Sabada, I. Y Roig, G. (2004) "Nodo50. Territorio Virtual para los movimientos sociales y la acción política" en Víctor Marí Sáez (coord.), *La red es de todos. Cuando los movimientos sociales se apropian de la red*; Edit. Popular, Madrid.

Virno, P. (2003) *Gramática de la multitud*. Disponible en: http://doctoradosociales.com.ar/wp-content/uploads/2012/08/virno_gramaticadelamultitud1.pdf

Bloque 9.
Deconstrucción y derrideanismo

Acerca de una dislocación del espacio político a partir de la modalidad espectral de las tele-tecnologías mediáticas

AGUSTINA ARRARÁS[1]

A partir de un par de entrevistas filmadas que fueron reunidas y coordenadas en *Ecografías de la televisión*,[2] Derrida intenta pensar allí, la cuestión "teletecnológica" y su veloz rítmica de la cual ha sabido reflexionar al respecto, como en tantos otros pasajes (*Espectros de Marx, La hospitalidad, Papel Máquina*)[3]. Estas entrevistas encaran la temática a partir de una efervescencia política que parece haber sido heredada de las tareas asumidas en EM, cuyo hilo conductor será pensar el presente político, o acaso el tiempo actual en su carácter político.

A partir de esta urgencia, Derrida de algún modo, ironizará sobre aquellos filósofos que aún creen pensar el tiempo, reflexionar acaso sobre el presente, sin por ello cargar con la politicidad que incumbe tratar temáticas que atañen a la actualidad contemporánea.[4] Frente a esos modos, podría decirse, aún demasiado metafísicos de pensar el tiempo, Derrida propone dos caracteres propios de toda actualidad tele-mediática: artefactualidad y virtuactualidad. Rasgos que no pueden sino leerse a partir de esa distancia eficaz que opera a partir de la tele (*telos*), es decir, su alcance hoy mundial, propia de toda tecnología mediática.

Derrida define la artefactualidad como la activa producción, elección o recorte, investimento de la actualidad, "performativamente interpretada por numerosos dispositivos ficticios o artificiales, jerarquizadores y selectivos, siempre al servicio de fuerzas e intereses que los 'sujetos' y los agentes (productores y consumidores de actualidad) nunca perciben lo suficiente".[5] El tiempo de la palabra pública, es precisamente un artefacto, "ese gesto público está calculado".[6] Por otra parte, la virtuactualidad aparece no ya como lo opuesto a la realidad actual, sino mas bien como un espacio y un tiempo virtual desde el cual "lo invisible, [lo] ilegible, [lo] inaudible en la pantalla de la mayor exposición puede ser activo y eficaz, de inmediato o en último término, y no desaparecer más que a los ojos de quienes confunden la actualidad con lo que ven o creen hacer en la vidriera de 'gran superficie'".[7] Lo que nos interesa entonces acá, es reflexionar acerca de la eficacia del modo de operar, especialmente de estos dos rasgos propios de la actualidad, para luego encontrarnos con el doble filo de las tele-tecnologías, una aporía a favor y contra la "democracia venidera".

II

La actualidad, entonces, pensada a partir de esta modalidad, ya no puede calcularse a partir de los parámetros del aquí y ahora, del presente vivo, sino que aparece intempestiva, dislocada, *out of joint* como el tiempo de Hamlet[8] Este modo de fracturar e irrumpir por parte de los artificios tele-tecnológicos operan al modo de la justicia, sin posibilidad de ser programado el desacuerdo, el discordio, lo descordado que ellos mismos provocan. La imagen "teletecnomediática" asedia como el reaparecido. De hecho, Derrida en EM, la considera, el modo típico del asedio actual, equiparándola a lo que llama allí *hantologie*: "el acontecimiento como cuestión del fantasma",[9] de lo virtual que no es sino simulacro.

1 UBA.

2 J. Derrida, *Ecografías de la televisión*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

3 J. Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995; *La hospitalidad*, trad. M. Segoviano, Buenos Aires, de la Flor, 2000; *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2003. De ahora en más, me referiré a ellos, respectivamente: EM, LH, PM.

4 J. Derrida, *Ecografías de la televisión*, p. 21.

5 Ibíd., p. 15.

6 Ibíd.

7 Ibíd. p. 19.

8 J. Derrida, *Espectros de Marx*, p. p. 17.

9 Ibid., p. 24.

Frente a esta asimilación, vale aclarar que habría quizá una diferencia entre el asedio propio del reaparecido, del asedio de la alteridad, y el asedio de la imagen "teletecnomediática". Esta última neutraliza el acontecimiento, o al menos, éste se neutraliza en su artefactualidad misma, en su artificiosidad del "vivo y en directo". El asedio espectral del otro, en todo caso, no tiene como meta fingir ese alcance de la eventualidad a partir de la distancia propia del *telos* de los *media*, -es decir, un medio televisivo insiste en hacer reconocer tal evento como un suceso que puede tocarnos a todos, pese a cualquier distancia, borrando toda temporalidad del diferido-, sino que es una singularidad inapropiable que llega e irrumpe sin cálculo ni forzamiento de la aparición previa.

La eficacia de estas telecomunicaciones se inscriben en procesos de dislocación del espacio y el tiempo político. Podría hablarse aquí de cambios en la relación entre deliberación y decisión, crisis liberal, parlamentaria y capitalista, debilitamiento de la autoridad, transformación de la representatividad de los electos, etc.[10] El alcance de aquella distancia tele-mediática, no genera sino un efecto geopolítico, que tendrá repercusiones en diferentes cuestiones políticas como la de la identidad del Estado-Nación y consecuentemente, la de ciudadanía.

Si las tele-tecnologías logran entonces, que cualquier persona del mundo asista a acontecimientos que ocurren en cualquier parte del mundo, a partir de un diferido que se criba desde la artefactualidad, para mostrarse como "presente" siendo, no más que simulacro, ¿cómo no pensar ya en el avasallamiento de aquellas fronteras que legalmente y de modo estricto han sido delineadas? Y no sólo esta densidad en la red de comunicaciones disloca este aparato "físico", también comienza a delinearse la posibilidad de asistir a espacios virtuales donde es posible la comunidad con desconocidos, extraños, inesperados. Se da una especie de filtración en el límite de las fronteras, un derrame de aquello que toda soberanía quisiera mantener atada en sus límites y bajo su poder. La eficacia de esta espectralidad telemediática se expresa como fuerza que desapropia ese cuerpo conformado por el territorio y los ciudadanos, cuerpo que toda obsesión de un Estado-nación toma por propiedad, para desplegar desde allí su inmunización. Cabría entonces, empezar a hablar aquí, de Estados-fantasmas.

> Imaginemos la fundación de un nuevo Estado en un sitio de Internet (con o sin las instancias clásicas: constitución, voto, asamblea, poderes legislativos, ejecutivos, judiciales independientes, etc; con o sin reconocimiento por la comunidad internacional, al cabo de un proceso más o menos tradicional, etc.) ¿Qué distinguiría entonces a ese Estado? ¿El hecho de que sus sujetos-conciudadanos nunca se habrían visto ni encontrado? Pero nosotros nunca hemos visto ni nos hemos encontrado con la inmensa mayoría de los franceses; por otra parte, los sujetos de Internet podrán verse un día en pantalla; prácticamente ya pueden. ¿Entonces qué? ¿Los "habitantes" de ese Estado virtual no tendrían historia ni memoria comunes? Pero nadie puede garantizar que todos los ciudadanos de un país compartan plenamente alguna [...] Ese Estado virtual, en el doble sentido de la palabra, ¿estaría privado de territorio? Sí [...] distinción pertinente. Revela una fantasmática o una ficción constitutivas.[11]

Así, se irrumpen los límites fijos de las fronteras nacionales, la corporalidad comienza a desarrollarse sobre un espacio virtual, el cual se vuelve imposible contornear e identificar, y la propiedad es atravesada por un proceso que va desde el polo de la apropiación hasta el polo de la expropiación, siendo éstos, imposibles en su habitar. Las fuerzas públicas o privadas que manejan las redes de la tele-tecnología no logran sino, una "ex-apropiación", un dominio sin dominio,[12] es decir, toda reapropiación se ve alterada por la iterabilidad de esta apropiación reiterada, una y otra vez. Es imposible controlarlo todo, al interior de las tele-tecnologías está ya la clave de este dominio sin dominio, la espectralidad que asedia desde toda artefactualidad, desde toda virtuactualidad. Pero no sólo esta frontera es desplazada, también se da un espaciamiento entre el espacio público y el espacio privado, por tanto, de la fenomenalidad de lo político.[13]

---

10 Para una continuación de esta inacabada lista de dislocaciones, eficacia propia de la teletecnología, ver Cap. 3:"Desgastes (Pintura de un mundo sin edad), ibid., pp. 91-97.

11 J. Derrida, *Papel Máquina*, p. 206.

12 J. Derrida, *Ecografías de la televisión*, pp. 52, 53, 78.

13 J. Derrida, *Espectros de Marx*, p. 64.

Sin embargo, pensar una política que irrumpe con las fronteras y pone en revisión la noción de ciudadanía frente a la acogida del extranjero, siendo éste figura aquí, de ese discordio que trae consigo las aperturas que acarrean los *media*, conlleva pensar una actitud crítica por otro lado, respecto a los recursos de las telecomunicaciones. Hay que deconstruir esa mistificación del "vivo", esa religiosidad retornante desde esta exitosa eficacia, que banalizan el acontecimiento, y por otro lado, vigilar aquella "iterabilidad idealizante de la exapropiación"[14] para no hacer de ello una conjuración del "retorno de lo peor" en el intento de asimilar este fenómeno inédito y que a su vez amenaza la herencia de lo retornante como distinto.[15]

Frente a esta dislocación de lo *topolítico*, en el que el territorio estatal se encuentra con sus fronteras desplazadas, el Estado reacciona intentando garantizar al menos, el aseguramiento de cierto dominio por sobre las técnicas que puede manejar. El Estado como una fuerza reapropiadora, no hace sino dominar sin dominar los media nacionales, dejando a la "ciudadanía" así, de todas maneras, insatisfecha, pues ésta ya accede a una información espacio-temporal mundial. Desde el momento en que haya sido afectada la propiedad que constituye tradicionalmente a un Estado, su cuerpo-nación delimitado, y por ello debilitada su autoridad, éste reacciona para su aseguramiento del control, desde las tele-tecnologías mismas, dislocando los límites de "propiedad" de todo actor. La técnica se vuelve así una herramienta paradójica al servicio tanto de una democracia como de un autoritarismo por venir. Derrida asume muy bien esta aporía en *La hospitalidad*, donde se vuelve urgente delimitar la frontera del espacio público y el espacio privado para hablar de ella, de la acogida, y de la "casa propia" desde la cual darla.

> A partir del momento en que una autoridad pública, un Estado, uno u otro poder del Estado, se atribuye o le es reconocido el derecho de controlar, vigilar, prohibir intercambios que los actores juzgan privados, pero que el Estado puede interceptar puesto que esos intercambios privados atraviesan el espacio público y ahí se vuelven disponibles, entonces todo elemento de la hospitalidad se ve alterado [...] [L]a intervención del Estado se vuelve una violación de lo inviolable, [mi "lugar-propio"], allí donde la inviolable inmunidad sigue siendo la condición de hospitalidad.[16]

¿Cómo no volverse hostil, xenófobo y nacionalista, por momento, frente a estas amenazas que no sólo podrían ser llevadas a cabo por el Estado al cual uno "pertenecería"? La gran cuestión aparece entonces delineada así: ¿cómo hacer de estas tele-tecnologías una herramienta útil a una política que sostiene una deconstrucción del derecho a favor de una justicia anacrónica, discordante, abierta al futuro de una democracia porvenir?

Esta perversión del dominio tele-tecnológico también se expresa de la siguiente manera:

> Si hay que evitar el embuste o la denegación, que en nombre de los simulacros tecnotelemediáticos, nos harían negar, neutralizar, reprimir, olvidar la muerte, la violencia y el acontecimiento de la guerra que tuvo lugar, también hay que comprender que, en nombre de la singularidad, se proteste contra la técnica que, justamente siempre amenaza con desalojarla, dislocarla, exportarla, expatriarla.[17]

No hay que perder de vista, pese a esta pervertibilidad de la "exapropiación", también la tecnotelemediatización responde en nombre de la singularidad, y para una política mesiánica, esto resulta clave. Pese a los esfuerzos estatales o supra-estatales por tener un efectivo control sobre la sociedad, y con ello estar violentando el aquí y ahora[18] de toda su singularidad en su "casa propia", vale recordar que estas transformaciones técnicas ya habrían motorizado con un evidente ritmo de aceleración lo que se llama "democratización".[19]

---

14 Ibid., p. 114.

15 J. Derrida, *Ecografías de la televisión*, p.110.

16 J. Derrida, *La hospitalidad*, p. 53 y 55.

17 J. Derrida, *Ecografías de la televisión*, p.101.

18 Ibíd., p. 102.

19 Ibíd., p. 93.

> Se dice que ningún régimen totalitario puede sobrevivir, cualquiera sea su poder político, militar e incluso económico, más allá de cierto umbral de densidad telefónica. Superado ese umbral, el control policial ya no es posible y el corsé totalitario no resiste más.[20]

III

Esta dislocación del aquí y ahora nos arroja a todo riesgo de manipulación técnica, ¿cómo entonces negociar desde esta incertidumbre? Esta tensión para el pensamiento hace a la dificultad política. ¿Cómo negociar entre la apertura hospitalaria a partir de la dislocación de estas fronteras nacionales, pero a su vez mantener la condición de toda hospitalidad inviolable, la casa propia, sin intervención estatal alguna? ¿Cómo dominar la tele-tecnología en nombre de una singularidad que no conjure viejos monstruos, que no mistifique ese tiempo del simulacro con la religiosidad de una posible conjura?

20 Ibíd.

Herencias espectrales: Programa vs. promesa emancipatoria en la lectura derrideana de Marx

Gabriela Balcarce[1]

> Si la muerte pesa sobre el cerebro de los vivos, y
> más aún sobre el cerebro de los revolucionarios, es
> que debe tener cierta densidad espectral.
>
> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*

I.

Con la publicación de *Espectros de Marx*, Jacques Derrida asume la tarea de dar, finalmente, una serie de indicaciones acerca de las cercanías y distancias de la deconstrucción y el legado del pensamiento de Karl Marx, uno de los nombres propios más complejos y relevantes de la herencia política del siglo XX y XXI, tanto en lo concerniente a un pensamiento de la promesa emancipatoria, así como también en la realización histórica del comunismo y su deriva totalitaria.

En la contraposición de dos maneras diferentes de leer la herencia del marxismo en nuestros días: una moderna, calculante, que se apropia de la herencia Marx, unificándola y estableciendo, de este modo, la vía correcta de lectura de los textos heredados. Habría otra manera de leer Marx: heredar los textos desde el peligro del presente (Benjamin), en la escucha de una sobrevida o sobrevenida (espectral) que no debería ser tomada a la ligera, sino, antes bien, entendida como la persistencia de un duelo infinito que asedia, allí donde creemos que la hegemonía del (neo)liberalismo y sus discursos homogéneos y vacíos pueden finalmente enterrar al muerto, bien muerto.

Ni pura reproducción, ni absoluto abandono: porque el marxismo sigue siendo, a la vez, indispensable y estructuralmente indeficiente: indispensable, en primer término, como pensamiento de la promesa emancipatoria y de una crítica a la filosofía como idealismo, como separación de teoría y praxis. El idealismo filosófico habría sido el gran esfuerzo del pensamiento occidental en la búsqueda de la totalización. Lo empírico, lo singular, lo cambiante, el resto, el cuerpo, el otro, no tendrían espacio en una especulación que, sólo en tanto que tal, *i.e.*, constituiría el *speculum* de un sujeto que se da a sí mismo, así, la especulación es, ante todo, un pensamiento especular, del reflejo – representación de la autoposición del sujeto trascendental.[2]

Derrida remarca tres elementos centrales de esta herencia espectra, nunca re-unida:

En primer lugar, heredar a Marx consistiría en encontrar un pensamiento del acontencimiento, una manera diferente de pensar la temporalidad y, con ello, otro pensamiento de la historicidad.

En segundo lugar, frente a la herencia como reproducción de un *corpus* identificado, cifrado, delimitable, la reunión del pensar como memoria, como recuperación de algo más originario (Heidegger), frente a la conjura del diferir de un legado, apropiable correctamente desde cierta ortodoxia, esto es, una conjura que clausura, la herencia de los espectros… lo espectral franquea los umbrales, llega de noche, como ese ladrón inadvertido. Un advenir que perfora cualquier horizonte de una espera anticipativa, porque todo horizonte, al prefigurarse desde una cierta idealidad previa, reproduce en su proyección la lógica de lo mismo. El drama de un robo escandaloso, existe en este recibir una incompatibilidad, una excedencia, un desfasaje e incluso un choque, que agujerea cualquier horizonte previamente dispuesto de recibimiento u hospitalidad.

En sentido, y en tercer lugar, la herencia de Marx es la herencia de un pensamiento de la promesa emancipatoria, su lectura exige hoy en día, hoy también, la pregunta por la emancipación.

1 UBA - CONICET.

2 Cf. M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", *op. cit.*

II.

El espectro tiene la peculiaridad de ser una corporalidad paradójica, en la que la sustracción de la materialidad forma parte de su mismo aparecer.[3] Este aparecer, sin embargo, busca un soporte físico que opera como prótesis del cuerpo ilocalizable: no es un regreso del cuerpo de lo desaparecido. Siempre aparece por primera y última vez pero, paradójicamente, en ello constituye su regresar. La sustracción de una corporalidad que impide entregársenos en su totalidad o, mejor dicho, que nos impide su totalización de sentido.

Lo inactual del espectro asume, de este modo, los lineamientos de una deconstrucción de la temporalidad linearista,[4] una, siempre la misma, en su despliegue teleológico, por un lado, pero también de la unificación del sentido epocal y, con ello, su distancia con la temporalidad e historicidad heideggeriana. La venida del otro se manifiesta rompiendo todo horizonte de espera previamente delimitado. Todo proyecto, cálculo o disposición para dicha venida nunca podrá prever el contenido mismo de dicha visitación sino que la excedencia es inherente a su naturaleza, incluso el agujereamiento, la perforación de cualquier horizonte posible de espera. Estructura paradójica, aquella que sólo en su transfiguración puede recibir a lo otro:

> No cuerpos producidos por la autorreproducción del espíritu y su reproducción -que, por lo demás, sólo puede producir un cuerpo, una sola imagen visible de lo invisible [...]. Sí, en cambio, un cuerpo que se ha multiplicado, multisexuado, multifigurado, multizonal, falo y áfalo, organizado, inorgánico. Cuerpos así creados, es decir, viniendo y cuya venida espacia cada vez el aquí, el ahí.[5]

Asedio del *corpus* marxiano, los espectralización de la herencia impide la reunión (*Sammlung*) como clausura hermenéutica, que captura y neutraliza el sobrevenir del otro: "No hay *différance* sin alteridad, no hay alteridad sin singularidad, no hay singularidad sin aquí-ahora".[6] Esencia versus tiempo, decía Rosenzweig[7] en el intento por señalar las notas acontecimentales del pensamiento (del pensar con otros), promesa versus programa es, quizás, la oposición más fuerte del texto derrideano para delimitar las herencias del marxismo en nuestros días. Y la idea de una promesa irrenunciable trae consigo un pensamiento de la historicidad como porvenir.[8]

III.

Indispensable y, al mismo tiempo, estructuralmente indeficiente: el marxismo continuaría, en gran medida, un pensamiento del despliegue teleológico y desde la cual, incluso, desde dicha implicación entre historia, filosofía de la historia y teleología debemos decir que no es difícil encontrar las bases de un cierto idealismo de la doctrina teleológica marxista. Después de todo, ¿cómo asegurar el camino teleológico allí donde se abre el espacio a una materialidad y, con ello, al tiempo, a la alteración y al desvío?

Sumamos también la siguiente presuposición del marxismo teleológico (y quizás también de cualquier marxismo): la idea de que lo material puede mantener su identidad a sí en la clausura del presente. Una identidad propia y una desviada, producto de la alienación. Pero la lógica de la alienación supone la de una apropiación, apropiación de la obra como regreso al sí-mismo, una lógica de la especularidad de *subjectum* que neutralizaría toda diferencia en función de traducirla a una negatividad que, a su vez, se presenta de modo oposicional.

El sentido de una época, el sentido del ser de una época y la *Gattunswessen* filosófica marxiana: el hombre es por naturaleza... el hombre es por naturaleza perfectible. Marx y Hegel siempre en la misma página, más cerca de lo pensado.

---

3 J. Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., p. 27 y ss.

4 J. Derrida, *De la Gramatología*, op. cit., pp. 87 y ss.

5 Nancy, *op. cit.*, p.62.

6 J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p.45.

7 F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005, p.52.

8 J. Derrida, *Espectros de Marx*, p.88.

Sin embargo, tanto Benjamin como Derrida, en sus lecturas del marxismo han tenido presente cierta necesidad de encontrar desde la deconstrucción de lo ideal y lo material, cierta necesidad de mantener un pensamiento de la promesa, promesa no asegurada, he aquí el desplazamiento con lo teleológico, pero que activa de alguna manera el potencial emancipatorio, revolucionario, transformador de lo político, de la convivencia.

Y la promesa es promesa del otro, espectral, que corroe los caminos de una superestructura hegemónica que late en el corazón moderno de cierta lectura marxiana sustancialista. Promesa del otro, de lo que se da sustrayéndose, de lo que no tienen un origen o fundamento, en la dirección de la ruptura de la re-presentación del sujeto moderno, que impide la confirmación del para-sí y, con ello, el cierre que toda identidad necesita para obtener la certeza de sí.

Inevitable herencia infiel, que continúa y rompe, que reinventa los caminos de indagación a la luz de lo que se da a pensar en el aquí y ahora, "una interpretación que transforma aquello mismo que interpreta".[9]

Lo inactual del espectro asume, de este modo, los lineamientos de una deconstrucción de la temporalidad linearista, una, siempre la misma, en su despliegue teleológico, por un lado, pero también de la unificación del sentido epocal y, con ello, su distancia con la temporalidad e historicidad heideggeriana. La venida del otro se manifiesta rompiendo todo horizonte de espera previamente delimitado. Todo proyecto, cálculo o disposición para dicha venida nunca podrá prever el contenido mismo de dicha visitación sino que la excedencia es inherente a su naturaleza, incluso el agujereamiento, la perforación de cualquier horizonte posible de espera. Estructura paradójica, aquella que sólo en su transfiguración puede recibir a lo otro. El programa respondería siempre aquí a la conjura del espectro, a un pensamiento sin despliegue acontecimental, sin tiempo, sin historicidad asegurada, sin otro. Por ello, el programa no puede sino intentar apropiarse del devenir, trazar una linealidad, totalizar lo intotalizable. De allí la promesa, promesa que no se dispensa en el abondono de la teolología, sino que recupera el lugar primario de un *pathos* de lo político, el *pathos* de la promesa como esencial a la articulación política -y quizás a toda autoridad política-, que impide la clausura totalizante de toda política eugenésica, esto es, del buen nacimiento: la raza, la sangre, y cualquier otra filiación. La promesa desestabiliza cualquier presente, lo desasegura, desconfío de lo dado en tanto dado. La promesa late como apertura al otro desde la finitud.

IV.

Lo espectral franquea los umbrales, llega de noche, como ese ladrón inadvertido. Un advenir que perfora cualquier horizonte de una espera anticipativa, porque todo horizonte, al prefigurarse desde una cierta idealidad previa, reproduce en su proyección la lógica de lo mismo. El drama de un robo escandaloso, existe en este recibir una incompatibilidad, una excedencia, un desfasaje e incluso un choque, que agujerea cualquier horizonte previamente dispuesto de recibimiento u hospitalidad. Un desplazamiento a la luz de la promesa como promesa del otro, como por-venir, para acercar la herencia marxista a una escatología sin teleología, escatología espectral, esto es, un pensamiento de la promesa emancipatoria que, no obstante, se distancie del aseguramiento del *télos* y de la violencia que la linealidad de dicho camino exige, esto es, la totalización que precede a toda conceptualización dialéctica.

Asedio del *corpus* marxiano, los espectralización de la herencia impide la reunión (*Sammlung*) como clausura hermenéutica, que captura y neutraliza el sobrevenir del otro: "No hay *différance* sin alteridad, no hay alteridad sin singularidad, no hay singularidad sin aquí-ahora".[10] Esencia versus tiempo, decía Rosenzweig[11] en el intento por señalar las notas acontecimentales del pensamiento (del pensar con otros), promesa versus programa es, quizás, la oposición más fuerte del texto derrideano para delimitar las herencias del marxismo en nuestros días. Y la idea de una promesa irrenunciable trae consigo un pensamiento de la historicidad como porvenir.[12]

---

9 *Espectros de Marx*, p.65

10 J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p.45.

11 F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005, p.52.

12 J. Derrida, *Espectros de Marx*, p.88.

Siempre, por primera vez, pero en tanto repetición iterante, repetición como iteración, como alteración de sí. Es por ello que la historia no es realización, sino historicidad, pero historicidad alterada, acontecimental, difiriente, nunca asegurada por un sentido unificador (transhistórico o epocal).

Deconstrucción, soberanía y democracia

GUSTAVO P. GUILLE[1]

I.

De acuerdo con algunas observaciones que Derrida realiza en *Canallas*,[2] podríamos afirmar que en la democracia se articulan dos principios heterogéneos e indisociables a la vez; a saber: un principio democrático -que dicta la igualdad y la subordinación de todos ante la ley- y un principio de soberanía -que regula la decisión sobre la excepción que suspende y funda el derecho. Las relaciones paradójicas, aporéticas, entre estos dos principios producirían una inestabilidad en el origen, en el surgimiento mismo de la democracia. Esta inestabilidad no constituye, sin embargo, aquello que podría denominarse una crisis sino que, por el contrario, parece abrir la posibilidad de todo orden democrático.

Ahora bien, en el actual escenario mundial de creciente pérdida de centralidad del Estado y del consecuente debilitamiento del paradigma soberano, una crisis coyuntural -que lleva ya varias décadas- amenaza a la democracia. Producto del aumento de la influencia de los llamados poderes indirectos, en particular de aquellos estrechamente vinculados al mercado y al capital financiero, se produce un socavamiento del principio de soberanía; lo cual conlleva una desviación en el carácter de la decisión excepcional, que se ajusta cada vez más a las necesidades del mercado en detrimento de la comunidad y los intereses democráticos.

Frente a este estado de cosas, una serie de interrogantes guiaran el desarrollo del presente trabajo: si el principio de soberanía se revela indisociable respecto del principio democrático ¿por qué insistir en la deconstrucción del principio de soberanía cuando, en las condiciones descriptas, podría conducir a un acrecentamiento de la crisis democrática? ¿Cómo comprender la democracia más allá del principio de soberanía? ¿Es ello posible? ¿Bajo qué forma y en qué condiciones?

II.

En una compilación reciente, consultados acerca del estado de la democracia, distintos intelectuales y filósofos contemporáneos coincidían en señalar la ambigüedad -cuando no la vacuidad- que el término democracia ha adquirido hoy en día. Así, por ejemplo, Wendy Brown afirmaba que:

> Hoy en día la democracia disfruta de una popularidad mundial sin precedentes en la historia, pero nunca ha sido más conceptualmente imprecisa y sustancialmente hueca. Tal vez su popularidad dependa de su imprecisión y vacuidad de significado.[3]

Esta dificultad para asignarle un significado unívoco, una forma precisa, a la democracia se remonta hasta Platón. En *República*, Platón señala que en virtud de la libertad -a decir verdad, de la licencia- que reina en el régimen democrático, puede encontrarse en él cualquier tipo de organización política; puesto que una ciudad gobernada democráticamente es, de acuerdo con el autor, como "un bazar de sistemas [de formas] de gobierno" donde se puede escoger el modelo que se quiera reproducir. Esta particularidad de englobar todos los sistemas, que asemeja la democracia a "un manto abigarrado tejido con lanas de todos los colores" donde "se mezclan todos los caracteres",[4] pareciera ser propia, precisamente, de lo que no tiene nada propio. Tirando del hilo de estas líneas de la *República*, Jacques Derrida concluye en *Canallas*:

> [Platón] habla de una libertad o de una licencia democráticas tales que permiten todas las constituciones, todos los paradigmas y, por consiguiente, todas las interpretaciones. Lo cual es

1 UBA.

2 Derrida, J., *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad.: Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2005.

3 Brown, Wendy "Hoy en día somos todos demócratas" en Agamben, Badiou, Bensäid et al., *Democracia ¿en qué estado?*, Bs. As., Prometeo, 2010, p. 53.

4 Platón, *República*, VIII 557-d.

> como decir, en un sentido estrictamente platónico, que no hay paradigma absoluto, constitutivo o constitucional, ni idea absolutamente inteligible, ni *eidos*, ni idea alguna de la democracia.[5]

Esta falta de idea (*eidos*), de forma -en el sentido platónico del término-, reviste a la democracia de un carácter precario, inestable. Como nos recuerda Jean-Luc Nancy, "Platón denuncia el hecho de que la democracia no está fundamentada en la verdad".[6] Lo que en rigor sería casi lo mismo que afirmar que no está fundamentada en absoluto. Al carecer de forma, de idea, la democracia carece, por lo mismo, de fundamento. No estando fundada, sostenida por algo estable, fijo y permanente, puede albergar en sí cualquier cosa; incluso principios contradictorios. Al contrario que para Platón, entendemos que esto no constituye un déficit para Derrida. Antes bien, podríamos pensar que es debido a ello que en la "forma" democrática se acrecientan, al menos en parte, las posibilidades dar lugar a la diferencia.

Por el momento, centremos nuestra atención en esos dos principios, heterogéneos pero indisociables a la vez, en cuya articulación imposible parece descansar todo ordenamiento democrático. Siguiendo a Derrida los habíamos denominado: principio democrático y principio de soberanía. Para ser más más precisos, en lo que sigue nos detendremos fundamentalmente en este último. No porque entendamos que lo que hemos llamado principio democrático no sea problemático; por el contrario, acarrea innumerables cuestiones, algunas de ellas de las más urgentes – sólo por dar un ejemplo entre muchos otros, al definir el principio democrático como aquel que ordena la igualdad y la subordinación de todos ante la ley, surge de inmediato la cuestión acerca de quiénes somos todos y, por lo tanto, del "nosotros" que irremediablemente lo acompaña: ¿quiénes somos "todos nosotros"? ¿Los occidentales, europeos y no europeos? ¿Hombres y mujeres? ¿Y qué pasa con el animal y/o el ser viviente en general? Todos estos problemas y otros merecerían también un tratamiento específico que por razones de tiempo y espacio no podemos darle aquí. De manera que, en adelante nos concentraremos, por razones de economía -no sólo textual-, en el principio de soberanía.

III.

A lo largo de su vasta trayectoria intelectual Derrida se ha ocupado en varias ocasiones, sea de forma directa o de manera oblicua, del problema de la soberanía. Con frecuencia, se trata de insistir sobre la necesidad de la deconstrucción de la soberanía en virtud de su filiación ontoteológica -para decirlo en términos heideggerianos- o falogocéntrica:

> Hoy, la gran cuestión realmente es en todas partes la de la soberanía. Omnipresente en nuestros discursos y nuestros axiomas, bajo su nombre o bajo otro, propiamente o figurado, ese concepto es de origen teológico: el verdadero soberano es Dios. El concepto de esta autoridad o de esta potencia fue transferido al monarca como "derecho divino". Luego la soberanía fue delegada al pueblo, en democracia, o a la nación, con los mismos atributos teológicos que aquellos atribuidos al rey y a Dios […] ¿Cómo tratarla? […] Hay que deconstruir el concepto de soberanía, no olvidar jamás su filiación teológica y estar dispuesto a cuestionarla en todas partes donde se ejerza.[7]

Las palabras precedentes parecen no dejar lugar a dudas: resulta necesario deconstruir el paradigma soberano, lo que trae aparejado realizar una crítica igual de implacable a la lógica del Estado-nación. En las primeras sesiones del seminario *La bestia y el soberano*[8] Derrida, releyendo e interpretando a Hobbes, nos brinda un argumento inapelable acerca de la lógica que subyace a la fundación del Estado y la soberanía, y que los torna a la vez precarios e instables.

Si el Estado no es algo natural, sino que se ha establecido por contrato o convención, entonces el Leviatán en tanto estructura política no es más que una prótesis artificial que tendría por finalidad suplir una carencia, un estado de precariedad natural. Pero de esto se sigue que "la ley, la soberanía, la institución del Estado son históricas y siempre provisionales, digamos deconstruibles, por esencia

5 Derrida, *op., cit.*, p. 56.

6 Nancy, Jean-Luc, "Democracia finita e infinita" en Agamben, Badiou, Bensäid, et al., *op. cit.*, p. 71.

7 Derrida, J., y Roudinesco, E., *Y mañana qué…* trad.: Victor Goldstein, F.C.E., Bs. As., 2009, p. 104.

8 Derrida, J., *La bestia y el soberano*, volumen I (2001-2002), trad.: C. de Peretti y Delmiro Rocha, Bs. As., Manantial, 2010.

finitas o mortales, aunque la soberanía se plantee como inmortal".[9] De modo que la soberanía se plantea como inmortal justamente en virtud de que es mortal, y la convención o contrato vendrían a intentar -siempre infructuosamente- "garantizarle lo que naturalmente no es o no tiene".[10] De la argumentación derrideana se desprende que dado el carácter histórico que presentan tanto la estatalidad como el principio de soberanía -calificada por Hobbes como el alma del Estado- los mismos se hayan inscriptos en un proceso deconstructivo que excede la voluntad de crítica o cuestionamiento, no sólo del propio Jacques Derrida, sino de cualquier filósofo, politólogo o cualquier hombre de ciencia en general.

Es necesario subrayar, entonces, que la deconstrucción es algo que acontece, es el modo de darse de las cosas; no es en modo alguno la iniciativa de un sujeto, de una voluntad libre, se trata más bien del "acontecimiento que desajusta y mueve el mundo":

> Debería haber especificado que todo cuanto acontece, acontece deconstruyéndose. No soy yo quien deconstruye: lo hace la experiencia de un mundo, de una cultura, de una tradición filosófica a la que le ocurre algo que denomino "deconstrucción". Algo se deconstruye, no funciona; algo se mueve, se está dislocando [...] y hace falta responder por eso.[11]

Como se ha señalado a menudo, la deconstrucción no es un método que se aplique de manera mecánica sobre distintos objetos, conceptos, o textos (en el sentido amplio o restringido de la palabra); por el contrario cifra su eficacia en la complejidad de un gesto siempre desdoblado, nunca simple, el cual, a su vez, resalta la importancia de la estrategia. Estrategia (sin finalidad) que apela a una decisión imposible pero impostergable, urgente, pues hace falta responder por ese estado de cosas, por ese acontecimiento que nos excede. He ahí el principio de toda responsabilidad.

IV.

Si rescatamos la importancia de la estrategia en el trabajo deconstructivo, es porque toda decisión estratégica remite necesariamente a un contexto determinado. Una decisión no sería estratégica si fuera tomada *a-priori*, independientemente de tal o cual circunstancia particular.

Como indicamos al comienzo de la exposición nos encontramos (más allá de las diferencias obvias que pueden señalarse entre el momento actual -o si se prefiere desde el 2003/4 en adelante- y los '90 cuyo corolario fue la explosión del 2001) en un escenario de creciente pérdida de centralidad del Estado, que va de la mano con un aumento desproporcionado de la capacidad de influencia de los llamados poderes indirectos: en particular aquellos vinculados al mercado de capitales y al capital financiero a escala mundial.

Ante este panorama, en el cual el Estado ya no marca, ya no produce subjetividades ni lazo social con la fuerza de antaño, y donde el mercado sólo re-produce dispersión y exclusión, resulta necesario insistir sobre la imposibilidad de responder a la cuestión de la soberanía de manera automática, para declararse sin más soberanista o antisoberanista. Las cosas siempre son más complejas, y hacen patente la necesidad de esa decisión estratégica que mencionábamos más arriba: ya que por un lado, es necesario cuestionar el Estado y el principio de soberanía -que amenaza siempre con replegarse sobre sí mismo y cerrarse a la alteridad-[12] en nombre de la democracia, más aún de una democracia todavía por venir; pero al mismo tiempo la soberanía del Estado-nación resulta todavía necesaria, y en ciertas circunstancias incluso indispensable, para defender lo que queda de una democracia cada vez más amenazada.

De este modo, nos encontramos inscriptos en esta aporía en la cual, no obstante, hay que responder. Toda decisión que se adopte en este terreno -siempre de algún modo indecidible- debe contemplar cada situación singular, cada correlación de fuerzas específicas; pues en determinadas situaciones el Estado soberano puede resistir mejor ciertas fuerzas que resultan más amenazadoras, por ejemplo, para

9 Derrida, J., *La bestia y el soberano*, ed. cit., p. 66.

10 Ibíd.

11 Derrida y Ferraris, *El gusto del secreto*, trad.: Luciano Padilla, Amorrortu, Bs. As., 2009, p. 142.

12 Por otra parte, como indicáramos más arriba el principio de soberanía así como la estatalidad están inmersos en un proceso de deconstrucción que excede la voluntad de los individuos.

el principio democrático. Consideramos que en esa decisión imposible pero urgente, siempre tomada "aquí y ahora", se encuentra la responsabilidad política de la deconstrucción.

De esta manera, entendemos que habría que afirmar, aquí y ahora, aquello que Jacques Derrida señalaba hacia el final de *Canallas* -así como en otros lugares:

> La soberanía del Estado-nación puede ella misma, en ciertos contextos, convertirse en una defensa indispensable contra tal o cual poder internacional, contra tal hegemonía ideológica, religiosa, capitalista, etc.; incluso lingüística, la cual, bajo el disfraz del liberalismo o del universalismo, representaría todavía, en un mundo que no sería más que un mercado, la racionalización armada de unos intereses particulares.[13]

La forma Estado puede resultar el mejor elemento de resistencia contra unos poderes capitalistas que representarían lo peor. Es la llamada a la responsabilidad de esa decisión estratégica lo que no debemos perder de vista a la hora de enfrentar estas difíciles cuestiones en torno a lo político, el Estado, la soberanía y las instituciones; pues para nosotros es esa responsabilidad:

> [...] Lo que dicta la decisión de estar aquí a favor del Estado soberano, allá en contra de él, para su deconstrucción ("teórica y práctica", como se decía) según la singularidad de los contextos y los desafíos. [...] Que no me hagan responder a esta cuestión como se aprieta el botón de una máquina primitiva. Hay casos en que sostendría una lógica del Estado pero pido examinar cada situación para pronunciarme. [...] La deconstrucción comienza ahí.[14]

13 Derrida, J., *Canallas. Dos ensayos sobre la razón,* ed. cit., p. 188.

14 Derrida, J., y Roudinesco, E., *Y mañana qué...*, ed. cit., pp. 104-5.

Jacques Derrida: deconstrucción de la *eticidad* del derecho

Florencia Reznik[1]

I Introducción

Schmitt se enfrenta a los planteos de índole humanista por considerar que la noción de "humanidad" no es política en tanto no permite la distinción entre amigos y enemigos. Sin embargo, no deja de notar que aquella postura tiene ciertamente una efectualidad, esta es, que "en la actualidad éste parece ser un modo particularmente promisorio de justificación de la guerra. La guerra se desarrolla entonces bajo la forma de 'última guerra final de la humanidad'", en la que el enemigo no sería solamente enfrentado sino totalmente aniquilado. Esto evidenciaría uno de los puntos más notables de su pensamiento: que "nada puede sustraerse de lo político". De esta perspectiva, el humanismo encubre un paradigma escatológico a lo que "lo político" se enfrentaría, que lo político debe retardar. Nos preguntamos: ¿Cuáles son las implicancias que nos importan de esta aguda crítica perteneciente a *El concepto de lo político*, escrito en 1939, que no pierde vigencia, que parece escrita ayer mismo?

Schmitt encuentra el punto ciego de los planteos de índole humanista: sus derivas totalitarias: éste es el problema político respecto del cual también Derrida se esfuerza en pensar alternativas. El humanismo tiene como fin acabar con toda violencia, promete, al modo de una "paz mesiánica", una convivencia sin conflicto entre todos, cuando en verdad esto se revela como ideal y violento cada vez que la Historia se resiste a realizarse (la imposición de una universalidad a través de la máscara del consenso siempre contará como su contracara con un elemento díscolo, un grupo diferente que no esté de acuerdo. La diferencia es insuperable, resiste, resta). No se trata, como sí lo hace Schmitt, de negar la relevancia política de la noción de "humanidad" (el valor de los derechos humanos o de la creación del concepto de "crimen de lesa humanidad", todo ello puede resultar útil respecto de ciertas luchas). Pero sí se trata de intentar comprender por qué las guerras "en favor de la humanidad" se prolongan hoy en día e inclusive se agudizan.

Derrida discute los supuestos que subyacen a los sistemas democráticos, en particular la ligazón del derecho a un *ethos* de lo común, a la idea de raigambre aristotélica de que existe un sustrato que delimita una comunidad de hermanos que se despliega en la historia y cristaliza en unas leyes que finalmente son la expresión de una forma de vida. Esto funciona como una garantía, un fundamento trascendental para el consenso en sociedad y la representatividad del cuerpo soberano. Derrida aboga por el mayor respeto posible entre las diferencias, pero por la aceptación de que entre los diferentes modos de vida siempre habrá necesariamente conflicto, contradicción, violencia. La constitución identitaria comporta necesariamente la estructura del sacrificio: en su gesto reflexivo, la sociedad se hace soberana a través de la producción de un afuera del que se diferencia. Pero, y aquí está el giro en la perspectiva derrideana, no se trata solamente de una violencia que se ejerce: es también una que se padece, pues la identidad es constituida antes que constituyente por una alteridad que en verdad precede y a la cual el sentido de lo común no puede dejar de referirse.

II.

Schmitt inicia el primer corolario de "El nomos de la tierra" indicando que en el lenguaje mítico, la tierra es la madre del derecho. Ello se debe a que la tierra contiene en el seno mismo de su fertilidad una medida interna,[2] la cual otorga justamente premios a los hombres que la trabajan. Es decir, ella distribuye a cada cual lo que le corresponde: el derecho y la justicia encuentran en la tierra su misma raíz. Esta justicia como "medida interna" se muestra en líneas fijas (surcos del suelo labrado) que hacen visibles divisiones que aseguran el ordenado funcionamiento de la convivencia humana.

1 UBA.

2 Schmitt, C., "El nomos de la tierra. En el derecho de gentes del '*Jus publicum europaeum*'", en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, prólogo y selección de textos Héctor Orestes Aguilar, México, FCE, 2001, p.463.

Dice Schmitt que "la toma de la tierra [es] el acto primitivo que establece un derecho", un "acto primitivo común" en base al cual se crea, "en el sentido interno, una especie de propiedad suprema de la comunidad en su totalidad".[3] Es este el único origen del derecho, del cual se desprende toda ley posterior. El "nomos de la tierra" consiste en una determinada relación entre la tierra así ordenada y el mar, figura de la exterioridad, ámbito donde se da el contacto libre entre los pueblos.[4] Dice Schmitt que "los barcos que cruzan los mares no dejan huellas", no son como los surcos del suelo labrado que permiten el ordenamiento jurídico. Por ello no hay posibilidad de establecer leyes que regulen las relaciones entre pueblos diferentes. El extranjero es necesariamente un enemigo.

> El enemigo es simplemente el otro, el extranjero y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido en particular intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas [...] La alteridad del extranjero en el conflicto concretamente existente significa la negación del modo propio de existir.[5]

Shcmitt se refiere a aquellas huellas producto del labrado de la tierra como "líneas de la amistad".[6] Ellas delimitan hacia adentro una sociedad de amigos, y hacia fuera, los enemigos. "La capacidad para reconocer a un *iustus hostis* es el principio de todo derecho de gentes".[7] Hacia adentro, es siempre posible reconocer las huellas del pasado y retrotraerse a un origen de lo comunitario. Afuera, lo otro, lo imprevisible, la contaminación, la mezcla, los barcos que se cruzan.

La deconstrucción también se preocupa por la relación entre la política y el territorio, pero comprende que el territorio habrá estado ocupado espectralmente por el otro, a quien se le debe el respeto del "primer ocupante", un respeto anterior a toda ley. Esta ocupación ya no podría designarse sin más como "originaria" sino como aquella fuerza diferencial que arruina todo comienzo y toda propiedad. El otro opera el espaciamiento, "el devenir-espacio del tiempo a través de la usurpación inicial de lo material".[8] El espacio de la ipseidad, la "propia tierra" habrá estado desde siempre usurpada por lo otro, aquello que resta a todo proceso de idealización, que resiste a su "reducción" fenomenológica.

Derrida indicaría punto por punto lo contrario a Schmitt respecto de la huella. La huella no muestra un origen sino que lo borra, pues remite a otra huella, es huella de huella. Es la marca de una sustracción, la resistencia a la totalización del sentido. La justicia no es una medida interna ligada a la actividad económica, sino "exposición no-económica al otro",[9] aquello que saca de quicio todo cálculo. La huella es justamente la marca de la contaminación entre el adentro y el afuera. La justicia no puede ser la medida que determina la tierra, sino que es la exigencia de una responsabilidad infinita para con el extranjero. Esta responsabilidad no tiene medida, es la desmesura misma. Derrida se pregunta: "¿Cuándo estaremos listos para una experiencia de la libertad y de la igualdad que pase la prueba respetuosa de [...] una amistad que por fin sea justa, justa más allá del derecho, es decir, a la medida de su desmesura?":[10]

> Una amistad sin medida común, como resultado del acontecimiento, donde entran en juego fuerzas contingentes que se entrecruzan, a su vez, en forma contingente. Nace un amor diferente, de un nacimiento que no remite al posible acto intencional de un sujeto, sino al resultado de un suceso no planeado sino "acontecido y silencioso". En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche contrapone la figura del "amor al lejano" a la del "amor al prójimo". El amor al lejano apuesta por una radicalidad desestructurante, por una dimensión del amor como relación liberadora con el otro y lo otro.[11]

---

3 Ibid, p.466.

4 Ibid, p.469.

5 Schmitt, C., "El concepto de lo 'político'", en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, pp. 177-178

6 Ibid, p.470.

7 Ibid, p.471.

8 Balcarce, G., *Política y mesianismo en Jacques Derrida. Arqueología de una herencia*, Tesis doctoral, Universidad de Filosofía y Letras, en prensa, p. 268.

9 Derrida, J., *Espectros de Marx, El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p.36.

10 Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, (en adelante PA) trad. P. Peñalver, Madrid, Trotta, 1998, p. 338.

11 Balcarce, G., *Política y mesianismo en Jacques Derrida. Arqueología de una herencia*, p.186.

Nietzsche habilita a pensar una política nueva. En "Amistad de estrellas", parágrafo de *La ciencia jovial*,[12] habla de dos amigos que se dicen: "Somos dos barcos y cada uno tiene su meta y su rumbo: puede que nos crucemos y hagamos una fiesta". Es decir, el mar no es ese espacio de la hostilidad, sino donde los amigos-extraños se cruzan por un instante, aquel tiempo-ahora benjaminiano de la rememoración donde los vivos podrán hacer fiestas.

Una frase de Nietzsche (quien interpreta, tergiversa, altera unas increíbles palabras acreditadas por Montaigne a Aristóteles: "Amigos míos, no hay ningún amigo") recorre todo el texto de *Políticas de la amistad*:

> Quizá entonces llegará también la hora feliz, un día en que exclame: "¡Amigos, no hay amigos!", exclamó el sabio moribundo. "¡Enemigos, no hay enemigos!", exclamo yo, el loco viviente.[13]

Consecuencias ruinosas para el planteo schmitteano amenazan en esta exclamación. Dice Derrida:

> Numerosas vías se prometen en la lectura de este apóstrofe inversor -y trastocador también, puesto que convierte al amigo en enemigo. Alguien se queja, en suma, de la desaparición del enemigo. ¿Habrá ésta tenido lugar ya? En todo caso aquél la teme, la recuerda, la anuncia, denuncia en ella una catástrofe.[14]

La catástrofe que teme Schmitt es la de la pérdida de lo político, pero lo que describe la lógica de la iterabilidad es la hiperpolitización de lo político.[15] Hacia la ruina de lo político va la misma lógica que parecía fundar lo político, pero no se llega a un más allá de lo político, sino que se desestabilizan las seguridades de lo político, en particular, su presunto fundamento anclado en el *ethos*. Lo político en tanto instancia de representación está conminado necesariamente a diferir de sí mismo, y quizá esta sea la catástrofe que está ocurriendo ya, desde siempre, como la inminencia mesiánica que espectraliza todo presente.

Dice Derrida que la iterabilidad es al mismo tiempo un recurso, un poder decisivo y una catástrofe de la repetición o de la reproducción. Y esto es lo que podría afectar a la noción de "posibilidad real"[16] de la guerra que recuerda la vigencia de la distinción amigo-enemigo:

> ¿Qué es esta "posibilidad real" que obsesiona (*hante*) a Schmitt, o lo habita, sino la ley misma de la espectralidad? La oscilación y la asociación, la disyunción-conjuntiva que alía la efectividad real y la posibilidad, he aquí cómo se ensambla y se disloca a la vez.[17]

> Tan pronto es la presencia misma la que parece espectral, virtualidad de aparición que desaparece. Tan pronto la misma presencia (a la vez permanente y recurrente) simboliza aquello a lo que hay que apelar, con desesperada apelación, para resistir al retorno de lo espectral, en una palabra, para exorcizar, conjurar, "reprimir" al aparecido.[18]

---

12 Nietzsche, F., "La amistad de estrellas", en *La ciencia jovial*, trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores, 1999, pp. 161-162.

13 PA, p.68.

14 Ibid, p.69.

15 Ibid, p.157.

16 Schmitt quiere que la "posibilidad real" de la guerra nunca se extinga, pues en caso contrario se perdería al enemigo, y con él, la política. Contra lo que todo su pensamiento lucha y lo que su teoría denuncia es la creciente "despolitización" que observa en los Estados europeos de su época en la que las guerras tienden a disminuir y se piensa bajo el paradigma de los derechos humanos. Según Schmitt, la noción de "humanidad" no puede ser un concepto político, porque justamente arruina la distinción esencial amigo-enemigo. La estrategia de Schmitt para argumentar a favor del mantenimiento de esta distinción cuando lo que observa en el mundo parece indicar lo contrario, es afirmar que mientras esta despolitización se da en los hechos, otro "estrato de la realidad", el de la "posibilidad real" corre paralelamente hacia la repolitización: "diagnostica una despolitización que sólo sería en suma el síntoma suplementario -e invertido-, la hipérbole abismal de una hiperpolitización" (PA, p.157). Esta situación llevada al extremo coincide con la guerra de partisanos, la manifestación de la "hostilidad absoluta", la extensión sin límites claros de lo político. Ahora bien, ¿podría seguir hablándose de "lo político" en estos términos? En la guerra de partisanos, los conceptos tienden a disolverse, se desestabilizan los criterios tradicionales para identificar a un enemigo: el partisano no lleva uniforme, pretende pasar desapercibido, no es un soldado identificable a quien se le podría dar muerte física en una batalla, pues su modo de lucha se disemina, se extiende indefinidamente, en el tiempo y en el espacio (es ayudado por civiles, pues tiene una conexión telúrica con su tierra). En este tipo de guerra (la cual sería el paradigma de las guerras hoy en día, en la época de la teletécnica y el renombrado "terrorismo", afirma Derrida), se da un retroceso hacia una determinación telúrica de lo social (el paradigma del *ethos* aristotélico al que nos referíamos antes), el cual sería ruinoso para lo político porque el *ethos* sería anterior a la soberanía, poniendo de este modo en cuestión a su incondicionalidad.

17 PA, p.155.

18 Ibid, p. 151.

Derrida arriba a una consecuencia extrema, ruinosa de este planteo, la cual Schmitt se habría guardado de explicitar: resuena aquí una lógica "cuasimesiánica"[19] que implica una oscilación entre la efectividad y la posibilidad, lo que desbarata la lógica de lo trascendental que era indispensable en la argumentación schmitteana, pues disloca el lugar y el tiempo del supuesto posible desvelamiento de una verdad que tendría su origen mítico en la tierra y se manifestaría en la guerra como experiencia histórica. La guerra debe defender una "forma de vida" originaria propia de la comunidad que la distingue de sus enemigos. Este es el fundamento del poder del Estado, aquello que la decisión soberana debe manifestar[20] o reactualizar.

Finalmente, todo este planteo se sostiene sobre una lógica de la iluminación que o bien deja al otro en la oscuridad de la desprotección absoluta por fuera del derecho o bien se lo fuerza a mostrarse a la luz del día como enemigo público. Esta lógica de la iluminación, aclara Derrida, no es ajena a un planteo de tipo fenomenológico -y es ésta la línea argumentativa que nos interesa remarcar-: si se trata de dar cuenta del "fenómeno de lo político", desde esta epistemología se hace necesario identificar al enemigo, que éste se muestre, se manifieste. Se trata de una "fenomenalización como revelación, manifestación, desvelamiento" como télos de lo político. Pero hay un principio de ruina o de espectralidad en el corazón de este discurso sobre lo político[21] que surge de pretender identificar al enemigo, ya que el otro resiste a esta reducción.

Lo espectral reaparece como figura que asedia toda frontera que se creía segura, estable, y, contrario al miedo schmittiano, esto no implica la pérdida de lo político sino la repolitización[22] de lo político: lo itera, lo lleva más allá de sí hacia un plus de responsabilidad. Pues "ese presente absoluto, (en) esta parusía de lo político [en donde no habría más que amigos, pues 'sólo hay hostilidad absoluta para un hermano',[23] figura de una 'mortífera tautología'][24] […] deja todavía necesariamente algún juego. Una inadecuación diastémica le da su oportunidad a la historia".[25] Si el amigo es el hermano, el amigo y el enemigo se convierten el uno en el otro. El hermano pasa a ser el enemigo absoluto, aquél último enemigo de la humanidad que denunciaba Schmitt: Caín y Abel.[26]

El amor a los fantasmas que propone Derrida en Espectros de Marx rompe tanto con el esquema aristotélico fraternalista de la amistad como con la distinción schmittiana amigo/enemigo, y abre un tiempo mesiánico en el que la catástrofe sería siempre inminente, no aplazable, urgencia ante la exigencia del otro que reclama que se lo escuche, que se conviva con él, que se mantenga con él una "amistad de fantasmas". El otro traería el "desbordamiento del presente por el indenegable futuro anterior que sería el movimiento mismo y el tiempo de la amistad".[27] Pues la llamada, el apóstrofe que trae la catástrofe, es una "frase mesiánica".[28] La llamada aleja al tiempo que pide que venga aquello que ya está al final de la frase.

Una consideración nueva acerca de todo aquello que se proclama como "último" revelaría la "'exclusión al interior de una relación', la pertenencia escatológica de una no-pertenencia: 'Un preferido excluido'. […] El límite no es simplemente el final, antes bien, es la interrupción de una serie de constantes conceptuales".[29]

---

19 Idem.

20 "El Estado es el poder soberano original, pero lo es como poder del orden, como la 'forma' de la vida nacional, no como la coerción arbitraria ejercida por una fuerza cualquiera." (Schmitt, C., Teología política, p.36). "El concepto de Estado presupone el de 'político'. […] Estado es el status político de un pueblo organizado sobre un territorio delimitado" (Schmitt, C., "El concepto de lo 'político'", en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, p.171).

21 PA, p. 152.

22 Ibid, p.170.

23 Ibid, p.171.

24 Idem.

25 Idem.

26 Ibid, p.189.

27 Ibid, p. 279.

28 Ibid, p. 197.

29 Balcarce, G., *Política y mesianismo en Jacques Derrida. Arqueología de una herencia*, p. 163

Lo mesiánico deconstruye la posibilidad de que un origen ideal determine el proceso histórico en el que una comunidad se da un sentido de sí misma, y también impide que el soberano decida acerca del estado de excepción; por el contrario, la excepción, lo extraordinario, lo singular, es la irrupción del otro. No hay soberanía que logre controlar los efectos espectrales de sus idas y venidas. El espectro no se da, no se muestra, si bien irrumpe aquí y ahora destruyendo todo horizonte de espera: al tiempo que aparece, se sustrae bajo la modalidad de la huella. Una nueva amistad dejaría venir "al Otro, al mesías" y le dedicaría la "frase mesiánica, [...] la más bella y la más inevitable de la más imposible declaración de amor": ella expresaría la "intención de renunciar a la intención"[30] (fenomenológica).

Derrida redefine aquella figura del "filósofo por venir" o "filósofos del futuro" de inspiración nietzscheana en estos términos:

> Es "filósofo" (yo preferiría decir "filósofo-deconstructor") quien intente analizar, con el fin de extraer consecuencias prácticas y efectivas, el vínculo entre las herencias filosóficas y la estructura del sistema jurídico-político aún dominante y visiblemente en mutación.[31]

La necesidad de la deconstrucción concierne sobre todo a la forma interrogante del pensamiento que se pregunta "acerca de la historia misma de la pregunta y de su autoridad filosófica".[32] Interroga por ello a los "marcos significantes, a estructuras institucionales, a normas pedagógicas o retóricas, a las posibilidades del derecho, de la autoridad, de la evaluación, de la representación en su mercado mismo".[33] Derrida se pregunta cómo nombrar la estructura de ese espacio, pues aquello que constituye el marco es algo que ciertamente excede al campo específico de su saber (aquello que quedaría dentro del marco de la filosofía, en su interior, y sólo allí, es únicamente lo que el filósofo estaría autorizado a cuestionar). Se trataría de un paso prohibido, la traducción imposible que implica toda filosofía política. Traducción que debe ensayarse, sin embargo, pues allí, en lo otro de sí, estaría la "cosa de la filosofía, su causa misma".[34]

¿Qué es esta cosa que excede a la filosofía? Todo lo que la condiciona, lo que la fuerza a dar sentidos, a preguntarse, que es en verdad responder y desapropiarse de sus preguntas. Algo que no puede analizarse, limitarse, ubicarse dentro de las categorías del pensamiento: es lo otro de la filosofía, lo que resiste a la subsunción de la Idea. Se trata por tanto de algo impensable, algo que vendrá sin dejarse identificar y que habita ya desde siempre al interior de sus certezas. Es lo que fuerza a toda filosofía a ser filosofía política, un oxímoron desde la perspectiva idealista.

Derrida plantea una lógica del suplemento, una representación que no repite ningún original sino que produce comunidades constitutivamente inadecuadas a sí mismas, conformadas en respuesta al otro que las pone en cuestión. Lo que viene, lo otro o el porvenir tendrá el aspecto de lo monstruoso,[35] es decir, que su aparición no se agota en la representación que se pueda hacer de él: no podrá ser reconocido desde el interior de un horizonte de espera ya que nunca fue presente. Una comunidad sin nada en común, que interrumpe la lógica de la reciprocidad, que se inicia amenazada, puesta en cuestión. Esta comunidad debe realizar la "genealogía del pensamiento" que abre a una "extraña certeza (de) otro origen, [un origen imposible desde el punto de vista de] la totalidad de lo cuestionado",[36] que se sabe provisoria, contingente, e infinitamente responsable.

¿Comunidad de la cuestión? Quizás, pero no una comunidad basada en el *faktum* originario de la cuestionabilidad, (es decir, ligara a una *physis* como origen mítico) sino mínima creencia, siempre

---

30 PA, p. 198.

31 Derrida, J., "Autoinmunidad, suicidios simbólicos y reales", entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida, en: *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J Botero, Buenos Aires, Taurus, 2004, p.158.

32 Derrida, J., *Fuerza de ley, el "fundamento místico de la autoridad"*, Trad. Adolfo Barbera y Patricio Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997, p.22.

33 Derrida, J., "El tiempo de una tesis: puntuaciones", en *El tiempo de una tesis, deconstrucción e implicaciones conceptuales*, p. 19.

34 PA, p. 157.

35 Derrida, J., *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 1985, p.10.

36 Derrida, J., "Violencia y Metafísica", en *La escritura y la diferencia,* trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp.108-109.

expuesta al riesgo de no contar con criterio alguno para la decisión, en tanto se enfrenta a la aporética situación de tener que creer en el otro, al tiempo que la misma creencia es puesta ella misma en cuestión por parte del otro. Pues "la pregunta es siempre tardía y secundaria. En el momento en que se forma, un quizá la ha abierto".[37] La presencia del otro antes de toda constitución identitaria interpela a la soberanía[38] que cree poder primeramente distinguir entre un nosotros y los otros.

37 PA, p.57.

38 Ana Paula Penchazcadeh, "Hospitalidad y soberanía. Reflexiones políticas en torno de la filosofía de Jacques Derrida", en *Isegoría revista de Filosofía Moral y Política*, nº 40, enero-junio, 2009, p.178.

Jacques Derrida lector de Carl Schmitt: Dos miradas acerca de la "Despolitización"

Daiana E. Yovan[1]

I.

¿Qué es lo político?, esta pregunta abre la posibilidad de reflexionar acerca de la configuración y limitación espacial del ser-en-común. En la tradición filosófica política, según lee Derrida,[2] ha predominado un concepto de lo político ligado una lógica oposicional amigo-enemigo. Las comunidades políticas, desde la antigüedad griega hasta esta parte, han tenido, con sus diferencias, como principio fundante cierta forma de fraternidad pensada sustancial y metafísicamente desde la figura del Amigo-hermano como autoridad en su constitución. El autor nos propone una deconstrucción que conlleva la desnaturalización del concepto de "hermandad", el cual opera como "un efecto simbólico del discurso, una 'ficción legal'"[3] que garantiza los lazos sociales por medio de un parentesco que se presenta como real. Derrida nos dice:

> Todo en lo que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza, o la nación -incluso a las naciones o a la nación universal de la fraternidad humana-, todo ese "familiarismo" consiste en re-naturalizar esa ficción.[4]

Esta política funciona por medio de la supresión de la espectralidad que habita en la dualidad amigo-enemigo, dando lugar a un proceso fantasmático de construcción identitaria que supone totalidades auto contenidas. Esta operación se enmarca en la tradición metafísica occidental, donde se niega la propia inestabilidad y contingencia de toda frontera, presentándolas como ideales e impermeables.

Derrida, interpreta la cuestión de la hermandad en el desarrollo del proceso dado a llamar "Despolitización" en la era moderna retomando un nombre fundamental en lo que se refiere a la cuestión: Carl Schmitt. Este teoriza una andamiaje conceptual entorno a lo político sobre el cual Derrida ejercitara deconstrucción crítica para dar cuenta de este proceso.

II.

Derrida para parte y comparte la valoración schmittiana que enuncia que: "la despolitización de la era moderna parece haber perdido amigos-enemigos".

Para el autor alemán, la distinción propiamente política es la distinción amigo-enemigo,[5] la cual indica el extremo grado de intensidad de unión/asociación y separación/disociación de un antagonismo, tanto en el plano práctico como en el teórico.

Schmitt anuncia que todas las nociones políticas han sido modificadas y desnaturalizadas sistemáticamente en el último siglo por el liberalismo, que se presenta en nombre de una humanidad sin amigos[6] lo que provocaría una despolitización dado su concepto:

> En este sistema de despolitizaciones, al adversario no se lo llama ya "enemigo", pero, en cambio, se presenta como "perturbador de la paz" de que se,le declare fuera de la ley y fuera de la humanidad (*hors la loi y hors l'humanité*)[7]

---

1 UBA.

2 Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998, p.91.

3 Ibíd. p.114.

4 Ibídem.

5 Schmitt, C: *Concepto de lo político*, Editorial Struhart & cia, Buenos Aires. p. 31.

6 Ibíd. p. 90.

7 Ibíd. p. 106.

La recuperación de la figura del enemigo, como adversario estructurante, es el trabajo de repolitización que Schmitt está dispuesto a dar. Es decir, la recuperación de la eficacia de la distinción política "pura". La eliminación de la figura del enemigo que se presenta en los estados modernos como una aspiración al normativismo y al universalismo humanitario que busca aplazar la política -según él la entiende.[8] La primacía de lo ético (humano) y lo económico en detrimento del Estado,[9] el cual queda reducido a limitar los derechos individuales y limitado en cuanto su poder por la división de poderes y el régimen parlamentario.

Así, lo que se crea son escisiones recurrentes al interior de la unidad política, desdibujando el carácter auto-referencial del amigo- enemigo definido por el autor. En la forma "humanitaria" de hacer política, los límites antagónicos serían difusos, anuladas por la emergencia de las esferas de la ética, como la posibilidad de consenso racional y universal y de lo económico como esfera de encuentro negociación e intercambio, que aspiran a una armonía y equilibrio. Estos mecanismos según Schmitt anulan la esfera de lo político, entendida como esfera de la violencia y el conflicto, dado que:

> un mundo en el cual se hubiese eliminado y en el que hubiera desaparecido totalmente la posibilidad de guerra, un globo terráqueo definitivamente pacificado sería un mundo sin la distinción del amigo y el enemigo y por lo tanto un mundo sin política.[10]

Ante la negación de lo político librada por el liberalismo en nombre de la humanidad, Schmitt va a ser quién lleve a cabo su afirmación. Su construcción teórica emergería, para Derrida, como una forma reaccionaria que remonta a la tradición del derecho europeo y más específicamente a la tradición del cristianismo, que constituye este modo determinado de abordar lo político. Así lo presenta como un:

> "Centinela asediado"; un tal "vigilante" habría sido más sensible que muchos otros a la fragilidad, a la precariedad "deconstructible" de las estructuras, de las fronteras y de los axiomas que él pretendía proteger, restaurar o "conservar" a cualquier precio.[11]

Si el juicio de Derrida es que estamos en una época donde lo político, como tradicionalmente fue entendido, está en vacilación, y resulta imposible la clara identificación entre amigos y enemigos, comprender el crimen de lo político remite directamente al autor que anticipa el trastorno de la configuración política y la precariedad "deconstruible" sus fronteras y estructuras y que, al mismo tiempo, se configura como defensor y protector de estas, en este sentido es que resulta clave para pensar la despolitización, la deconstrucción de la lectura schmittiana acerca de lo político, principalmente, de la figura del "enemigo-hermano, a tal fin identificaremos ciertos ejes en los cuales se centra esta lectura:

- La frontera público-privado: El enemigo schmittiano "es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio, es *polémios*, no *ekhthrós*",[12] por lo que en política lo contrario de amistad no es enemistad sino hostilidad. La relación entre amigo y enemigo, el otro, el extranjero pertenece a la esfera de lo público, no hay entre ellos una relación de afecto, ni apreciaciones valorativas, dado que la esfera de lo político está escindida de toda impronta psicologista. Así en el vértigo de las fronteras, Derrida muestra que en lo privado se podría amar al enemigo y en lo público se podría ser hostil frente al amigo.
- La frontera interior-exterior: Al mismo tiempo, según Schmitt el concepto de enemigo implica una posibilidad real de guerra, la posibilidad real de matar físicamente, esto expresaría la realización extrema de la hostilidad. Desenraizadoo la pertenencia de la semántica adoptada por Schmitt en esta descripción, específicamente de la oposición *polémios-ekhthrós*, referida directamente a Platón, se desprende la diferencia entre guerra -entre enemigos naturales- (*polémos*) y guerra civil -entre griegos- (*stásis*) por el autor citada. Lo que hay que

8 Ibíd. p. 80.

9 Para el autor el Estado es un determinado estatus de la unidad política, la unidad decisiva y va a ser expuesto como telos de político (Ibíd. 56).

10 Schmitt, C, Op. Cit. p. 45.

11 Ibíd. p. 102.

12 Derrida, J, Op. Cit. p. 108.

tener en cuenta es que existen dos formas de litigio, aquellos en lo que existe un lazo parentesco u origen y, antiteticamente, el extranjero, el otro. El lazo de parentesco es el que garantiza la "unidad política" generando así un comunidad de nacimiento natural, donde el extranjero es el enemigo natural. A partir de esta distinción se crea un orden político estructurado en torno a las frontera interior/exterior, dado que el enemigo es el otro, el extranjero. A la problemática descripta por Derrida en torno a las fronteras de lo público y lo privado se le suma la dificultad que se vislumbra con la pregunta acerca de la guerra civil, donde el conflicto surge al interior de las fronteras de la unidad política. Es aquí donde surge la posibilidad de la existencia de la figura "enemigo interno", es decir, cuando el otro es el hermano, mi amigo, y se dispone como un extranjero en su lugar de origen, mostrando la fragilidad de la frontera adentro/afuera que era resguardada por el enemigo público.[13]

- La posibilidad real de guerra inherente a lo político: Si el grado de intensidad de la unión o desunión es lo que define el binomio amigo/enemigo. Esta posibilidad real de guerra debe subsistir para que el concepto de lo político y el consecuente concepto de enemigo mantengan su significado. El horizonte posible de guerra siempre estaría presente y lo político representaría la posibilidad de dar muerte al enemigo e incluso al "enemigo-hermano". La guerra ya está presente desde el momento en el que Schmitt, para Derrida no distingue enfáticamente la diferenciación de la "posibilidad" asociada a un orden cuasi trascendental, de la eventualidad asociado a lo histórico fáctico. Entonces, si un pueblo para existir políticamente tiene que subsumirse a una polaridad amigo/enemigo que presenta siempre una posibilidad/eventualidad de guerra, esta sociedad es ya una sociedad combatiente[14] y cada uno de sus miembros está dispuesto para la guerra.
- El concepto de lo político: Para saldar la inestabilidad de estas fronteras (interior-exterior / público-privado). Nos dice Schmitt:

> Todos los conceptos, las expresiones y los términos políticos, poseerán un sentido polémico; tienen presente una conflictualidad concreta, están ligados a una situación concreta, cuya consecuencia extrema es el agrupamiento en la polaridad amigo – enemigo (que se manifiesta en la guerra y en la revolución) [...][15]

Pero si el concepto de lo político se enfrenta a un diagnóstico despolitizante y sus fronteras se verían doblegadas por la posible aparición de este "enemigo interno" que altera la topología diagramada, ¿cómo actúa el concepto de lo político cuando este encuentra sus límites, cuando el concepto se encuentra con lo concreto, cuando la pregunta sería ¿quién?. Aquí aparecería, "el sentido polémico" que Schmitt adjudicará a todos los conceptos, y específicamente al político. No solo sería polémico en su carácter de definición sino que también en su uso, en la instancia en la cual adquiere concreción. Aquí entraría en contradicción la pureza teórica y la impureza práctica del concepto con respecto a su referente, este último siempre lo excedería.

Entonces no puede haber concepto puro dado que la pureza se asienta en un trasfondo polémico que siempre la asedia, es decir, esta misma está sometida a una discusión en la fijación del sentido y aquí el encuentro entre dos lógicas, por un lado la polemo-lógico y por el otro polito-lógico[16] las cuales Derrida sostiene que son imposibles de separar. La pretensión schmittiana llevaría inscripta una contradicción realizativa dado que a la hora de pensar en un concepto de lo político, el intento por toda fijación de sentido sería siempre polémico, "el concepto de lo político corresponde sin duda, como concepto, a lo que el discurso ideal puede querer enunciar como más riguroso acerca de la idealidad de

13 El Estado va a aparecer como sostén de esta debilidad la guerra civil va a ser descripta por Schmitt como una guerra inter-estatal entre un Estado débil y un Estado fuerte por venir Schmitt, C , Op. Cit. p. 58.

14 Schmitt, C , Op. Cit. p. 105.

15 Schmitt, C , Op. Cit. p. 27.

16 Derrida, J., Op. Cit. p 137.

lo político. Pero ninguna política ha sido jamás adecuada a su concepto"[17] el concepto de lo político se encontraría, en tanto concepto, inadecuado a sí mismo. La oposición polémico-político sería, de este modo, indisociable.

Aquí Derrida remarca, entonces, que ninguna *lexis* puede corresponderse fielmente a una praxis, de lo que induce que ningún concepto de lo político ha sido jamás adecuada a sí mismo identificando la imposibilidad misma del andamiaje teórico schmittiano en cuanto a sus pretensiones.

IV.

La deconstrucción del concepto de lo político schmittiano ejercitada por Derrida, demuestra la porosidad y ficcionalidad de los límites amigo/enemigo en torno a lo que se constituyó cierta tradición política. Defendiendo incesantemente las fronteras de la diferenciación, Schmitt construye una corpus teórico tranquilizante, reinventa al enemigo para re-politizar.

Derrida destaca que esta frontera no es más que idealidad, y que entraría en contradicción consigo misma en la figura del "hermano enemigo". La doble identificación que conllevaría la definición del enemigo (la enemigo y de sí mismo) comprometería "a la vez a hermanos amigos y a hermanos enemigos en el mismo proceso de fraternización",[18] de "una hipérbole como diferencia entre el bien y el mal, el amigo y el enemigo, la paz o la guerra. [...] Lo que hace dar vueltas a la cabeza es que esa hipérbole infinita sea común a los dos términos de la oposición y, así, haga pasar del uno al otro".[19]

Esta descripción va a ser vislumbrada fácticamente durante las guerras revolucionarias del siglo XX, las cuales ponen en tensión esta topología cuando la guerra se convierte en guerra civil o revolucionaria. En esta guerra interior, Derrida va a localizar la idea de "hostilidad absoluta al hermano", cuando el hostil ya no es externo sino que se haya en los límites de la comunidad. Se puede ver aquí la fisura del esquema Schmittiano, la fragmentación de las fronteras que él denuncia, ya están operando dentro de su andamiaje.

Aún bajo este intento, se da un proceso de desestructuración, caracterizado por el crimen de lo político como concepto, poniendo en tensión dicha ficción que define el lugar de encuentro de un yo, de un sí mismo y un nosotros en una unidad coherente y definida. Esto expresa, entonces, un tiempo de mutación en el campo de lo político y de la comunidad en general, donde lo más problemático es la cuestión del "campo" su cierre e identidad. Es decir se ve sacudida la experiencia de la pertenencia y la partición comunitaria: la familia el estado el país la "querencia" pública y privada definidas en torno a la dicotomía amigo-enemigo.

Frente a la caída del concepto de lo político,[20] donde no hay enemigos, pero donde aún no hay amigos, se presenta la dificultad de responder a la pregunta por el quién esto puede generar riesgos incalculables como la presentación de procesos auto-inmunitarios.[21] "En el momento en que nuestro mundo está entregado a nuevas violencias, a nuevas guerras, a nuevas figuras de la crueldad y la barbarie"[22] estas nuevas hostilidades ponen en urgencia el pensar de lo político. Esto requiere la invención de nuevos nombres[23] que vayan más allá de esta política sin dejar de intervenir en ella para transformarla. Teniendo en cuenta que la construcción conceptual es siempre polémica e impone cierta fijación de sentido.

---

17 Ibid. p. 134.

18 Derrida, J Op. Cit. p. 108.

19 Ibid. p. 131- 132.

20 Si podríamos localizarlo en una fecha, un momento determinado este es: "La caída 'caída-del-muro-de-berlin' o el 'fin-del-comunismo', (que) las 'democracias-parlamentarias-del-Occidente-capitalista> se encontrarían sin enemigo principal' (Derrida, J, Op. Cit. p. 95), al mismo tiempo este proceso es "una respuesta reactiva a una deslocalización y a una cierta tele-tecnología" (Derrida, J, Op. Cit. p. 165).

21 "El yo vivo es autoinmune, ellos no quieren saberlo. Para proteger su vida, para constituirse en único yo vivo, para relacionarse, como lo mismo, consigo mismo, éste no tiene más remedio que acoger al otro dentro de sí [...] y debe, por consiguiente, dirigir a la vez hacia sí mismo y contra sí mismo las defensas inmunitarias aparentemente destinadas al no-yo, al enemigo, al opuesto, al adversario". (Derrida, J, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995 p. 159).

22 Derrida, J, Op. Cit. p. 97.

23 Derrida, J, *Políticas de la amistad*, Op. Cit. p.183.

Por lo que también, en este temblar, en esta despolitización posibilita, para Derrida, la apertura a una nueva forma de abordar lo político más allá de cualquier "guerra fraticida". Para esta "política despolitizadora" creemos interesante aquí convocar la tarea a lo que Derrida llama "La Nueva internacional" como nueva forma de abordar lo política:

> Es un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza, un lazo todavía discreto, [...] pero cada vez más visible -hay más de una señal de ello. Es un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, *out of joint*, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional (internacional antes, a través de y más allá de toda determinación nacional), sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase. Lo que se denomina, aquí, con el nombre de nueva Internacional es lo que llama a la amistad de una alianza sin institución entre aquellos [...], en la crítica (teórica y práctica) del estado del derecho internacional, de los conceptos de Estado y de nación, etc.: para renovar esta crítica y, sobre todo, para radicalizarla.[24]

24 Derrida, J, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995.

Política y animalidad en la filosofía de Jacques Derrida

Anahí Gabriela González[1]

La "cuestión de los animales" ha devenido una de las temáticas nodales de la filosofía política contemporánea. En el marco del debate en torno a la biopolítica, la crisis del humanismo, la cuestión de lo post-humano y el cuerpo humano, entre otras, se ha cuestionado la posibilidad de definir y determinar la especificidad de la animalidad así como la posibilidad de trazar un límite simple y dual entre lo "humano" y lo "animal." Así, la dicotomía humano/animal se ha convertido en una clave decisiva para comprender las tensiones políticas actuales, brindando enormes desafíos para pensar las modalidades en que se delimita cultural y políticamente el "paso de las fronteras" entre lo llamado "humano" y "animal" así como la relación entre vida y poder.

El esfuerzo teórico que interroga la pretendida excepcionalidad de la especie humana, y por tanto, la posibilidad de establecer su diferencia respecto de otros modos de vida, se ha desplegado a partir de diversas reconfiguraciones históricas, como la experimentación animal con fines cosméticos y científicos, la constitución de las granjas industriales, el desarrollo de la etología, así como la emergencia de diversos movimientos animalistas que articulan múltiples discursos políticos en resistencia a la explotación y subordinación animal. En este sentido, se ha señalado que la cuestión del animal marcaría el límite del proyecto de la Ilustración en su versión cartesiana: el del "hombre" convertido en amo y señor de la naturaleza.[2] Asimismo permitiría que la grieta del proyecto moderno, que afecta a la inmunidad histórica del sujeto, deje al descubierto la violencia ejercida sobre la animalidad. En otros términos, que la grieta experimentada por el logocentrismo deje al desnudo la complicidad entre el humanismo y el sacrificio de lo viviente animal.

En este marco, la presente comunicación aborda ciertas problemáticas surgidas a partir de la consideración del lugar de los vivientes animales en la filosofía de Jacques Derrida; en especial, aquellas que permiten, tanto problematizar la cuestión del sacrificio animal que supone el proceso de explotación, sacrificio y sujeción al que son sometidos "los animales" en nuestra coexistencia política y economía actual, así como indagar sobre las consecuencias políticas que el quiebre del humanismo (la dicotomía humano/animal) abre para pensar las relaciones entre humanos y animales.

1 Políticas del sacrificio animal

La estructura metafísica del pensamiento occidental está signada por un fuerte esquema dualista: verdad-error, conocimiento-opinión, blanco-negro, hombre-mujer, luz-oscuridad, animal-hombre, mente-cuerpo. Dichos esquemas dicotómicos se traducen en jerarquía de acuerdo a determinadas relaciones de dominación y poder. Siguiendo la deconstrucción que Derrida traza en *El animal que luego estoy si(gui)endo* y el *Seminario La bestia y el soberano*, es posible explorar de qué modo el término "animal" opera, en la tradición occidental, como función de corte pretendiendo garantizar la distinción entre lo humano y lo a/inhumano conforme a un pensamiento dualista e identitario: mientras se considera que el "hombre" posee pensamiento, lenguaje, conciencia y responde; "el animal" al ser considerado puro automatismo sin capacidad de respuesta, queda exceptuado incondicionalmente de la esfera ético-política. Ese gesto que mina completamente las diferencias entre cada animal, así como la posibilidad de pensar en cada uno en su singularidad, no es inocente frente a las relaciones dominación, sujeción o explotación que se establecen entre "humanos" y "animales". El sometimiento sistemático e industrializado de animales como bienes económicos y de propiedad privada, se sostiene sobre esta dualidad ontológica que establece su legitimidad política.

1 Universidad Nacional de San Juan. E-mail: gonzalezgabriela@outlook.com

2 Berger A. E. y Segarra M. en "Thoughtprints" en: *Demenageries. Thinking (of) Animals after Derrida*, Amsterdam/ Nueva York: Rodopi, 2011, p. 3.

El logocentrismo antropocéntrico, al pensar al animal como carente de respuesta, lo exhibe como espectáculo teórico: el animal mirado y no el animal que nos mira.[3] Este animal en cuanto cosa observada aparece como el objeto de un "hombre" que lo ubica en el lugar de la disponibilidad, sometido al saber-poder humano, ejerciendo sobre él lo que Derrida llama "violencia soberana". Dicha operación de saber entraña un ejercicio de soberanía que, en su mirada dirigida hacia un "objeto" visible, dispone de él. Al explicar la relación entre la metafísica y la violencia, Derrida ya había denunciado la "vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-político".[4] Es decir, el establecimiento de una "objetividad teórica" supone una operación política que justifica la "necesaria" sujeción y organización de la vida. Es, de hecho, una de las maneras más eficientes de excluir a los márgenes del olvido a aquellas/os que perturban los discursos que se presentan de modo absoluto y universal.

Derrida ilustra ese dispositivo de saber-poder soberano, dirigido a la "curiosidad" tanto en su avidez de saber como en su seducción por el espectáculo, con la escena en la cual Luis XIV asiste, en su *menageire* de Versalles, a la autopsia de un elefante.[5] La figura del Rey Sol está presente frente al elefante mientras éste se encuentra en la mesa de vivisección convertido en un "cadáver" a disponibilidad de la mirada, del poder, del tener y del saber humano. La escena del rey frente al "animal" es un cuadro político en tanto ella misma es soberanía, es decir, hace representación de las políticas de sacrificio de lo viviente, coloca en escena a través de un suceso perteneciente al Rey Sol lo que ha sido su soberanía, es decir, una contante "erección" por encima de todo lo vivo ejerciendo su autoridad como soberano. La mirada se muestra en su forma más descarnada, pues el soberano puede determinar los modos en que los médicos, que se encuentran a su "servicio" en la autopsia, pueden abrir las partes de ese cadáver y el modo en que pueden ser mostradas.

El autor menciona una "extraña lógica" en los nexos que unen a la animalidad con la soberanía, dado que si bien parecen situarse en las antípodas existe una analogía constante que puede tenderse entre ambas. La deconstrucción del dualismo coloca de relieve la dinámica misma de la "economía del sacrificio" que lo caracteriza, donde uno de los polos ocupa una posición superior ("el" soberano) y domina al otro ("la" bestia). Esta "violencia teológico-política" supone un privilegio absoluto del *lógos*, sin la cual no es posible ser parte de la comunidad política, lo que a su vez ha sido considerado, tradicionalmente, como lo propio del poder masculino. Así, a partir de los términos "carnofalogocentrismo" y "virilidad carnívora" Derrida señala cómo el poder político en occidente se encarna en el hombre-varón (también considerado racional, blanco, heterosexual y burgués) que se piensa como racional y que "expresa" su racionalidad a través del sacrificio de la carne. En este esquema, la "carne" y los "cuerpos" de "animales" y "mujeres" no tienen otro lugar que el de la disponibilidad para el ver-saber-poder-tener del "sujeto-varón-racional-carnívoro".

Una de las claves citado seminario es la pregunta por el pasaje del "quién al qué", en donde el "quien" indica la figura del soberano, del sujeto o el *ipse*. En tanto tradicionalmente se piensa que los animales sólo reaccionan y no responden, se asume que no pueden asumir la figura del "quien". Si los animales no puede ser un "quien", son entonces considerados en términos de "qué", es decir, como "objetos" sacrificables. Dado que la figura del "quien" está vinculada con la incondicionalidad de la soberanía en su carácter fálico y sacrificial, el tránsito derridiano se dirige hacia la idea de una incondicionalidad sin soberanía,[6] donde ese "que" es pensado como "otro".

En suma, si el sujeto soberano somete a los animales a su saber-poder rechazándolos fuera de la comunidad política, ello lleva a la necesidad de cuestionar la soberanía desde la incondicionalidad (sin soberanía), para así pensar la política desde la diferencia y la alteridad animal. De acuerdo a ello, la cuestión de lo animal se presenta como una lectura de lo político que cuestiona radicalmente la noción eurocéntrica de "Sujeto" y las instituciones modernas.

---

3 Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008.

4 Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Trad. P. Peñalver, Madrid, Editora Nacional, 2003, 145-146.

5 Derrida, J., *Seminario La bestia y el soberano*, trad. de C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, pp. 330-331.

6 Derrida, J., *Seminario La bestia y el soberano*, ed. cit., p. 354.

II Comunidad de la diferencia animal

La constitución de la(s) subjetividad(es) en el pensamiento derrideano implica una puesta en abismo de la noción moderna de hombre autónomo, autotransparente, seguro de sí y una ruptura con respecto a toda idea de la identidad como aseguramiento de la propia mismidad. Así, las temáticas de la diferencia y de la alteridad emergen en su filosofía a partir del fracaso de los conceptos modernos que pensaron al "hombre" en términos de igualdad; suponen una critica radical a la noción moderna del sujeto y, por tanto, del modo de concebir sus relaciones con los/as otros/as, asumiendo un modo de pensar la comunidad sobre la base de la diferencia. En este sentido, Derrida no realiza una operación de "inclusión" para inscribir a lo viviente animal en el dominio ético-político, pues para el autor "el afuera es el adentro". Antes bien, la filosofía derridiana de la animalidad supone una resistencia al cierre totalizador del humanismo que establece un afuera y un adentro de la comunidad a partir de lo común y de lo semejante. Si Derrida piensa un modo del encuentro con el otro y la comunidad sobre la base de la otredad, los animales constituyen la posibilidad de quiebre de la relación entre totalidades y el lazo comunitario. Así, dicho planteo estaría alejado de toda síntesis reapropiadora según la reproducción del horizonte de lo posible; por el contrario, se anunciaría desde la medida de lo imposible, que rompe toda forma de totalidad y no anuncia nada más que la venida de aquello que desborda cualquier horizonte presente.

En *Políticas de la amistad*[7] el autor realiza una lectura de las determinaciones fraternalistas en la constitución de cierta concepción de lo político, señalando la predominancia de un esquema familiar que asume la figura del amigo en términos del semejante y el hermano. Se trata de una política androcentrada, propia de lo que Derrida llama la "virilidad carnívora", que se nombra en términos masculinos, donde "el hermano" está sometido a la lógica de la mismidad, pues es con quien se comparte la propia sangre. De acuerdo a Derrida, el derecho y la idea de política posible señalan un ámbito de estabilizaciones bajo las características de igualdad, mismidad y homogeneidad, instituidas sobre un fondo abisal y, por ello, deconstruibles. Es decir, dado que para el filósofo no existe un fundamento racional último del derecho sino una fuerza injustificada, es posible su deconstrucción. Si el derecho implica igualación y homogeneidad, la justicia difiere constantemente sus intentos de totalización en un camino hacia el reconocimiento de la diferencia, ya que mantiene siempre una apertura hacia la alteridad más radical.

El derecho es erosionado en su ordenamiento y en sus bases por las transformaciones que se van produciendo, porque la deconstrucción acontece: Derrida señala que "ello se deconstruye",[8] es decir, no hay un sujeto que dirija el proceso de la deconstrucción, sino que se deconstruye. Y en la medida en que se deconstruye el derecho se va modificando en cada coyuntura histórica. Por consiguiente, la justicia no es una idea reguladora a la que se pueda aspirar a llegar, sino que la misma asedia de modo fantasmático al derecho.[9] Así, por ejemplo, la idea de los "derechos de los animales" no se podría haber realizado en un tiempo atrás porque no se daban las condiciones para el mismo. En la actualidad, al menos, tiene sentido realizarlo porque el derecho se ha transformado y ha permitido el reconocimiento de la diferencia en distintos ámbitos y, en ese sentido, cabe plantearse esa posibilidad, pero no podría ser nunca calculada.

Plantear un ámbito irreductible al derecho permite dar cuenta de la contingencia y transformabilidad de los modos jurídicos y políticos de organización de lo común. Así, en la medida en que la posibilidad y la necesidad del sacrificio animal está situada en el centro de la política y el derecho dados "si queremos hablar de injusticia, de violencia o de falta de respeto hacia lo que todavía llamamos de manera confusa el animal [...] hay que reconsiderar la totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente el pensamiento de lo justo y de lo injusto".[10] Porque la cuestión de la justicia, como experiencia de lo imposible, abre un espacio a nuevos modos de pensar que no respondan a lo dado por la política

7 Derrida, J., *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*. Trad. P. Peñalver y P. Vidarte. Madrid, 1998.

8 Derrida, J., *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Trad. Cristina de Peretti, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, pp. 23-27.

9 Véase: Balcarce, G., "Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derrideana", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIV, 2009, pp. 23-42.

10 Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997.

y el derecho establecidos. Si la política pensada desde el fraternalismo se caracteriza por la virilidad carnívora, la cuestión es pensar de otro modo la política y la amistad. Una política que, deconstruyendo lo posible, abra hacia una relación con la alteridad más desemejante.

Derrida retoma la idea paradójica de la amistad elaborada por Nietzsche, donde el amigo no es el cercano sino el lejano. La idea nietzscheana de la amistad implica una ruptura con la idea de "humanidad" de los humanismos que fundan la acción ética hacia el otro en términos de semejanza. Frente a la comunidad de lo mismo, la propuesta derridiana se articula en términos de un ser-en-común que es la nada-en-común, es decir, la nada de propiedad, la ausencia de pertenencia. La amistad emerge, en términos ontológicos, como el ámbito de lo neutro del "fondo sin fondo" que somos. La comunidad-que-somos es, entonces, la ausencia de un espacio de lo propio y de rasgos de identidad. Esa ruptura de la relación entre el lazo comunitario y las ideas de propiedad- pertenencia permite abrir hacia una política no eugenésica, ya sea en términos de sangre, de filiación, de raza, de especie, etc. En este sentido, si el otro animal opera como el afuera a partir del cual se delimita el espacio "humano" de organización de lo común, los animales constituyen el principio de ruina de toda comunidad política, emergen como el desfasaje, la excedencia, que produce la ruptura de aquel horizonte humanista.

La imposibilidad de una síntesis identitaria que reconduzca al horizonte de lo mismo, da cuenta de un lazo comunitario que nunca puede pensarse como definitivo, pues la irrupción la diferencia lo asedia al tiempo que lo deconstruye. Desde esa imposibilidad de determinar un ámbito de pertenencia e identidad, es posible comenzar a pensar un lugar propicio para ver y analizar con mayor claridad las consecuencias concretas de las relaciones de poder entre humanos y animales, y tal vez, apostar hacia una transformación de las mismas desde una apuesta situada y singular, pensada en cada contexto.

La biopolítica entre la sacralidad y la farmacia

Omar Darío Heffes[1]

I Breve introducción

La biopolítica desde su surgimiento en los años '70, por los desarrollos de Michel Foucault, implicó un cambio en la filosofía política dado que conllevó interpretar la manera en que la vida ha ingresado en las preocupaciones políticas modernas a partir de la existencia de un "bio-poder", o "poder sobre la vida" que toma a su cargo la producción, reproducción y administración de esa vida. De esta manera, podría entenderse este bio-poder como matriz de inteligibilidad de esa administración.

Ahora bien, la interpretación de la biopolítica varió con la aparición, a fines de siglo XX y principios del XXI, de los trabajos de dos pensadores italianos tales como Giorgio Agamben y Roberto Espósito. El nazismo, para ambos pensadores, funciona como una piedra de toque que permite reflexionar sobre el verdadero valor de la biopolítica y, por ende, también, funciona como un importante punto de disenso que termina definiendo a la biopolítica de manera esencialmente diferente que la compresión foucaultiana. Es por eso que se intentará comprender la utilización del nazismo por parte de ambos autores, pero poniendo esencial énfasis en la cuestión de la sacralidad en el caso de Agamben y la problemática de la *inmunitas* basada en el *pharmakon* por el lado de Esposito. De esta manera, tanto la sacralidad agambeniana, como la inmunidad espositeana demuestran un cambio respecto del campo biopolítico que funciona dentro de una lógica dialéctica contraria, en apariencias, a la lógica de la estrategia supuestamente sostenida por Foucault.

En ese punto surge como relevante comprender estas diferencias para configurar un mapa preciso de la teoría biopolítica y, por consiguiente, también su aplicación ante situaciones concretas de nuestro presente, dado que el problema de la ontología del presente conlleva una necesidad de comprensión del papel de la política, de la filosofía y, por ende, también de la propia ontología. En pocas palabras, el problema de la ontología y su relación con la política es una cuestión que centralmente se plantea al momento en que la vida es producida, construida y administrada, pero, principalmente el extremo al que parece acercarse la biopolítica con la lectura, tanto de Agamben como de Esposito, plantea una política ontologizada y no, aparentemente, más cerca del relato foucaultiano, una ontología politizada. En ese punto se debe entender el por qué de la crítica que ambos pensadores italianos realizan sobre el pensamiento de Foucault por incompleto, o insuficiente al momento de entender la "real" relación entre política y vida.

II La problemática del nazismo en la biopolítica

Los campos de concentración aparecen como un hito imposible de eludir. Su fuerza radica en que, básicamente, hasta el mínimo o superficial acercamiento nos interroga sobre su existencia, sobre su presencia y sobre su permanencia. Obviamente estas preguntas surgen porque el horror de los campos es inimaginable, imposible de pensar y, además, por la centralidad de este acontecimiento en la historia moderna. Por ello, los estudios históricos y las especulaciones filosóficas han intentado reflexionar, en más de una oportunidad, la problemática que se abre por su existencia. Por eso se puede empezar un recorrido, no taxativo, a partir de los desarrollos de Hannah Arendt que ha considerado, principalmente en su libro de 1948-1951, *Los orígenes del totalitarismo*, ciertas cuestiones que aparecen como centrales en la primera parte de la posguerra. Arendt plantea que

> [e]l designio totalitario de conquista global y de dominación total ha sido el escape destructivo a todos los callejones sin salida. Su victoria puede coincidir con la destrucción de la Humanidad; donde ha dominado comenzó por destruir la esencia del hombre (Arendt, 1999: 10).

1 UBA - IIGG. E-mail: omarheffes@gmail.com

Dicho libro se divide en tres partes: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo, y con la noción de totalitarismo agrupa no sólo a los movimientos de derecha como el nazismo sino también al stalinismo. El campo de concentración, según Arendt, se estructura como parte de la práctica totalitaria y "sirven como laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible" (Arendt, 1999: 533).

En definitiva, lo que se pretende en el campo es la eliminación de cualquier espontaneidad en los seres humanos, ya que lo que se busca es fabricar "un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única 'libertad' consistiría en 'preservar la especie'" (Arendt, 1999: 533). En otras palabras, la intención del totalitarismo es la construcción de un hombre que sea simplemente un haz de reacciones. Para comprender esta idea se debe recurrir a otro libro de Arendt, *La condición humana* de 1958, que, en pocas palabras, implica que la labor es la actividad que está relacionada con la vida y con su reproducción (Cfr. Arendt, 2003: 21), de esta manera, el intento del campo de concentración está dado por la reproducción de la labor, en tanto actividad que permite la preservación de la especie. Del lado contrario a la labor se encuentra la acción que es la actividad humana que se realiza entre libres e iguales y que, básicamente, tiene que ver con la posibilidad de una vida en común (Cfr. Arendt, 2003: 21-22). Esta actividad requiere de la espontaneidad humana y que la humanidad no sea un simple haz de reacciones. Si con el campo se quiere convertir al hombre en un haz de reacciones y que sólo preserve la especie, entonces el campo se convierte en el lugar por antonomasia de la labor y, a su vez, en el lugar en donde "la infinita pluralidad" y la "diferenciación" de los seres humanos es imposible, por ende, el totalitarismo es el ataque más detallado y minucioso contra la política.

Si bien con grandes diferencias, uno de los puntos de partida teóricos de Giorgio Agamben es esta definición del *animal laborans* y su centralidad, es decir, este hombre como un haz de reacciones. Agamben en su libro de 1995, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, revitaliza no sólo la problemática del campo de concentración, sino que además hace reaparecer a la biopolítica en la discusión filosófico política, dado que parte del análisis arendtiano sobre el campo y parte de la idea arendtiana de que "los campos de concentración son laboratorios para la experimentación del dominio total", pero sostiene que es necesario combinarlo con los análisis foucaultianos, pero esta combinación es sólo posible si se comprende que "en nuestro tiempo la política ha pasado ser integralmente biopolítica, se ha podido constituir, en una medida desconocida, como política totalitaria" (Agamben, 1998: 152).

III Biopolítica: estructura jurídica o prácticas

La biopolítica, que es un término acuñado por Michel Foucault en 1976, implicaba, para él, técnicas o mecanismos de gobierno de la vida de la población que se articulan con técnicas anatomopolíticas que constituían lo que denominó biopoder (Cfr. Foucault, 2000: 220 y Cfr. Foucault: 2003: 168-169). Foucault sostiene la aparición de "una especie de estatización de lo biológico, o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico" (Foucault, 2000: 217), también desarrolla la noción de "racismo de Estado [...] como un racismo que una sociedad va a ejercer sobre sí misma" (Foucault, 2000: 66) y se opone al "enfoque tradicional del problema del poder [...] [o] en modelos institucionales e invita a 'liberarse del privilegio teórico de la soberanía'" (Agamben, 1998: 14-15). Esta posición teórica o esta forma de adentrarse al problema no está relacionada con una teoría, ni con una metodología, sino con una historia de diferentes modos de subjetivación (Cfr. Foucault, 1994: 222-223). Pero esta búsqueda está afuera de la teoría política y de ciertas nociones comunes como soberanía, pueblo, Estado o sociedad civil. El camino elegido por Foucault estaba fundado en un estudio de las prácticas en dónde ellas se dan, es decir, no entender las prácticas a partir de las nociones comunes, o, en otros términos, ir por el camino inverso (Cfr. Foucault, 2007: 17). Es decir, la subjetividad no puede ser la construcción decidida por el poder soberano, sino que la subjetividad es una sucesión de prácticas que se van entrelazando y se racionalizan.

Agamben, por su lado, parte de la distinción aristotélica entre *zoe* y *bios*, para poder entrelazar el problema del campo de concentración con los desarrollos foucaultianos a través de la noción de poder

soberano. Al menos en el primer tomo de la saga *Homo sacer*, la pregunta de Agamben pareciera ser cuál es el centro en el que confluyen tanto las técnicas de individualización basadas en la disciplina, y las técnicas totalizantes basadas en la regulación de la población. La respuesta que para él surge es que el núcleo originario, aunque oculto, es la *nuda vida*, es decir, la vida desprovista de toda calificación. El concepto de nuda vida para Agamben, no se trata simplemente del hecho biológico, sino de una producción del poder soberano. Esta producción es posible a través del mecanismo jurídico del estado de excepción que coloca a la vida desnuda en el centro de los cálculos del Estado moderno y que

> no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos diversos) el más inmemorial *arcana imperii* (Agamben, 1998: 16).

La idea del *arcana imperii* está directamente relacionada con un mecanismo jurídico-religioso, y esta es la razón por la que se devuelve a la luz el núcleo secreto y oculto del poder, que no es otro que la conceptualización del estado de excepción. En ese punto, Agamben sostiene que la tesis foucaultiana debe ser corregida o completada, ya que la característica de la biopolítica no está dada por la inclusión de la *zoe* en la *polis*,

> en sí misma antiquísima, ni el siempre hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la *nuda vida* que está situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bios* y *zoe*, derecho y hecho entran en una zona de irreductible indiferenciación (Agamben, 1998: 19).

El campo de concentración aparece, entonces, como esa estructura jurídico-política que guarda un vínculo constitutivo con el estado de excepción y, por eso, "[e]l campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla" (Agamben, 1998: 215, cursiva en el original). La fuente de este texto agambeniano es la idea de Walter Benjamin en la tesis 8 de *Sobre el concepto de historia*, en donde Benjamin sostiene que "[l]a tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el estado de excepción en el que vivimos" (Benjamin, 2002: 115). El fascismo, según Benjamin, implicó la consolidación de este estado de excepción que conlleva la posibilidad de esa tradición y conceptualmente le posibilita a Agamben explicar cómo ocurrió, a través de este mecanismo jurídico, la consolidación de ese umbral de indecidibilidad entre *zoe* y *bios*; la opresión es el resultado del estado de excepción benjaminiano que se ha vuelto regla y que se consolida como *nuda vida* inseparable de la vida calificada en el estado de excepción agambeniano. El fascismo es, entonces, la posibilidad de conexión entre estado de excepción y campo de concentración, la posibilidad de demostración de como el cuerpo biopolítico es una decisión soberana, la posibilidad del campo como un paradigma biopolítico de lo moderno, como un nomos regulador de la modernidad, y, por ello,

> [e]n lugar de deducir la definición del campo en los acontecimientos que allí tuvieron lugar; nos vamos a preguntar más bien: ¿Qué es un campo de concentración? ¿Cuál es su estructura jurídico-política, esa estructura que permitió que pudieran llegar a suceder acontecimientos de tal índole? (Agamben, 1998: 211-212).

Foucault, por el contrario, sostiene que "no debemos esperar a [...] los campos de concentración para reconocer la existencia de relaciones [de poder]" (Foucault, 1994: 224-225).[2] De esta manera, lo que conlleva esta postura no es necesariamente que no se deba investigar el campo de concentración, sino que en el campo no se va a encontrar ninguna respuesta especial que no se encuentre en cualquier otro conjunto de prácticas, contrariando, en forma antedatada, lo que ha sostenido Agamben, ya que éste piensa encontrar en el campo algún secreto que posibilite una definición de la política, y, justamente por esto, la necesidad que tiene Agamben de contar con un mecanismo jurídico-religioso[3] como el estado

2 Traducción propia.

3 Agamben sostiene que hay "dos campos de investigación que Foucault ha dejado a un costado, el derecho y la teología, son extremadamente importantes para comprender nuestra situación presente" (Agamben, 2004: 14).

de excepción imbricado con el campo. Pero, además, y como queda claro, el planteo de Foucault está basado en un estudio de las prácticas que han permitido el análisis de las mismas que conllevan una forma de subjetivación. Por su lado, en Agamben, la subjetivación es una decisión del poder soberano, su aportación más original, subjetivación que tiene en su centro esa nuda vida.

IV Sacralidad y holocausto

Agamben rescata la figura del *homo sacer*, una figura enigmática que ha recibido una serie de discusiones a partir de la definición que hiciera Sexto Pompeyo Festo que sostenía que "[h]ombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio" (Agamben, 1998: 94n). Lo que demuestra es una ambigüedad que llama la atención, según Agamben, y ha despertado divergencias en las interpretaciones. En esa tónica, René Girard había destacado que

> el sacrificio se presenta de dos maneras opuestas, a veces como una cosa "muy santa" de la que no es posible abstenerse sin grave negligencia, y otras, al contrario, como una especie de crimen que no puede cometerse sin exponerse a peligros no menos graves (Girard, 2005: 9).

Ambigüedad, entonces, que se encuentra y está inscripta en lo sagrado y que se puede rastrear también en la palabra griega *katharma* y que está relacionada con la problemática de la expiación dado que implica el objeto rechazado por impuro y también la limpieza y purificación, lo mismo sucede con su par latino *piaculum* (Cfr. Brasse, 1828: 438) que también juega con ese doble significado de expiación y de maleficio.

Horacio escribió una frase que puede ser de utilidad, ya que afirma: "*Vestrum praetor, is intestabilis et sacer esto*". Esta frase demuestra en forma concreta este juego, dado que *intestabilis* indica infamia, no poder aparecer como testigo frente a un magistrado, y perder, virtualmente, gran parte de su capacidad como ciudadano, es por eso que el significado convencional de *intestabilis* está unido al de *detestabilis* (Cfr. Horacio, 1869: 477n). La ambigüedad radicaría en la posibilidad de que alguien que no pueda dar testimonio, alguien que no tiene la capacidad de que su palabra fuera tomada fidedignamente pueda ser *sacer*. Esta unión es posible fácilmente, gracias a la propia ambigüedad del término *sacer* que se puede colocar para definir a alguien que pierde gran parte de su categoría de ciudadano.

La elección agambeniana, de esta figura, radica, no sólo en la facilidad de ser entendida como un umbral que es asimilable a un estado de excepción, dado que la vida del *homo sacer* ha quedado suspendida en un intermedio porque pertenece al mundo de los dioses pero no puede ser sacrificada, y pertenece al mundo humano pero cualquiera lo puede matar sin cometer homicidio, sino también, según Agamben, porque esta es la primera vez que se vincula una vida humana con la sacralidad. *Homo sacer*, entonces, funciona como una estructura política originaria y, además, el *homo sacer* es una *nuda vida* expuesta que no está protegida ni por dioses ni por los hombres. A través de esto, la cuestión que se puede trazar como relevante es la manera en la cual el *homo sacer*, figura jurídico-religiosa en forma evidente, es utilizada para comprender

> la figura que nuestro tiempo nos propone [y que no es otra más que] […] la de una vida de un insacrificable, pero se ha convertido en eliminable en una medida inaudita, [por ello] la *nuda vida* del *homo sacer* nos concierne de modo particular (Agamben, 1998: 147).

Y Agamben continua diciendo

> [l]a sacralidad es una línea de fuga que sigue presente en la política contemporánea, que, como tal, se desplaza hacia regiones cada vez más vastas y oscuras, hasta llegar a coincidir con la misma vida biológica de los ciudadanos. […] [Q]uizás […] todos somos virtualmente *homini sacri* (Agamben, 1998: 147).[4]

La importancia de esta figura, además, para entender la *Shoá*, está en el terrible equívoco que implico el nombre Holocausto para hacer referencia al genocidio nazi. Dicho término puede ser hallado

4 Amén de esto se debería destacar las palabras de Leo Peppe que sostiene que la interpretación agambeniana sobre el *homo sacer*, es "fascinante pero infundada" y advierte sobre el uso difuso del derecho romano que conllevan riesgos interpretativos. Cfr. Peppe (2008: 444).

en el *Antiguo Testamento*, tal como afirma Agamben, en *Levítico*, se pueden encontrar cuatro tipos de sacrificios: *olah*, *hattat*, *shelamin*, *minha*. La Vulgata traduce *olah* por *holocaustum* que luego pasa "a los Padres latinos que lo utilizaron esencialmente para referirse a los sacrificios judíos en los numerosos comentarios del texto sagrado" (Agamben, 2002: 28). A partir de esta conceptualización se utiliza el término para condenar la inutilidad de los sacrificios cruentos y también el término se amplía para referir, en forma metafórica, a los mártires cristianos equiparando su suplicio a un sacrificio, como así también la muerte de Cristo en la cruz pasó a ser un holocausto (Cfr. Agamben, 2002: 29). Por ejemplo, Luis de Granada sostiene que

> el Salvador se hizo holocausto vivo por nuestro amor [...] [. A]cuérdese que en todo este libro tratamos de la perfección de la vida christiana: la cual no es otra cosa que hazerse el hombre holocausto vivo de Dios, donde no aya cosa que no se emplee en su servicio (Luis de Granada, 1788: 403).

Además, de estos usos Agamben destaca

> el empleo del término en sentido polémico contra los judíos [...] [que en] un pasaje de un cronista medieval, [...] constituye la primera aparición [...] del término "holocausto" para hacer referencia a una matanza de judíos, pero, en este caso, con una coloración violentamente antisemita (Agamben, 2002: 30).

Todos estos antecedentes hacen poco recomendable el uso del término holocausto, dado que

> establecer una conexión, aunque sea lejana, entre Auschwitz y el *olah* bíblico, y entre la muerte en las cámaras de gas y la "entrega total a motivos sagrados o superiores" no puede dejar de sonar como una burla (Agamben, 2002: 31).[5]

De esta manera, Agamben ve la utilización de este término como "una irresponsable ceguera historiográfica" y por eso

> [e]l judío bajo el nazismo es el referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica y, como tal, un caso flagrante de *homo sacer*, en el sentido de una vida a la que se puede dar muerte pero que es insacrificable. [...] Matarlos [no es más que] [...] una posibilidad de recibir la muerte que es inherente a la condición de judío como tal (Agamben, 1998: 147).

Estas muertes no son un holocausto, no son justamente un sacrificio, afirma Agamben, sino que fueron realizadas en su calidad de pura *nuda vida* que se encuentra al arbitrio de toda decisión soberana. De esta manera, en definitiva, construye su teoría a través de esa figura que implica como posibilidad la muerte, pero que además produce un desplazamiento en el desarrollo de la biopolítica que el mismo Agamben destaca, sosteniendo:

> Si, en todo Estado moderno, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así transformarse en tanatopolítica, esta línea ya no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas: es más bien una línea movediza tras de la cual quedan situadas zonas más y más amplias de la vida social, en las que el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no sólo con el jurista, sino también con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote (Agamben, 1998: 155-156).

v **Biopolítica: nazismo y tanatología**

De esta manera si la biopolítica tiene en su centro la *nuda vida* por decisión del poder soberano, que además se convierte en tanatopolítica por esa decisión, claramente la posición agambeniana se separa totalmente de la posición foucaultiana, se dirige a otro punto de la comprensión de la vida que ha ingresado en los planes políticos. Para Foucault

> la soberanía podría ser vista como el mecanismo jurídico-legal yuxtapuesto con los mecanismos disciplinarios y de seguridad que posibilitan aunados, el desarrollo de una matriz general de poder (Heffes, 2007: 20)

y en esa yuxtaposición se alumbra la biopolítica, que es una exposición a la muerte, pero siempre en nombre de la necesidad del mantenimiento de la vida a través de técnicas que

5 También *shoá* es un término problemático dado que hace referencia al castigo divino (Agamben, 1998: 30).

> poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas (Foucault, 2003: 171).

Por el contrario, si la biopolítica se torna cada vez más en tanatopolítica, implicando una difusa línea de división entre vida y muerte, el efecto productivo del poder no estaría destinado al mantenimiento de la vida, sino al propio desarrollo y mantenimiento del poder soberano, el poder soberano crea o produce *nuda vida*, pero la produce pura y exclusivamente para su posible aniquilación y por eso todos somos virtualmente *homo sacer*.

La pregunta que parece surgir respecto del campo, es sobre la manera en que se lo puede pensar, en tanto y en cuanto, está cruzado por la muerte, o en otros términos, la pregunta que aparece con Agamben, sería si la biopolítica se ha convertido en tanatopolítica. Pero desde Foucault, el tratamiento del problema surge por lo que manifiesta en la famosa clase del 17 de marzo de 1976 en el Collège de France, al referirse al racismo, sosteniendo que es

> el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. En el *continuum* biológico de la especie humana, la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al contrario como inferiores, todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder toma a su cargo; una manera de desfasar, dentro de la población, a unos grupos con respecto a otros. […] La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura (Foucault, 2000: 230).

Además, Foucault sostiene, en *La Voluntad de saber*, que

> [l]a vieja potencia de muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida (Foucault, 2003: 169).

De esta manera lo que surge de estos desarrollos hace imposible la aparición de una tanatopolítica, por el contrario el problema es la vida, la vida que debe ser trabajada, moldeada y también expuesta, pero lo es en tanto vida, en tanto hecho biológico que se puede construir y que está dotado de un valor que puede ser producido, que puede ser recreado, o creado de manera total y absoluta. Es por eso que para Foucault, "el nazismo es, en efecto, el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder que se habían introducido desde el siglo XVIII" (Foucault, 2000: 233). Pero se debe destacar que para Foucault, el nazismo es una combinación extrema entre disciplina, biopoder y soberanía, pero esta combinación extrema no implica el primer plano del poder soberano, sino, por el contrario, que todos los elementos recorren y sostienen el pulso de la sociedad nazi.

Roberto Esposito marca, de una manera similar a la de Agamben, que "la interpretación de Foucault no resulta plenamente satisfactoria" (Esposito, 2006: 176). La crítica que le dirige Esposito está basada en que "el nazismo lleva los procedimientos biopolíticos de la modernidad al punto extremo de su poder coercitivo, imprimiéndoles un vuelco tanatológico" (Esposito, 2006: 176). Además, la posición foucaultiana pareciera, según Esposito, equiparar al nazismo con los otros regímenes modernos con una misma opción biopolítica, y sostiene que esto implica un alejamiento del planteamiento discontinuista que guiaba la interpretación del francés. Para Esposito esto causa una incertidumbre epistemológica que es atribuible a la inexistencia de un paradigma que contenga esta relación entre vida y muerte, esa relación que es solamente moderna, no porque no exista en tiempos anteriores, sino "porque sólo la modernidad hace de la autoconservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas desde la soberanía hasta la de libertad" (Esposito, 2006: 17-18).

VI **Inmunidad y** *pharmakon*

Ahora bien, la forma en que Esposito resuelve el problema es a través del paradigma de la inmunización. El concepto inmunidad es desarrollado por Esposito a lo largo de su obra, especialmente

en su texto de 2002 *Inmunitas*, en donde manifiesta que la problemática en la actualidad está dada no por una amenaza que se sitúa en la frontera

> entre el interior y el exterior, lo propio y lo extraño, lo individual y lo común. Alguien o algo que penetra en un cuerpo -individual o colectivo- y lo altera, lo transforma, lo corrompe. El término que mejor se presta a representar esta mecánica disolutiva [...] es contagio (Esposito, 2005: 10).

La contaminación es el riesgo de la devastación de lo que antes era sano o seguro y se introduce de manera descontrolada e incontenible por todos los ganglios productivos de la vida. Es en este sentido en que se inscribe la inmunización, aunque si bien tiene un sentido originario que estaba basado con la liberación de la obligación y del deber, luego sufre de una inflexión interna en los siglos XVIII y XIX, con los primeros descubrimientos de vacunas y bacteriología que transforma a la inmunidad natural a una inmunidad adquirida, es así que por ejemplo la vacuna sirve para "inocular cantidades no letales de virus que estimula la formación de anticuerpos capaces de neutralizar por anticipado las consecuencias patógenas" (Esposito, 2005: 17). Si se coloca en el centro de la política la metáfora organológica, la enfermedad se encontrará en el centro de la metáfora con la configuración del cuadro patológico, es decir, la decisión de lo enfermo define por contraste lo sano.

Existe una vieja idea platónica que permite entender el centro del concepto "inmunidad": el *phármakon*. El *phármakon* es aquello que puede tener efectos curativos o efectos neutros (Platón, *Carmides* 155e), o ser algo a lo que se le atribuye poderes contrarios de los que verdaderamente tiene (Platón, *Fedro* 274e), o como cosas buenas dolorosas (Platón, *Protágoras* 354a), o lo bello o bueno que producirá algo bello o bueno pero que también podrá producir un monstruo (Platón, *Crátilo* 394a), o el uso de la mentira y el engaño en buena cantidad por parte de los gobernantes para beneficio de los gobernados (Platón, *República* 459c), o el remedio que anticipa la cura de la enfermedad y que como consecuencia trae un mayor número de enfermedades y malestares (Platón, *Timeo* 89c), y, por último, como el vino que da confianza pero también intrepidez excesiva (Platón, *Leyes* 649a), o el veneno que advierte que se debe dialogar lo menos posible pero cuando "los que hablan se acaloran más y que eso no es nada conveniente para administrar el veneno" (Platón, *Fedón* 63d). En este último texto lo que aparece claramente es la idea de la posibilidad de que el veneno sea mortal por la propia actividad que es contradictoria con el veneno, un juego dialéctico que no es una simple oposición, sino un juego dialéctico que implica una negación de su negación. Así, por ejemplo, según Platón, la estructura de la enfermedad, que existe una cantidad de tiempo más allá del cual no puede extenderse, es por eso que "cuando se pone fin a la dolencia con medicamentos antes del tiempo de duración que le es propio, de suaves y pocas enfermedades suelen ocasionarse muchas y graves" (Platón, *Timeo* 63d). De esta manera, la enfermedad se sobrepone al remedio, que en realidad funciona como su potenciador, a pesar de haber querido negarlo, entonces, el remedio es negado por la enfermedad que atento su potencia niega su negación y triunfa dialécticamente.

Otro de los textos platónicos, que se ha tornado importante gracias al tratamiento del problema de la escritura, es el *Fedro*, en donde se relata un mito egipcio que cuenta la historia del dios Teuth quien "descubrió el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras" (Platón, *Fedro* 274d). En esa época, el rey de Egipto era Thamus, que vivía en Tebas y que era conocido por los griegos como Ammón; ante el rey se presenta el dios y le entrega sus inventos para todos los egipcios, el rey ante la presentación realizó observaciones a las distintas artes, pero, específicamente, cuando llegaron a las letras, el dios Teuth sostuvo que la escritura era un invento que haría más memoriosos a los egipcios, al estilo de un fármaco, como un remedio de la memoria y de la sabiduría, a lo que Thamus respondió

> ¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta [...]. Y ahora tú [...] padre que eres de las letras [...] les atribuyes poderes contrarios a los que tienen (Platón, *Fedro* 274e).

Esto es así porque, a partir de eso, las almas de quienes aprendan descuidarán la memoria dado que se fiarán de lo escrito, pero no es simplemente porque confiarán en lo escrito, sino que su recuerdo

"llegará desde fuera" por caracteres ajenos y no desde ellos mismos, y, por esto, no es un fármaco de la memoria, sólo un simple recordatorio y que brinda una apariencia de sabiduría.

Este texto ha sido utilizado por Jacques Derrida como esencial para entender el problema de la filosofía y la escritura. Esta relación, que es problemática, implica un rechazo de la escritura, tal y como se desprende del texto platónico, pero, además, la lectura derrideana parte de la idea de la aparición de la cuestión logográfica, en donde un logógrafo es un

> escritor-fantasma que compone discursos para el uso de los litigantes, discursos que él por sí mismo no pronunciará, que él no espera, pronunciar, en persona, y que produce sus efectos en su ausencia (Derrida, 2000: 68).[6]

Este escritor, dado que prepara un discurso que jamás dirá, y que, tal vez, el nunca cree, se coloca en la posición del sofista y culmina siendo un hombre de no-presencia y de no-verdad. Por esto, Derrida sostiene que hay una incompatibilidad entre escrito y verdad, pero lo que no significa que escribir, por sí mismo, sea vergonzoso, indecente o infame dado que sólo se puede ser poco honorable si se escribe de una manera no honorable, sin embargo el problema que aparece y que culmina siendo central es sobre la propiedad o impropiedad de la escritura.

Es aquí, donde aparece con relevancia, para Derrida, la idea de farmacia (*pharmakeia*) que se pueden encontrar desde el principio del texto platónico como adelantando la aparición del mito de la escritura y su invención, es por eso que se debe tener en cuenta, tal y como destaca Derrida que dicha idea "es también un sustantivo común que significa la administración del *pharmakon*, la droga: la medicina y/o el veneno" (Derrida, 2000: 70).[7] Es así que el *pharmakon* introduce en el cuerpo del discurso toda su ambivalencia, de la misma manera que actuaría en el cuerpo de un viviente una medicina/veneno. Por esto, al retomar Derrida el relato del mito, explica que Teuth, un semidios, que se presenta ante Thamus, el rey, se está presentando, tal y como afirma el texto platónico, ante Ammon, es decir, ante el rey de los dioses, y presenta su producto (su *ergon*) diciendo *O basileu*, ya que es su rey y es el que debe asignar el valor a este *ergon*, "el valor de la escritura no estará en sí misma, la escritura no tendrá ningún valor, al menos, en la medida, en que dios-el-rey lo apruebe" (Derrida, 2000: 76).[8] Sin embargo el dios no puede experimentar el *pharmakon* como un producto, éste le viene desde abajo y desde afuera y se presenta ante él para su consagración; este dios no sabe escribir, aunque esta ignorancia sólo testifica su soberana independencia, su palabra es suficiente no requiere de la escritura. El rey-dios desecha el invento, pero lo desecha actuando como un padre dado que lo rechaza con una actuación vigilante y esgrimiendo su sospecha en contra de la escritura.

Esta unión entre las figuras de dios, el rey y el padre, conlleva para Derrida prestar atención, ya que este esquema que está en el origen del poder del discurso, el origen del *logos* está en la posición paternal, "el origen del *logos* está en su padre" (Derrida, 2000: 77),[9] o, de otra manera, el "sujeto hablante" es el padre de su discurso:

> *Logos* es un hijo, entonces, un hijo que podría ser destruido es su propia presencia sin la asistencia actual de su padre. Su padre es el que contesta. Su padre es el que habla por él y el que responde por él. Sin su padre, él podría ser nada excepto, de hecho, escritura (Derrida, 2000: 77).[10]

Es por eso que para Platón, según Derrida, la escritura que es un *pharmakon*, es semejante a la pintura, como un *zoografema* que se encuentra dentro de la problemática de la mímesis (Cfr. Derrida,

6 Traducción propia.

7 Traducción propia.

8 Traducción propia.

9 Traducción propia.

10 Traducción propia. Esta idea de *logos* como hijo tiene también una lectura posible desde el evangelio, ya que en *Juan 1, 1*, se sostiene: "*En arjé în o Logos kai o Logos en pros ton Theon kai Theos en o logos*" que usualmente es traducido por "En principio estaba la Palabra [*logos*], la Palabra [*logos*] cerca de Dios, y Dios era la Palabra [*logos*]". *Logos* ocupa el lugar del Hijo y de esta manera cuando Jesús dice "yo soy el camino la verdad y la vida" (*Juan 14, 6*) hay una relación intrínseca entre *logos* y verdad tal y como sostiene Derrida.

1967: 413).[11] Esta similitud conlleva que la escritura sea rechazada por Platón, según Derrida, por su logocentrismo (Cfr. Gros, 2009: 386). De esta manera, el escritor o el artista, los autores de *zoografema*, quedan excluidos, artistas y escritores parecen ser el remedio pero se transforman en veneno porque semejan crear objetos con vida pero que no pueden contestar nada que se quedan en un absoluto silencio al momento de ser preguntados, al momento de ser requeridos. En ese punto, según la lectura derridiana, para Platón, la única construcción posible del conocimiento es a partir del discurso, del *logos*, la imposibilidad de la escritura implica la necesidad de su expulsión pero también su imposibilidad, la necesidad de su definitivo sacrificio pero también su impedimento porque

> la aversión de Platón a la escritura se interpreta como un síntoma de una tendencia más general en la filosofía de desterrar el exterior y el material de la esencia del significado y el valor, o el *logos* (Miller, 2007: 25).[12]

Es por esto que René Girard relaciona, justamente, la lectura derridiana con su lectura sobre el problema sacrificial, afirmando que:

> El análisis de Derrida muestra de manera convincente que una cierta arbitrariedad violenta de la operación filosófica se realiza, en la obra de Platón, a partir de una palabra que brinda los medios para ello porque designa de la manera más próxima al origen otra variante más brutal pero a fin de cuentas análoga de la misma operación. Detrás de las formas sacrificiales, todas ellas derivadas ente sí, no hay nada "típico" en el sentido en que lo busca la filosofía, y después de ella otras fórmulas del pensamiento occidental, la sociología o el psicoanálisis por ejemplo, sino que existe un acontecimiento real y original cuya esencia es siempre, y desigualmente, traicionada por todas las traducciones y derivaciones metafóricas creadoras del pensamiento occidental, incluso cuando éstas encuentran unos campos de aplicación en las que tocan realmente lo real, y las que su eficacia se revela indiscutible (Girard, 2005: 309).

Pero este acontecimiento, en realidad funda una dialéctica imposible de ser soslayada, e imposible de ser quebrantada, dialéctica que, en definitiva, "se opone a su otro sin excluirlo, [...] por el contrario, [lo] incluy[e] y [lo] sustituy[e] de una manera vicaria" (Esposito, 2005: 180). El *pharmakon* se transforma entonces en un artilugio dialéctico de la no esencialidad que culmina siendo ontologizado para comprender el centro de la lógica inmunitaria, dado que "se vuelve no sólo un criterio hermenéutico, sino también un principio de intervención activa respecto del mal" (Esposito, 2002: 179), o mejor aún, el *pharmakon*

> no es una sustancia, sino más bien una no-sustancia, una no-identidad, una no-esencia. Pero sobre todo algo que se relaciona con la vida desde el fondo de su reverso. Más que afirmarla, niega su negación, y así termina por redoblarla (Esposito, 2002: 181).

Acontecimiento originario que constituye, entonces, una forma de comprensión pero también la forma en que la realidad termina siendo, la forma en que el sacrificio se produce, la forma en que la necesidad de esa supresión dialéctica es posible.

VII *Tribé*, **filosofía y práctica de sí**

En este punto podríamos buscar una especie de contradicción al planteo del *pharmakon* a partir del análisis de Foucault sobre el problema platónico de la escritura. El planteo que realiza Foucault se puede encontrar en el curso dictado el Collège de France durante el ciclo lectivo 1982-1983, que intenta reflexionar sobre el rechazo platónico de la escritura, para eso dirige su atención a la denominada *Carta*

---

11 Derrida cita, para sostener su lectura, *Cratilo* 430-432 y *Fedro* 275d. En este último se sostiene que "es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo silencio" (Platón, *Fedro* 275d). Lledó Iñigo sostiene que, en su nota sobre este texto, "[p]osiblemente, el tema egipcio lleve a Platón a esta comparación con la pintura: la *zoographia* de la escritura jeroglífica, al lado de las *grámmata*" (Platón, 2000: 401n).

12 Traducción propia.

VII[13] que fuera dirigida por Platón a Dión y sus amigos. Platón al referirse en dicho texto al problema de la escritura sostiene que

> [h]ay, en efecto, un argumento serio que se opone a quien se atreve a escribir cualquier cosa sobre estas materias, argumento ya expuesto por mí muchas veces, pero me parece que debo repetirlo ahora una vez más" (Platón, *Carta VII* 342a).

A partir de esto, Foucault, que intenta explicar el rechazo platónico, sostiene que hay cinco elementos que están relacionados con aquello que permite tener conocimiento de las cosas. Los tres primeros elementos son: el nombre, la definición y la imagen. El cuarto es la ciencia y el quinto es la cosa misma en su propio ser. Para esto distingue dos niveles, un nivel que está relacionado con los tres primeros elementos que hacen conocer la cosa a través de lo que es heterogéneo, o contrario a la cosa misma, pues nombre, definición e imagen son ajenos a la naturaleza misma de la cosa. La ciencia, por el contrario, no está en el mundo externo se encuentra en el alma, que hace conocer las cualidades de la cosa, pero no hace conocer lo que es el ser mismo de la cosa, a saber, aquello en que consiste la propia esencia de la cosa.

Ahora bien, la cosa misma es accedida a través del *nous*, de la inteligencia que se encuentra también presente en la ciencia. El *nous* es el agente que nos da acceso a la realidad de la cosa en su ser mismo. El conocimiento de la cosa se forma

> por el vaivén, el ascenso y el descenso a lo largo de los otro cuatro grados de conocimiento y a través de los instrumentos que caracterizan las otras formas de conocimiento. […] [A]l subir del nombre a la definición, de la definición a la imagen y de la imagen a la *episteme* (conocimiento), y luego volver a bajar y subir una vez más, poco a poco se llegará a captar en la quinta forma de conocimiento el ser mismo (el *to on*) […] de las cosas que se aspira a conocer (Foucault, 2009: 259-260).

Pero este trabajo es posible, sí y sólo sí, el alma es de buena calidad y es necesario que tenga una afinidad con la cosa. Es por eso que Platón sostiene que "si por el contrario, las disposiciones son malas por naturaleza, […] [nada] podría hacer ver a estas personas con claridad" (Platón, Carta VII, 343e). Cuando el alma bien constituida realice este lento y duro trabajo, "cuando ha practicado lo que Platón llama *tribé* -en sentido estricto, roce-, el conocimiento de lo que es la realidad en su ser mismo resulta posible" (Foucault, 2009: 259). Foucault hace especial hincapié en la palabra *tribé*, que refiere a lo laborioso y esforzado en la búsqueda del conocimiento (Cfr. Platón, *Carta VII*, 344b), que expresa un eco y un recordatorio de la imagen del fuego que debe encenderse en el alma como una lámpara, pero también, en sentido más abstracto, habla del entrenamiento y el ejercicio, el habituarse a algo,

> [p]or consiguiente, podrán ver que el conocimiento del quinto tipo es absolutamente diferente de los otro cuatro grados. Pero este conocimiento último sólo se obtiene y se adquiere en virtud de un práctica, de una práctica continua, una práctica constante ejercida, una práctica de roce entre los otros modos de conocimiento (Foucault, 2009: 260).

Es aquí donde Foucault desliza su idea esbozando una respuesta al planteo derridiano: Si la escritura es rechazada no es por su contradicción con el *logos*, sino porque la filosofía, en definitiva, se trata de prácticas, ahí se encuentra lo real, la filosofía no es pensable simplemente como *logos*, sino como un *ergon* que implica que

> cualquier persona seria se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias, […] cuando se ve una composición escrita de alguien, […] el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias (Platón, *Carta VII*, 344c).

Es por eso que Foucault afirma explícitamente que se debe comprender el rechazo platónico de la escritura a partir de la *tribé*,

> no hay que ver de ninguna manera en él algo semejante al advenimiento de un logocentrismo en la filosofía occidental. […] Puesto que aquí, en todo el texto de la carta VII, el rechazo de la escritura

13 Como casi todos los textos platónicos se ha discutido acerca de su autenticidad, especialmente respecto de la cartas ya que aportan "una valiosa fuente de información directa sobre la vida y el pensamiento de Platón" (Zaragoza, 1992: 431). En líneas generales la *Carta VII* ha sido tradicionalmente citada y utilizada como platónica y diversos estudios han sostenido su autenticidad (Cfr. Zaragoza, 1992: 429-431).

> no se plantea en absoluto como alternativa a la aceptación o la valorización del *logos*. Al contrario lo que se examina a lo largo de esta carta es todo el tema de la insuficiencia del *logos*. Y el rechazo de la escritura se articula como el rechazo de un conocimiento que pase por *ónoma* (la palabra), *logos* (la definición, el juego de los sustantivos y los verbos, etc.). Es todo esto, escritura y *logos* juntos, lo que en verdad se rechaza en esta carta (Foucault, 2009: 263).

Lo que rescata Foucault es la *tribé* como una relación laboriosa de sí consigo dado que con este rechazo de la escritura adviene la filosofía,

> una filosofía cuyo real mismo sería la práctica de sí sobre sí. En ese rechazo simultáneo y conjunto de la escritura del *logos* se formula efectivamente algo así como el sujeto occidental (Foucault, 2009: 263).

Es por eso que Foucault cita al personaje Sócrates cuando afirma que "nada tiene de vergonzoso el poner por escrito las palabras [...] [p]ero lo que si considero vergonzoso, es el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza" (Platón, *Fedro*, 258d). Foucault sostiene que lo importante para Platón no está en la oposición entre un *logos* escrito por los logógrafos y vendido como mercancía contra un *logos* vivo, sino en la cualidad del discurso; la división no está dada por el discurso oral o escrito, sino por un buen o un mal discurso (Cfr. Foucault, 2009: 334). Y en realidad, lo bueno o lo malo del discurso no radica en que el habla conozca la verdad antes de hablar, sino que la verdad debe ser una función constante y permanente del discurso; la verdad no es un elemento previo o psicológico a la práctica de la oratoria, sino aquello que se relaciona en forma constante con el discurso. El problema del discurso no radica en la retórica por sí misma, por el contrario se instala en una "psicagogia (la conducción de las almas) *dia ton logon* (por los discursos)" (Foucault, 2009: 336).

La centralidad para Foucault, en su interpretación sobre los textos platónicos, se centra, en forma indudable, sobre las prácticas. Es por eso que coincidente con lo dicho y relacionado con la escritura entendida como práctica, especialmente como una práctica de sí sobre sí, podemos encontrar lo mencionado por Foucault en una entrevista de 1983, en donde rescata los *hupomnenata* (Cfr. Miller, 2007: 188). Los *hupomnenata* son libros o registros públicos, pero específicamente cuadernos individuales que servían para tomar notas,

> [s]u utilización como libros de vida, o guías de conducta, parece haber sido una cosa muy corriente al menos en un cierto público cultivado [...] [y] constituyen una memoria material de las cosas leídas, escuchadas o pensadas (Foucault, 1994: 624).[14]

Estos cuadernos son al igual que la práctica que sirve para el conocimiento, en definitiva, una técnica para la vida, una ascesis que puede ser pensada como un ejercicio de uno mismo sobre uno mismo. Justamente esta es la forma por la cual se puede entender el surgimiento de una subjetividad, la forma en que la filosofía es una práctica entonces, necesariamente, de creación de una subjetividad, que es, obviamente, diferente en cada momento y depende de distintas formas y de distintos costumbres y trabajos. Es por eso que la tarea filosófica, para Foucault, "[n]o se trata ya de una analítica de la verdad sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos" (Foucault, 1991: 207). Esta cuestión no es más que la pregunta por esas prácticas que constituyen la subjetividad, y, por consiguiente, una imposibilidad de ontologización de construcciones jurídico-religiosas, es decir, si el problema se halla en el presente y en la subjetividad, esa pregunta filosófica no se encuentra en la estructuración de una oposición dialéctica, sino, y por el contrario, en la pregunta por la práctica en tanto posibilidad de construcción de esa subjetividad.

VIII Epílogo: *pharmakon*, biopolítica y capitalismo

De tal manera, esta discusión entre Derrida y Foucault en la interpretación de los textos platónicos, demuestra su actualidad, no sólo por la manera en que Foucault sostiene su planteamiento sobre la prácticas, sino, también, por ejemplo, porque para Derrida, el *pharmakon*

> es otro nombre [...] para la lógica de lo autoinmune[, que l]a podemos ver en la inevitable perversión de los avances tecnocientíficos (el dominio de lo viviente, la aviación, las nuevas teletecnologías de

14 Traducción propia.

> la información, el e-mail, Internet, la telefonía móvil, etc.), en armas de destrucción masiva, en "terrorismos" de todo los tipos. [...] Por consiguiente, lo peor y lo mejor. Lo peor, según parece, es también lo mejor. Esto es lo que es terrible, aterrador, aterrorizante; éste es, sobre la tierra, y más allá de todos los territorios, el último recurso de todos los terrorismos (Borradori, 2004: 181).

De esta manera, el *pharmakon* es una ontologización de una contradicción, una ontologización que no permite comprender posiciones estratégicas, sino, y por el contrario, entroniza el *logos* como *ratio* última de la historia occidental, una entronización de una dialéctica que permanece y no permite comprender la particularidad de cada construcción de la subjetividad. Justamente, en este punto, es relevante ver como Esposito crítica a Foucault de la misma manera que lo realiza Agamben, con una construcción similar, que por un lado se construye a partir de la decisión soberana y por el otro se construye en una particularidad con la entrada de la biología, pero que en ningún caso puede comprender la construcción de la subjetividad, que pareciera ser central para poder entender el cambio de la modernidad y el capitalismo.

Esta oposición dialéctica, como forma de percibir el desarrollo del capitalismo, conlleva "una lógica que hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo" (Foucault, 2007: 62), pero, justamente, la propuesta de Foucault supone el estudio de prácticas discursivas y no discursivas entendidas como enfrentamientos, como una lógica de la estrategia, una lógica que establece conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares, es por eso que "[l]a lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio" (Foucault, 2007: 62).

Por consiguiente, el campo de concentración no puede ser concebido como una estructura jurídico-política o como una construcción inmunitaria, sino como una producción de subjetividad, una producción biopolítica, que no tiene en su centro la producción de la muerte, sino la producción de la vida, pero aun infringiendo la muerte, es por esa vida que se pretende producir, y no, por el contrario, porque la muerte sea el objetivo concreto de la organización biopolítica, sino que es el instrumento para que la vida elegida sea más pura y más sana. En última instancia, la biopolítica no es tanatopolítica, sino que está basada en la producción de vida, en su administración, en su mejora, y la muerte es uno de los instrumentos posibles para esta realización, aunque no el único.

Bibliografía

AA.VV. (2005) *The New Covenant. The Greek New Testament Stephanus 1550 Received Text, Samos*: University of the Ægæan.

Agamben, G. (1998) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-textos.

----- (2002) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia: Pre-Textos.

----- (2004) *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Arendt, H. (1999) *Los orígenes del totalitarismo*, Barcelona: Taurus.

----- (2003) *La condición humana*, Buenos Aires: Paidos.

Benjamin, W. (2002) "Tesis sobre la filosofía de la historia" en Benjamin, W., *Ensayos* (Tomo I), Madrid: Editora Nacional de Madrid.

Borradori, G. (2004) *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires: Taurus.

Brasse, J. (1828) *Greek Gradus, or, Greek, Latin, and English Prosodial Lexicon: Containing the Interpretation, in Latin and English, of All Words Which Occur in the Greek Poets from the Earliest Period to the Time of Ptolemy Philadelphus and Also the Quantities of Each Syllable*, London: Baldwin.

Derrida, J. (1967) *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit.

----- (2000) "Plato's pharmacy" en Derrida, J., *Dissemination*, London, New York: The University of Chicago Press.

Esposito, R. (2005) *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu.

----- (2006) *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu.

Foucault, M. (1991) *Saber y verdad*, Madrid: La piqueta.

----- (1994) *Dits et écrits IV, 1980-1988*, Paris: Gallimard.

----- (2000) *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, F.C.E.

----- (2003) *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

----- (2007) *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires: F.C.E.

----- (2009) *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires: F.C.E.

Girard, R. (2005) *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.

Gros, F. (2009) "Situación del curso" en Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires: F.C.E.

Heffes, O. D. (2007) "Foucault e Agamben ou as diferentes formas de pôr em jogo a vida" en *Revista Aulas, Dossiê Foucault* N 3, Dezembro 2006/Março 2007, Campinas (Brasil), Universidad de Campinas, pp. 1-22.

Horacio (1869) *Quinto Horatii Flacci Opera Omnia*, London: Whittaker & Co.

Luis de Granada (1788) *Obras del Venerable P. Maestro Fr. Luis de Granada*. Tomo III, Madrid: Don Pedro Marín.

Miller, P. A. (2007) *Postmodern Spiritual Practices: The Construction of the Subject and the Reception of Plato in Lacan, Derrida, and Foucault*, Columbus: Ohio State University Press.

Peppe, L. (2008) "Reflexiones sobre la noción de iustitia en la tradición jurídica europea" en *Revista de Derecho UNED*, núm. 3.

Platón (1992) "Cartas VII" en Platón, *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Madrid: Editorial Gredos.

----- (1997) "Timeo" en Platón, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Madrid: Editorial Gredos.

----- (2000a) "Crátilo" en Platón, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Madrid: Editorial Gredos.

----- (2000b) "Fedro" en Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid: Editorial Gredos.

Zaragoza, J. (1992) "Introducción" en Platón, *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Madrid: Editorial Gredos.

Bloque 10.
Propiedad intelectual y mercado

La propiedad de sí en la teorías fichteanas del derecho de propiedad intelectual y del trabajo

Héctor Oscar Arrese Igor[1]

Johann Gottlieb Fichte ha elaborado y luego reescrito varias teorías del derecho y el Estado que, en principio, parecerían incompatibles entre sí. En su primer período, de corte jacobino, el derecho está destinado a proteger la autonomía moral de cada ciudadano y, por lo tanto, cada uno puede dar por cancelado el contrato social si considera que el gobierno no la está garantizando.[2] En su segundo período, correspondiente a su estancia en Jena, entre 1794 y 1799, Fichte traza una separación tajante entre el derecho y la moralidad, e intenta construir una teoría legal totalmente independiente de la ética. En su *Grundlage des Naturrechts*, la obra principal de este período, Fichte concibe al derecho como una condición de la autoconciencia del yo, la que a su vez tiene sus raíces en el reconocimiento del otro.[3] En un tercer momento, correspondiente a su estancia en Berlín, entre 1800 y su muerte en 1814, el derecho vuelve a estar al servicio del desarrollo de la moralidad de los ciudadanos, el que a su vez es posible gracias a la comunidad de la nación.[4]

Sin embargo, a pesar de las obvias diferencias entre cada una de las teorías que Fichte fue elaborando sucesivamente, intentaré mostrar en este trabajo que puede encontrarse un hilo conductor entre los escritos revolucionarios y el derecho natural de Jena. Se trata del concepto de propiedad de sí, que en cada momento adquiere diversos contenidos, pero que en ambos casos se funda en una concepción determinada acerca de la estructura de la subjetividad.

1 La defensa de la propiedad intelectual en 1793

El primer período de Fichte ha sido estudiado en general a partir de los escritos revolucionarios, publicados en 1793 y 1794, donde hizo una defensa encendida de la Revolución Francesa y ensayó una primera teoría del Estado y de la propiedad. Sin embargo, si queremos rastrear el concepto de propiedad de sí en Fichte, es indispensable que recurramos a otro texto, prácticamente desconocido, publicado en 1793 y titulado "Demostración de la injusticia de la reimpresión de los libros. Un razonamiento y una parábola".[5] Allí Fichte sostiene la necesidad de proteger los derechos de autor de modo absoluto.

Nosotros asociamos la reimpresión nosotros a la piratería pero en la Alemania del Siglo XVIII era una práctica legal fundamentada en la fragmentación del poder político sobre distintos territorios independientes. El alcance de los privilegios de impresión era local y estaba limitado a jurisdicciones pequeñas, de modo tal que los editores que operaban en una ciudad cercana pero con otra autoridad diferente que otorgaba los privilegios, tenían la facultad de imprimir las obras en esta segunda ciudad. Fichte no sólo condenaba la práctica sino que objetaba la idea misma de su justificación a través del sistema de privilegios. Es decir, los privilegios eran herramientas de política económica y su status legal consistía en conceder excepciones a las leyes naturales o civiles.

En el texto mencionado, Fichte fundamenta su teoría a partir de un análisis de las dimensiones que están contenidas en un libro. En primer lugar, Fichte sostiene que el libro tiene una dimensión material,

1 Universidad Pedagógica de la Provincia de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata. E-mail: harreseigor@gmail.com

2 Fichte, J. G., "Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten"; en: *Johann Gottlieb Fichte: Sämmtliche Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Berlín, Walter de Gruyter, 1971, Tomo VI, pp. 1-35. Ver también Fichte, J. G., "Beitrag zur Berechtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution", en: Johann Gottlieb Fichte: *Sämmtliche Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Berlín, Walter de Gruyter, 1971, Tomo VI, pp. 37-288.

3 Fichte, J. G., "Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre", en: Johann Gottlieb Fichte: *Sämmtliche Werke.* Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Berlín, Walter de Gruyter, 1971, Tomo III, pp. 1-385.

4 Fichte, J. G., "Reden an die deutsche Nation", en: Johann Gottlieb Fichte: *Sämmtliche Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Berlín, Walter de Gruyter, 1971, Tomo VII, pp. 257-502.

5 Fichte, J. G., "Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. Ein Räsonnement und eine Parabel", en: Johann Gottlieb Fichte: *Sämmtliche Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Berlín, Walter de Gruyter, 1971, Tomo VIII, pp. 223 ss.

que viene dada por su forma, tamaño, el modo en que ha sido encuadernado, etc. Por otro lado, el libro tiene también una dimensión espiritual, en la medida en que el autor expresa allí determinadas ideas propias o ajenas.[6]

Mientras que la materia del libro puede ser objeto de compra y venta, no puede cederse nunca la dimensión espiritual del mismo, porque esta última no puede ser adquirida de ese modo. Si compro un libro, dice Fichte, y lo llevo a mi casa para colocarlo en mi biblioteca, no puedo decir que con este mero acto ya me apropié también de las ideas contenidas en él. Para lograrlo, debo en realidad aplicar todo mi esfuerzo y, por medio de un estudio arduo, comprender y conectar estos conceptos a mi manera.[7] Por lo tanto, cuando compramos el libro en realidad estamos adquiriendo la posibilidad de acceder a su contenido por medio de nuestro trabajo intelectual.

El último fundamento de la argumentación fichteana viene dado por su teoría de personalidad del autor. Fichte sostiene que cada sujeto tiene su modo particular de procesar y vincular los pensamientos y las ideas.[8] Este carácter original e irrepetible de cada proceso cognitivo implica que, cuando el lector se apropie de los pensamientos del autor, lo hará necesariamente a su propio modo, que será tan irrepetible como el que está expresado en el texto. Dicho de otro modo, la apropiación de las ideas del autor implica su modificación.[9]

Por estas razones Fichte considera que el autor es propietario exclusivo de las ideas de su texto, es decir de su forma o dimensión espiritual.[10] En consecuencia, no puede permitirse el plagio de un texto, aun cuando se trate de un texto difícil de encontrar.[11] Sin embargo, y a partir del mismo principio, Fichte considera permisible la reconstrucción de los argumentos o categorías conceptuales de un texto, dado que este proceso tiene lugar inevitablemente a partir de la individualidad irrenunciable del lector. Entonces tampoco puede condenarse la utilización de las ideas del texto como punto de partida para luego desarrollar tesis propias, siempre y cuando se cite adecuadamente la fuente.[12] Lo mismo ocurre con los alumnos que deciden imprimir sus apuntes de la clase de un profesor.[13]

A modo de conclusión, Fichte entiende al contrato de edición no ya como al acto de transferir las ideas del autor expresadas en el texto, sino como la cesión del usufructo (*Niessbrauch*) del mismo. Es decir que el editor adquiere, por este acto, el derecho a vender a los demás el acceso a los contenidos del texto, lo que a su vez no será posible si no lo procesan a su manera.[14]

Por estas razones, Fichte se opone a la figura legal del "privilegio", defendida por Reimarus en "La edición de libros en consideración del escritor, del editor y del público, nuevamente examinada" ("*Der Bücherverlag in Betrachtung der Schriftsteller, der Verleger, und des Publikum, nochmals erwogen*"), publicado hacia 1791. Se trataba de un mecanismo de compensación temporaria al autor por las pérdidas producidas por la reimpresión de sus libros sin su autorización. Contra esto, Fichte aboga por una defensa de los derechos de propiedad intelectual a ultranza, con severas penalidades para quien ose transgredirlo.

---

6 Acerca de la influencia de esta tesis fichteana en la concepción actual del copyright aplicado a la interpretación musical, puede verse Kawohl, F.; Kretschmer, M. "Johann Gottlieb Fichte, and The Trap of Inhalt (Content) and Form: An Information Perspective on Music Copyright". In: *Information, Communication & Society*, Volume 12, Issue 2, 2009, pp. 41-64.

7 Fichte, "Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks", pp. 225-226.

8 Al respecto ver Mayeda, G. "Commentary on Fichte's 'The Illegality of the Unauthorised Reprinting of Books': An Essay on Intellectual Property During the Age of the Enlightenment". In: *University of Ottawa Law & Technology Journal*, 5: 1&2, 2008, pp. 141-197. Aquí: p. 150.

9 Fichte, "Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks", pp. 227-228. Fichte se centra en el proceso (cómo la gente produce sus ideas). Noción similar a la de "expresión personal" propia del *copyright* norteamericano. El autor es propietario de las nuevas ideas que ha aportado y de la forma en que ha aportado dichas ideas, es decir la manera de concatenar los distintos símbolos. Pero, el lector no es un sujeto pasivo sino que es el que se va a apropiar de las ideas que contiene el libro a través de su propio proceso de entendimiento de esas ideas. Comprender esas ideas le permite al lector hacerlas suyas.

10 Fichte, "Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks", p. 228.

11 Fichte, "Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks", p. 229.

12 Fichte, "Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks", pp. 229-230.

13 Fichte, "Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks", p. 230.

14 Fichte, "Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks", p. 231.

II El cuerpo como propiedad de sí en la teoría fichteana del derecho natural

En su segundo período, cristalizado en su *Grundlage des Naturrechts*, publicado entre 1796 y 1797, Fichte deduce el derecho como condición de posibilidad de la autoconciencia. El yo puede ser autoconciente en la medida en que puede atribuirse a sí mismo la capacidad de actuar en el mundo sensible, lo que a su vez es posible únicamente si es reconocido por otro yo como un ser racional y libre.[15] Pero este reconocimiento a su vez exige que el otro trate al yo de un modo particular, es decir que le deje abierta una esfera de acciones libres entre las cuales pueda elegir la que quiera.[16]

La esfera de acciones de la que dispone el sujeto no es otra cosa que el cuerpo que el sujeto se atribuye a sí mismo, el que es denominado por Fichte como *Leib*, para diferenciarlo del *Körper* o mero organismo vivo.[17] El cuerpo es propiedad de sí en la medida en que no puede atentarse contra él sin hacerlo contra la idea misma del derecho. Es decir que el cuerpo mismo es la esfera que media el principio del derecho. Veamos con cierto detalle la argumentación de Fichte para dar cuenta de esta tesis.

Si la autoconciencia consiste en la atribución a sí mismo de la capacidad de agencia, entonces el yo debe tener garantizadas las condiciones para actuar en el mundo sensible. La primera y más fundamental de ellas consiste en que el yo, al proponerse el fin de su acción, pueda saber con certeza que existirá al momento en que éste se materialice.[18] Es decir que el derecho fundamental del yo es a la integridad de su cuerpo, que no puede ser negociada sin que se venga abajo todo el edificio legal.

Para lograrlo, es necesaria una tercera instancia, que pueda mantenerse imparcial respecto de las pretensiones conflictivas de los ciudadanos acerca de la posesión de determinados bienes o prerrogativas indispensables para la vida. Se trata del Estado, quien tiene la función de garantizar el derecho a la existencia de todos los ciudadanos, es decir a su nutrición e hidratación.[19]

Pero la propuesta de Fichte no puede ser identificada con alguna forma de asistencialismo, porque esto iría contra la libertad de los ciudadanos, que es un derecho constitutivo del contrato social. Más bien el derecho a la existencia acarrea la obligación correlativa de trabajar (*Arbeitspflicht*) y no caer en el vagabundeo o en la ociosidad.[20] Esto implica un compromiso importante por parte de las autoridades porque si, por ejemplo, el Estado le garantiza a un sastre que podrá vivir de su trabajo, entonces deberá asegurarle un número determinado de compradores para sus productos.[21]

Fichte no confía en la capacidad del libre mercado para proveer a las necesidades básicas de todos, básicamente porque funciona de modo caótico y deja la satisfacción de estas necesidades librada al azar. Por lo tanto, el Estado debe planificar la economía teniendo como norte este derecho fundamental. La división del trabajo que resulta de allí consiste en la división de las clases sociales entre los productores, que son quienes extraen la materia prima de la naturaleza por medio de la agricultura y la ganadería, que luego será manufacturada por los artesanos y serán los comerciantes quienes se harán cargo del intercambio de bienes entre las demás clases sociales. Fichte prevé la construcción de almacenes para guardar el sobrante de mercancías, a fin de estar preparados para tiempos de escasez.[22]

El esquema de la división del trabajo tiene una forma piramidal, en cuya base está la clase de los productores, sin la que es imposible que se garantice el derecho a la existencia. Esta es la razón por la que Fichte sostiene que ésta debe ser la clase más poblada, y que no puede aumentarse el número

15 Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts…* p. 33.

16 Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts…* p. 52.

17 *Fichte, J.G., Grundlage des Naturrechts…* p. 59.

18 Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts…* p. 211.

19 Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts…* p. 212.

20 Ver Braun, J., Freiheit, *Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes*, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, pp. 31 – 32.

21 Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts…* p. 213.

22 Ver al respecto Léon, X., *Fichte et son temps. II. Fichte à Berlin (1799/1813). Première Partie. Lutte contre l´esprit de réaction (1799/1806)*, Paris, Librairie Armand Colin. 1924, pp. 63-64.

de integrantes de las clases de los artesanos y los comerciantes, si antes no se dispone de un número suficiente de ciudadanos que se dediquen a la agricultura.

III Conclusiones

De lo anteriormente expuesto puede concluirse que, si bien existen diferencias importantes entre las teorías del Fichte revolucionario y del profesor de la Universidad de Jena, existe un hilo conductor entre ambas, que consiste en la idea de una propiedad de sí inalienable, que opera como fundamento de la propiedad. En el caso del debate sobre el derecho de propiedad intelectual, se trata de la propiedad irrenunciable de las propias ideas y del modo de conectarlas entre sí, que se funda en una teoría de la subjetividad humana.

En el derecho natural de Jena Fichte sigue la misma estrategia, porque funda el derecho a la propiedad de los medios para la subsistencia en una concepción de la subjetividad humana, entendida como la autoconciencia, que presupone a su vez una teoría de la agencia.

Por lo tanto, considero que estamos en condiciones de empezar a establecer lazos más firmes entre el primer y el segundo período de Fichte, rescatando una visión más sistemática de su pensamiento político y legal, y evitando interpretaciones fragmentarias y compartimentalizadas del mismo.

Ciencia, política y dominio del mercado. Hacia una limitación de las patentes

Javier Flax[1]

I Introducción

El condicionamiento del mercado mundial mediante patentes de invención y sus consecuentes impactos sociales y ambientales constituyen un fenómeno que se transformó cualitativamente durante la globalización realizada bajo el proyecto neoliberal de mercados autorregulados. Efectivamente, se aprovechó la hegemonía política para imponer en 1994, el contexto de la Organización Mundial del Comercio un Acuerdo sobre Aspectos de la Propiedad Intelectual vinculados con el Comercio (ADPIC) con el objeto de aprovechar las ventajas comparativas de algunos países en torno a diferentes expresiones de la propiedad intelectual, que van desde los contenidos audiovisuales hasta las patentes de invención vinculadas con la salud. La imposición de ese acuerdo cuestionable en su validez, no sólo conduce a aumentar la brecha científica y tecnológica entre los países, sino que promueve una nueva división internacional del trabajo sustentada en una primacía sobre el conocimiento científico y tecnológico, reforzada por la posición de dominio que generan artificialmente las patentes.

En nuestro trabajo nos proponemos cuestionar los argumentos mediante los cuales se fundamenta de la propiedad intelectual en términos de patentes de invención y proponer una limitación que de las patentes en aquellos aspectos vinculados con la satisfacción de necesidades básicas o con conocimientos que se declaren de interés público, atendiendo a que las patentes constituyen tanto barreras para la investigación científica y tecnológica como para la utilización de sus resultados. En consecuencia, se requiere reemplazar la lógica competitiva por una lógica cooperativa, como se constató en el caso de Linux y en diferentes casos en los que la emergencia sanitaria puso en suspenso las patentes, sea para avanzar con investigaciones -como en el caso de la vacuna contra la poliomelitis en USA- o para detener epidemias como en el caso del cóctel antisida en Brasil. Asimismo, se requiere poner un límite al patentamiento en términos de productos alimenticios, porque se generan de manera artificial títulos de propiedad sobre bienes que desde diferentes concepciones de justicia distributiva deben ponerse por encima de la apropiación privada.

II Neoliberalismo, excepcionalidad y concentración económica

Frecuentemente se considera que la mayor eficiencia de algunas innovaciones tecnológicas conduce por sí sola al desplazamiento de técnicas, tecnologías y modos de producción anteriores. Sin embargo, la historia muestra que ese relato verosímil está lejos de ser verdadero. La máquina a vapor, por ejemplo, no desplazó a los tejedores manuales por su eficiencia, sino que se requirió de una activa política colonial que incluyó mutilar los pulgares de las tejedoras. Desde entonces, la división internacional del trabajo no se funda meramente en las ventajas competitivas de algunos países con respecto a otros en términos naturales e industriales, sino en una acción deliberada plasmada en acuerdos asimétricos entre sectores desiguales para mejorar los términos de intercambio de unos países y sus industrias sobre otros. Los campesinos de Colombia, por ejemplo, quieren continuar usando sus semillas, pero el Acuerdo de Libre Comercio que firmó su país, los obliga a la utilización de transgénicos.

Actualmente, luego de más de dos décadas de que comenzara una revolución permanente de nuevas tecnologías, el acceso al conocimiento científico y tecnológico es crucial para alcanzar el desarrollo sustentable social y ambientalmente. Sin embargo, las reglas de juego impuestas por el neoliberalismo conducen a un modelo de crecimiento predatorio.

Se requiere entonces recuperar la perspectiva en términos similares a los que planteara Oscar Varsavsky en *Ciencia, política y cientificismo* en 1969, en plena controversia entre dos teorías rivales, a

1 UNGS - UBA. E-mail: jflax@ungs.edu.ar

saber, la teoría de la modernización y la teoría de la dependencia, que suscribía Varsavsky.[2] Pero debe tenerse en cuenta que la dependencia asumió nuevas expresiones que superaron la división internacional del trabajo entre una metrópoli y una periferia. El neoliberalismo se valió de nuevos recursos para lograr formas de dominación más sofisticadas y menos evidentes, entre ellos, la dependencia de la deuda y el "nuevo orden" informacional mundial en un contexto de monopolización de las comunicaciones.

III Los ADPIC y la nueva división internacional del trabajo. La reprimarización de la economía.

En ese contexto, pretendemos poner de relieve el peligro que significa para los países en vías de desarrollo como el nuestro el *Acuerdo sobre los ADPIC*. La imposición de los ADPIC reviste particular gravedad cuando se constituyen patentes que generan un monopolio o una barrera sobre un conocimiento determinado e impiden a otros recurrir a ese conocimiento para producir bienes esenciales para la vida. Esto se hace especialmente evidente cuando la industria farmacéutica genera monopolios que colocan los medicamentos a precios inaccesibles -incluso aquellos definidos como esenciales por la OMS- y, además, impide o ralentiza la investigación. También se torna especialmente grave cuando, como acaba de ocurrir en Colombia con la implementación de la Res. 9.70/2010, se impusieron semillas transgénicas certificadas a los agricultores mediante la fuerza del ejército de un Estado que suscribió un Acuerdo de Libre Comercio que conduce a que el producto de la tierra ya no sea ni para quien la trabaja ni para quien la posee, sino para los proveedores monopólicos de semillas transgénicas, con consecuencias perjudiciales de todo tipo.

En nuestro país el proceso de implantación de los transgénicos fue más sutil. La Soja RR1 fue autorizada mediante la colonización de una agencia del Estado, en 1996, mediante una resolución caracterizada como irregular. Efectivamente, la aprobación se realizó mediante dos resoluciones cuestionables.[3] Esa medida discrecional, que rehuyó el escrutinio público, produjo una transformación de la matriz agropecuaria que condujo al esquema del *agropower*, con algunos ganadores y muchos perdedores, que serían muchos más de no mediar las retenciones a las exportaciones agropecuarias y la política social correspondiente. Hoy la situación se agrava, porque en 2012 se aprobó la semilla Intacta RR2, cuya innovación principal es la trazabilidad, es decir, que en algún momento de la cadena comercial, los productores tendrán que pagar las regalías por la patente correspondiente. Varias organizaciones denunciaron que, como en 1996, nuevamente no se cumplieron con los protocolos correspondientes.

IV El conflicto entre las patentes y el derecho al conocimiento científico y tecnológico

Los problemas que generan las patentes sobre semillas transgénicas son solo un ejemplo de un nuevo modo de dominio del mercado que se extiende a otros sectores sensibles de la economía. La implementación de los *Acuerdos sobre los ADPIC* son el mayor avance en términos de un nuevo orden jurídico internacional que lograron las economías centrales y sus corporaciones para consolidar ese dominio y los términos de intercambio entre los países.

Las patentes de invención constituyen uno de los modos de la propiedad intelectual que entra en conflicto con el derecho al conocimiento y al beneficio de los resultados del mismo. En consecuencia, se requiere clarificar por qué se debe priorizar el derecho al conocimiento por sobre el derecho a la propiedad en término de patentes, lo cual se puede sostener mediante diferentes argumentos.[4] Por supuesto, se debe aceptar que las argumentaciones son condición necesaria, aunque insuficiente, para revertir políticamente ese *statu quo*. Sin embargo, existen también convergencias políticas internacionales que permiten pensar que es políticamente viable revertir la situación.

Si sintetizamos los argumentos de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (cf. www.wipo.net) los argumentos principales para sostener las patentes de invención son que favorecen la innovación científica y tecnológica mediante la motivación y estímulo del innovador y mediante los

2 Varsavsky, Oscar *Ciencia, política y cientificismo*, Buenos Aires, CEAL, 1969.

3 Verbitsky, Horacio "El predador", *Página 12*, 5 de abril de 2009.

4 Al respecto nos referimos en el Cap. VIII de Flax, Javier *Ética, política y mercado. En torno a las ficciones neoliberales*, Los Polvorines, UNGS, 2013.

recursos que se requiere invertir para realizar las investigaciones y desarrollos. En cuanto a lo primero, se supone que mediante la patente se hace una reserva de derechos al inventor para que éste puede usufructuar económicamente su invento, pero a cambio tiene un estímulo para innovar. Puede ponerlo a disposición mediante el pago de licencias o regalías y, luego de un tiempo -actualmente 20 años- ese conocimiento pasa a ser de dominio público. En cuanto al financiamiento, se supone que la reserva de derechos permite recuperar la inversión y obtener una ganancia razonable. Finalmente, hay un tercer argumento que sostiene que de esta protección deriva un mayor bienestar para la población.

Se requiere cuestionar, entonces, los argumentos que expresa la OMPI. En primer lugar, es cuestionable que un investigador esté motivado principalmente por un interés económico. Si así fuera, muchos investigadores desistirían de continuar sus investigadores, precisamente por la existencia de las patentes, dado que el que llega primero a un resultado, al patentarlo, deja a los demás sin rédito económico y sin reconocimiento moral. Por otro lado, corresponde distinguir entre la motivación subjetiva de un investigador de aquellas condiciones objetivas que genera la lógica del mercado. En cuanto a las condiciones objetivas, sabemos que éstas están orientadas por una política explícita cuando los organismos científicos en sus diferentes niveles establecen prioridades en función de determinadas necesidades. Cuando esto no ocurre, suele haber una orientación subrepticia por parte del mercado.[5] Ahora bien, en lo que tiene que ver con la investigación básica las motivaciones subjetivas suelen tener que ver con intereses teóricos del propio investigador -que no son idénticos a la mera curiosidad o a la denominada "investigación por la investigación misma"- y no, precisamente por un mero interés pecuniario.

Por otro lado, otro argumento de peso consiste en que el beneficio económico de las patentes -y de la propiedad intelectual en general- no es tanto para los autores como para quienes explotan comercialmente las patentes, es decir, los inversionistas. En otros términos, la razón de los patentamientos no pasa en general ni fundamentalmente por las motivaciones del innovador o el inventor, a quien se le reconoce su autoría moral, sino por los intereses de las empresas que quieren lucrar con esas patentes. Efectivamente, para patentar hay que comenzar por conocer "el estado de la técnica", lo cual es sumamente complejo debido a la velocidad de la innovación y la cantidad de patentamientos. A la vez, se requiere disponer de una gran suma de dinero, lo cual lleva frecuentemente a que sea el "inversor" el que se queda con los beneficios de la patente, cuando es un inversor privado, quedando para el creador muy poco o nada.[6] Por otro lado, las ganancias que se obtienen son exorbitantes con respecto a las inversiones realizadas.

Finalmente, resulta aún más difícil afirmar que las patentes generen un beneficio en términos de calidad de vida. Esto es contingente. En consecuencia, puede valer para algunos casos, pero no para otros. En el caso de Myriad Genetics, el patentamentio de ADN condujo a un retraso inmoral en la investigación. Asimismo, en la medida en que la investigación referida a necesidades básicas se maneje por una lógica de la competencia y el secreto, no significa ningún beneficio. Si se manejaran con un criterio de cooperación y publicidad, compartiendo los conocimientos, los avances serían mucho más rápidos. Evidentemente, los argumentos de la OMPI por los cuales se justifican las patentes se vienen abajo. Sólo se justifican en términos de bienestar en aquellos aspectos más vinculados a la generación y satisfacción de necesidades más artificiales, vinculadas con el confort, propias de la sociedad de consumo.

Contra esos argumentos, vamos a sostener -en línea con una vasta corriente de pensamiento- que la lógica competitiva de los patentamientos desmotiva a investigadores, hace desistir a las instituciones de investigación de encarar nuevas investigaciones y retrasa las investigaciones en curso, por lo cual debería reemplazarse por la lógica cooperativa de la "arquitectura abierta" y pública, al menos de aquellos conocimiento referidos a la vida, a la salud, a la alimentación y a la comunicación, entre otros.

v **A modo de conclusión**

El conocimiento es una construcción colectiva y cualquier aporte individual se sustenta en un acervo de conocimientos históricamente construido que es patrimonio de la humanidad. Actualmente

5 Al respecto nos referimos en Flax, J. -"La organización de las instituciones científicas: entre la eficiencia y la justicia". *Cuadernos Americanos*. Nueva Época, UNAM, Año XI, vol. 2 N°62, México, 1997.

6 La inscripción global de una patente, cuesta unos U$S 200.000.- y por país unos U$S 8.000.-

ese conocimiento es mayoritariamente generado por fondos públicos en la mayoría de los países del orbe. Asimismo, si el conocimiento básico no es patentable, la antigua distinción entre investigación básica, aplicada y tecnológica se vuelve confusa en campos como las biotecnologías y la informática. Pretender la apropiación de este conocimiento mediante una innovación es por lo menos discutible, dado que diferentes personas pueden llegar a las mismas innovaciones sin conocer los trabajos de otros investigadores e innovadores, simplemente porque están trabajando sobre los mismos problemas. De ello hay pruebas de sobra en la historia de la ciencia y la tecnología. Sin embargo, el hecho de agregar un aspecto novedoso y aplicable permite pretender -y que luego efectivamente se les reconozca- los derechos de propiedad exclusivos, estableciendo un monopolio sobre esa innovación y poniendo barreras a otras investigaciones que vienen trabajando sobre lo mismo y podrían llegar a los mismos resultados. Pero en realidad, esa privatización se justifica con argumentos endebles, respaldados por el poder de países y corporaciones abusivos.

Con respecto a la viabilidad política de revertir el *statu quo* instalado por el *Acuerdo sobre los ADPIC*, podemos comenzar por señalar el fracaso de la industria cinematográfica de USA al intentar asimilar las expresiones culturales a la industria cultural y, a su vez, asimilar la industria cultural a la industria del entretenimiento para obtener ventajas competitivas suprimiendo subsidios y diversos modos de protección del cine y de contenidos audiovisuales en general. Esa iniciativa hubiera terminado con el cine europeo y latinoamericano, entre otros. Pero una alianza de países logró que en el año 2005, la *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales* puso fin a las apetencias de la industria del espectáculo norteamericana.

En torno a las patentes el conflicto es más complejo porque reúne los intereses de países poderosos que ponen toda la capacidad de sus Estados para defender a sus corporaciones. Sin embargo, sea por la iniciativa de países damnificados o sea por iniciativa de instituciones interesadas, como universidades e institutos de investigación de países centrales, sea por iniciativa de organismos internacionales como la Organización Mundial de la Salud, se logró poner varios límites a las patentes en el área de la industria farmacéutica.

Como expresa Joseph Stiglitz:

> Algunos críticos han comparado el reciente refuerzo de los derechos de propiedad intelectual con la iniciativa de levantar cercados que en la Baja Edad Media se produjo en Inglaterra y en Escocia, cuando los señores feudales empezaron a cercar tierras que hasta ese momento habían pertenecido a toda la comunidad. Pero existe una importante diferencia con lo que hoy está ocurriendo: aunque las personas expulsadas de sus tierras sufrían enormemente, la eficacia económica experimentaba cierta mejora (…) Los economistas dirían que se trata de un clásico caso de sacrificio de equidad por eficiencia. Pero en el cercado de los territorios comunes de lo intelectual, sí se pierde eficiencia.[7]

En cualquier caso, siempre debería seguir valiendo la cláusula lockeana que establece que cualquier apropiación requiere dejar suficiente para los demás.

7 Stiglitz, J. *Cómo hacer que funcione la globalización*, Buenos Aires, Taurus, 2006, p.150.

Muerte, vida y sobrevida del autor. El *copyright* según Derrida

Horacio Potel[1]

> Volver enigmático lo que se cree entender bajo los nombres de proximidad, inmediatez, presencia (lo próximo, lo propio y el pre- de la presencia), tal sería entonces la intención última del presente ensayo.
>
> Derrida, *De la Gramatología*

Hace ya más de 150 años que Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger comenzaron la crítica del concepto de sujeto moderno. Hoy en día esta noción y sus conexas como el autor, el sujeto soberano, la identidad, la conciencia, la intención, la presencia a sí, la autonomía, la propiedad, el origen, etc., lejos de haber sido superadas, se encuentran extendidas, globalizadas, repetidas por innumerables discursos en todo el mundo. Se ha convertido esta metafísica de lo propio en un lugar común, en una retórica impensada, automática, que tiñe las palabras en campos tan dispares, como la política, las artes, la economía, las nuevas formas de "espiritualidad" que son producidas en serie para el consumo de los sujetos sujetados de un orden cada vez más asfixiante y homogeneizador. Los discursos neoliberales con su insistencia en el individuo, es decir en el átomo, in-diviso, in-divisible, uno -puro entonces de toda alteridad-; en el individuo pensado como un círculo cerrado de mismidad que en cuanto tal no tiene, no porta, nada del otro en sí, "in-dividuo" que sólo se asocia con otros "in-dividuos" exteriormente para mejor defensa de sus intereses y de su supuesta identidad, están reforzando este pensamiento hasta límites impensados hace unas décadas.

Hace más de cuatro décadas, justamente en 1967, Roland Barthes escribía un artículo breve con el significativo título de: "La muerte del autor"[2] emparentada por supuesto con la muerte de Dios, declarada por Nietzsche. El autor, dice Barthes, es una figura teológica: el Autor-Dios inventado por la modernidad y que tendría como función cerrar el sentido, limitar la escritura, proveer al texto de un significado último. Para Barthes no hay tal sentido último provisto por la autoridad del autor. Autoridad que según él es concedida en virtud de postular al autor como el centro originario, el centro creador del texto, cuando en realidad "el texto es un tejido de citas provenientes de los mil focos de la cultura". Es el copista, para Barhes, el que tiene la verdad de la escritura, ya que "el escritor se limita a imitar un gesto siempre anterior, nunca original; el único poder que tiene es el de mezclar las escrituras". Hay que liberar a la escritura entonces de su corsé teológico, de esa sombra de Dios, como diría Nietzsche, que es el autor, para que pueda cumplir su misión revolucionaria: "rehusar la detención del sentido". Pero como las sombras de Dios son una multitud de espectros, el mismo Barthes -a nuestro criterio- se topa con uno al escribir: "pero existe un lugar en el que se recoge toda esa multiplicidad, y ese lugar no es el autor, [...] sino el lector: el lector es el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen una escritura; la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino". Con lo cual, nos parece, la muerte del autor y la misión revolucionaria de la escritura que postulaba Barthes encuentran aquí su detención: la detención del sentido en la Vida del Lector.

La división entre autor y lector no es una división pura. Para escribir es necesario leerse, lectura y escritura se implican mutuamente como momentos de una misma operación de injerto textual. Esta complicación originaria entre lectura y escritura, desbarata la oposición tradicional entre actividad

1 UNLa. E-mail: horacio.potel@gmail.com

2 Barthes, R.: "La muerte del autor", en *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987, págs. 65-71

y pasividad que está en la base de lo que podríamos llamar la metafísica del Autor. Siempre estamos instalados en la lengua, lengua que no hemos elegido sino que nos ha sido dada. Y es justamente la lengua la que me sopla lo que escribo, me lo dicta y me lo quita con su mismo soplo, el soplo del otro. Justamente en un texto temprano incluido en la Escritura y la diferencia, Derrida escribe: "toda palabra caída del cuerpo, que se ofrece para ser oída o recibida, que se ofrece como espectáculo, se vuelve enseguida palabra robada. Significación de la que soy desposeído porque es significación. El robo es siempre el robo de una palabra o de un texto, de una huella. [...] Soplada, esto es, entendamos al mismo tiempo inspirada a partir de otra voz, que lee ella misma un texto más antiguo"[3] ¿Y cuál es esa voz que al inspirarla, al dejarla venir, al recibir su don, al brindarle nuestra hospitalidad nos inspira? pues esa otra voz es la voz del otro, de lo otro, de aquel otro que no puede ni debe ser atrapado, cercado, comido ni reabsorbido por la mismidad del autor. Como autor ya soy destinatario, lector antes mismo de empezar a escribir, mi escritura está asediada por la alteridad. Por algo previo que no puedo identificar, ni del que me puedo apoderar para que siga siendo otro. Una voz del otro que acosa, un acoso espectral que no cesa, que nunca termina de irse y que siempre está por venir.

Michel Foucault en una conferencia de febrero de 1969 llamada: "¿Qué es un autor?»"va -entre otras cosas- a dar cuenta de otras sombras de Dios o si se quiere del Autor: por un lado la noción de "Obra" que para Foucault viene a ocupar el mismo lugar de unidad y cierre que ocupaba el autor y por otro lado la noción de "escritura". Aquí el enemigo no nombrado es Jacques Derrida, con quien se encontraba profundamente enemistado desde que éste (que había sido su alumno) se atrevió en 1963 a criticar la Historia de la locura en la época clásica con su conferencia: "*Cogito* e historia de la locura". Para colmo de males Derrida venía de dictar el año anterior, en el mismo sitio donde Foucault está hablando: la Sociedad Francesa de Filosofía, su conferencia sobre "La *différance*". La confrontación estaba planteada y esto es lo que dirá Foucault criticando a Derrida: "pensar la escritura como ausencia, ¿no es simplemente repetir en términos trascendentales el principio religioso de la tradición a la vez inalterable y siempre llena, y el principio estético de la supervivencia de la obra, de su conservación más allá de la muerte, y de su exceso enigmático con respecto al autor?".[4]

Que sepamos, Derrida jamás intentó responder a estas palabras. Nosotros lo haremos aquí para de esta forma internarnos en un pensamiento de la textualidad general que nos parece el más apropiado para enfrentar a la metafísica de lo propio en general y a la concepción privatista de la cultura en particular.

Derrida no habla de tradición sino de herencia y la herencia es una de las formas de la hospitalidad, hospitalidad que se ejerce reafirmando lo que viene "antes" de nosotros, lo que recibimos antes de ser sujetos y poder elegir, por lo cual la herencia no se elige, no es la elección de un sujeto "libre" y "soberano", ella nos elige violentamente. "Lo que somos lo heredamos".[5] Somos lo que heredamos, nuestro ser es herencia. Heredar es una afirmación activa que responde a una inyunción espectral. Reafirmar la herencia es mantenerla con vida y mantenerla con vida significa reactivarla de otro modo. La herencia (la invención, la donación del otro) no se elige, no se escoge, se escoge conservarla con vida, mantenerla en la pervivencia, en la supervivencia. Para dejar lugar a la supervivencia, es necesario, por tanto: editar, seleccionar, cortar, pegar, reinterpretar, filtrar, desplazar, criticar; intervenir activamente para que la herencia no se cierre y quede lugar, para que algo pase, para que algo ocurra, un acontecimiento, el por-venir. La continuidad de la herencia está garantizada por esta fidelidad necesariamente infiel, por el necesario fracaso en concretar la totalidad que es justamente lo que permite que nunca termine, una tesis, un texto, una vida. Que nunca se cierre en un círculo, que nunca baje a su tumba. La herencia no es una cosa, ni está en depósito, ni es una cuenta en el banco, ni un *stock* almacenado o almacenable, porque el concepto mismo de herencia implica que la cosa, el depósito, la cuenta, el stock nunca lleguen a constituirse. El mismo proceso ocurre con el sentido en general, no hay sentido posible si la apropiación tiene éxito, como a la vez no hay herencia ni sentido posible, sin el deseo, o la tarea, o la inyunción

3 Derrida, J.: "La palabra soplada", en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.. p.242-242.

4 Foucault, M.: *¿Qué es un autor?*, Ediciones literales, Buenos Aires, 2010, p. 16.

5 Derrida, J.: *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998, p. 41.

espectral de la apropiación. Tengo que apropiarme pero a la vez necesito que aquello de lo que me apropio siga siendo diferente de mí, para que la apropiación sea posible. A esta doble ley llama Derrida ex-apropiación. La apropiación debe siempre chocar con un resto, ser finita. Para los seres infinitos, si los hubiera, no hay herencia, como no hay sentido, ni tan siquiera un sentido que se pierde diseminándose.

Nada más lejos entonces de lo que dice Foucault acerca de "el principio religioso de la tradición a la vez inalterable y siempre llena". Derrida no piensa la herencia ni como inalterable ni como llena; por el contrario, la deconstrucción es un pensamiento comprometido con el respeto infinito al otro en cuanto cualquier/radicalmente otro. Lo que busca es evitar el cierre de la diferencia, es decir la desaparición del mismo y el otro en algún tipo de unidad, por ejemplo en lo que Foucault llama "tradición inalterable y siempre llena" o "supervivencia de la Obra".

Ahora debemos aclarar -cosa que Foucault no hace- que lo que entiende Derrida por escritura, no coincide con el sentido que el pensamiento tradicional le da a este término.

Para el sentido común, primero está el pensamiento, el pensamiento puro, ideal, sin soporte material. El habla viva, presente aquí y ahora es el lugar privilegiado de la comunicación. La escritura sería un suplemento técnico que permite el transporte de la idealidad del sentido, pero que no debe afectar o transformar aquello que transporta. Este discurso filosófico presupone pues que el origen es simple, presupone la continuidad de toda derivación, la homogeneidad de todos los órdenes. Este pensamiento ha pensado a la escritura como representación, representación de una representación. Representación grafica, material, del pensamiento el cual representa idealmente al ser-presente. La escritura acontece entonces, para la filosofía, dentro del sistema de la presencia. Es decir, es una manifestación derivada o secundaria de la presencia. Pero este esquema ya no es admisible desde el momento en que se demuestra -como pretende hacer Derrida- que la ausencia es la condición de posibilidad de la escritura.

La escritura se independiza del escritor desde el primer momento, escrita, ya no necesita de él, vive sin él. Se independiza desde siempre de su supuesto autor para devenir máquina productora, diseminante del sentido, separada de la conciencia y por tanto de las intenciones y de la plenitud del querer-decir de éste, y de cualquier otro que quiera erigirse en el dueño, o el restaurador de un supuesto sentido originario. Ahora bien, no es necesario que yo esté muerto para poder ser leído, pero sí es necesario que yo pueda ser leído aún muerto para que podamos hablar de escritura. Lo mismo para el destinatario, el texto debe seguir siendo legible aún si el destinatario ha muerto. Es preciso que la escritura sea iterable, repetible en la ausencia absoluta. Esta muerte abre el texto a la alteridad general de su destino, pero a la vez impide toda llegada a ese destino que nunca se hará presente. La unidad del texto, esta unidad que venimos cuestionando, asegurada supuestamente por la firma de un autor, necesita de la contra-firma del otro. Pero como todo otro, todo destinatario determinado, todo acto de lectura, se encuentra marcado por la misma muerte, la lectura no tiene fin, está siempre por venir, y por venir del otro. El cierre del sentido se vuelve así imposible. La escritura no pertenece al reino de la presencia, por el contrario es la condición de posibilidad de ésta. Al no pertenecer a la presencia no corresponde preguntarse por la esencia de la escritura, sino por la forma en que la escritura se inscribe, se marca, se traza y lo hace repitiendo, repitiéndose, iterándose. Diseminándose en una multiplicidad irreductible, la ausencia rompe el límite del texto, con lo cual queda impedido su totalización y su cierre, nunca acaba el querer-decir, la firma siempre está abierta a una nueva contrafirma. La herencia no termina.

Y nunca termina porque la escritura es finita y como es finita, cualquier inscripción implica necesariamente una selección y, en consecuencia, una borradura, una censura, una exclusión. Esto es lo que quiere decir que la escritura está habitada -al modo del acoso espectral- por la ausencia desde siempre. La escritura nunca puede completarse, siempre sobrevive en y por la contaminación, estallada por la diseminación y la diferencia. Nunca puede llegar el momento de la plenitud o quizá sí, pero tal cosa sería el fin de la diferencia, la muerte del otro y de la sobrevida, el fin de la escritura. Ya no haría ninguna falta escribir, ya estaría todo dicho, ya no sería posible, si es que algo fuera posible en el imperio puro del uno.

Esto nos lleva a la otra objeción de Foucault: "el principio estético de la supervivencia de la obra, de su conservación más allá de la muerte, y de su exceso enigmático con respecto al autor". Ya vimos que no tiene sentido hablar de "obra" en los textos de Derrida, ampliemos ahora el concepto de supervivencia.

Para Derrida, una huella, un rastro, una marca, un texto, es algo que vive sin necesitarme desde el momento en que lo inscribo. De manera maquinal cada vez que se deja una huella y antes incluso de que tracemos de forma activa o deliberada una huella escrita o gestual o verbal, ésta se convierte en una maquina muerto-viviente. "Desde el primer soplo ese archivo como supervivencia está en marcha. […] eso no vale sólo para los libros o para la escritura o el archivo en sentido corriente, sino para todo aquello con lo que está entretejido de arriba abajo, el tejido de la existencia viva. Tejido de pervivencia, como muerte en la vida o vida en la muerte, tejido que no viene a revestir una existencia más originaria, una vida o un cuerpo o un alma que existirían desnudos, bajo esas ropas".[6] El otro es lo que me sobrevive.

Si lo otro me sobrevive, afirmar la sobrevida será afirmar a lo otro en cuanto otro, cualquier otro, absolutamente otro, radicalmente otro. Será hacer lo imposible para que lo otro siga siendo otro. La política de afirmación de la sobrevida hace juego entonces con una política de la llegada del acontecimiento, o lo que es lo mismo, con una ética de la hospitalidad, o, incluso, con una religión como respeto a la "distancia de la alteridad absoluta como singularidad".[7]

La sobrevida es el tejido de huellas, el tejido de marcas, textos, trazos, rastros; el tejido de envíos, así en plural, no El envío del Ser: "ni siquiera [hay] EL envío, sino envíos sin destinación. […] Ni siquiera existen la poste o el envío, existen las postes y los envíos. […] en cuanto hay *différance* (y eso no espera al lenguaje, sobre todo al lenguaje humano y la lengua del ser, solamente la marca y el trazo divisible), hay distribución postal, relevos, retraso, anticipación, destinación, dispositivo telecomunicante, posibilidad y por ende necesidad fatal del desvío".[8] La supervivencia entonces no es, claro está, supervivencia de la cultura humana o de lo "humano" en general. La pervivencia es supervivencia de lo otro, del cual para respetar su diferencia no debo saber si es humano o animal, máquina, *cyborg*, espectro, muerto, vivo o *zombie*. La supervivencia es anterior a la muerte y a la vida, así como a lo humano. Y mejor que LA supervivencia habría que decir las supervivencias, porque recordemos, lo acabamos de leer: no hay "EL envío sino envíos sin destinación". Inmersos en la necesidad fatal del desvío. Cuestionar la indivisibilidad del origen (cuestionar la simplicidad del envío, de la herencia, de la supervivencia) es lo que abre la posibilidad de pensar la historia de la filosofía sin los supuestos de totalidad y teleología. Y eso es justamente una de las cosas que se propone Derrida: "Si, por hipótesis absurda, hubiera una y sólo una deconstrucción, una sola tesis de La deconstrucción, ella tendría divisibilidad: la différance como divisibilidad"[9] cada uno de los múltiples envíos abre nuevas formas de ser. Pero no los abre desde un emitir, desde un envío que sea una unidad en sí mismo, no: cada uno de los envíos está a su vez dividido y lo está desde el principio, dividido en sí mismo. Esta divisibilidad, a la que podemos llamar différance, es la condición para que haya algo así como envíos.

Exceder el discurso de la filosofía, que siempre se ha ceñido a asegurar el dominio del límite, no puede significar dar un paso fuera de la clausura. Pensar la clausura es pensar la supervivencia de los envíos. Porque la presencia es imposible y la representación está clausurada: "no hay fuera de texto",[10]

6 Derrida, J.: *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen II, Manantial, Buenos Aires, 2011, p. 175.

7 Derrida, J., "Fe y saber" en *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, p. 67.

8 Derrida, J., "Envíos" en *La Tarjeta Postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 69-70.

9 Derrida, J., "Resistencias" en *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 54. Más adelante: "La divisibilidad, la disociabilidad, y por lo tanto la imposibilidad de detener un análisis, […] sería quizá la verdad de la deconstrucción, al menos la que desmarca […] la *Versammlung* heideggeriana, con esa reunión siempre última de lo mismo en la cual se recoge para Heidegger toda diferencia, el uno, el ser, el lugar, el *pólemos* -y el *Geist*". Derrida, J., *Resistencias del psicoanálisis*, op. cit., p. 55. Cfr.: *Seminario: La bestia y el soberano*, Volumen I (2001-2002). Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 362: "deconstruir es, en primer lugar, considerar que ninguna indivisibilidad, ninguna atomicidad, está garantizada". Cfr.: "Fe y saber", op. cit., p. 124: "tanto para bien como para mal, hay división e iterabilidad de la fuente. Ese suplemento introduce lo incalculable en el seno de lo calculable. […] Pero lo más de Uno, sin demora es más de dos".

10 Derrida, J.: *De la gramatología*, op. cit., p. 202. Cfr. p. 203: "Dentro de lo que se llama la vida real […] nunca ha habido otra cosa que escritura; nunca ha habido otra cosa que suplementos, significaciones substitutivas que no han podido surgir sino dentro de una cadena de reenvíos diferenciales".

si la sobrevida es "todo aquello con lo que está entretejido de arriba abajo, el tejido de la existencia", no hay fuera de la sobrevida, lo que no quiere decir que la sobrevida o mejor las sobrevidas sean inmortales, no sólo por la finitud de la huella, si no sobre todo porque la sobrevida jamás termina de constituirse: un texto, cualquier texto, oculta siempre su sentido, porque éste está siempre por venir, lo que también quiere decir que nunca puede llegar a un destino final, salvo que la huella desaparezca y que su tejido se pierda sin que nadie sepa nunca que se perdió, porque nunca se constituyó, nunca se encontró a sí, eso perdido sin nombre, eso que resta.

Si no hay presencia plena, no puede haber un "presente". El tiempo mismo no se puede hacer presente. No hay algo así como un "presente viviente" y no sólo por la imposibilidad de la presencia de constituirse como tal, sino porque la necesidad de que la presencia nunca haya ni pueda llegar a estar presente hace que ésta deba desde siempre ya repetirse, re-presentarse en un suplemento, en un artefacto técnico. La vida, entonces, es habitada por la muerte, o la muerte es habitada por la vida desde siempre ya. Esta coimplicación originaria es la pervivencia. Con lo cual no solo no podemos decir que seamos "vivos" o "muertos": somos fantasmas, sobrevivientes asediados por la vida y por la muerte; sino que también, y también esto es otra forma de decir lo mismo, no podemos decir que somos humanos o vivientes en general opuestos a máquinas,[11] el suplemento de origen implica que la máquina está también desde siempre ya en la vida, con lo cual ésta no puede pretender nunca estar desnuda o pura y ajena a la repetición, al retraso, a la muerte. Somos *cyborg*. Que la "vida" esté desde siempre coimplicada con la "muerte", significa también que la "vida" está desde siempre coimplicada con lo no maquinal: el acontecimiento.

Que la survie no pueda empezar ni terminar no quiere decir que la *survie* sea infinita, la *survie* es indefinida. Toda huella es finita, toda huella debe poder perderse, desaparecer, no hay presencia sin huella ni huella sin muerte.

El *copyright* no es solamente entonces un mecanismo para asegurar la propiedad privada sobre el conocimiento. No es solamente el no reconocer el acceso universal a nuestra herencia común como un derecho humano fundamental. Es también un mecanismo de cierre, un mecanismo para borrar el texto, un mecanismo perverso para anular la diferencia, una maquina de dominio para frenar la diseminación, para frenar la sobrevida, para privarnos de nuestra herencia, es decir, de nuestro porvenir. Incluso la sobrevida del autor, al que el copyright hipócritamente dice defender.

No hay átomos. Y que no haya átomos, nos recuerda que tampoco andan por ahí Sujetos tal como la modernidad se los imaginó, no hay átomos aislados chocando entre sí como patética y única forma de relación. Como somos huella de huella, estamos desde siempre inmersos en unas redes, en tejidos, en textos que nos sobrepasan y nos constituyen. Por eso para la deconstrucción no es lo primero los derechos del "yo soberano", sino la responsabilidad ilimitada con el otro, el com-promiso que com-promete con el otro que he adquirido en una promesa efectuada antes de ser y antes de cualquier «contrato». La heterenomía está antes de la autonomía. Un sí entonces en el origen. Un sí que antes de todo promete y compromete con el otro que está siempre antes -y del cual por tanto soy heredero.

La Red, con su capacidad infinita de copiar, injertar, yuxtaponer textos en todas las formas de la reiteración y de la modificación, está erosionando el concepto de autor y por supuesto el de editor, junto con el pensamiento tradicional que les sirve de base: este pensamiento que sostiene que la sociedad es un conglomerado de átomos, de individuos que han "creado" la sociedad y que por tanto no tienen ningún lazo previo ni obligación para con los otros. Este pensamiento, desconoce que nacemos en un mundo dado, es decir en un mundo que nos ha sido donado, bajo una lengua también dada, hemos recibido una herencia social que nos ha constituido. Lejos de no deberle nada a nadie, nacemos ligados, endeudados con los otros.

---

11 Cfr. *De la gramatología*, op. cit., p. 15: "Aún suponiendo que la teoría de la cibernética pueda desprenderse de todos los conceptos metafísicos -hasta del concepto de alma, de vida, elección, memoria- que anteriormente han servido para oponer la maquina al hombre, tendrá que conservar [...] la noción de escritura, de huella, de grama o de grafema. Incluso antes de ser determinado como humano [...] o como a-humano, el grama -o el grafema- dará así el nombre al elemento. Elemento sin simplicidad-.

No hay átomos y la constitución del "autor", como cualquier otra, se con-forma con la alteridad que la preexiste. Antes de constituirse o en la constitución misma de algo así como un sujeto, de algo que diga "yo", todo un mundo previo ya preexiste, estamos conformados antes de ser, por la herencia y la tradición, la transmisión, la pervivencia del mensaje. El conocimiento no es una mercancía, el conocimiento produce conocimiento, es una transmisión, una traducción, una tradición, una herencia que como tal me preexiste. Y que tengo la obligación de transmitir. Toda traba legal u económica puesta a la libre transmisión del conocimiento, toda privatización del mismo es una traba a su producción. La cultura, que no es de nadie, la hemos heredado, la hacemos entre todos y para hacerla necesitamos contar con lo que otros han escrito antes que nosotros. No podríamos producir lo nuevo sin el acceso a nuestra herencia, a nuestra tradición. Mantenerla "privada" es privarnos del porvenir.

Antes de la aparición de Internet y la revolución técnica que la acompaña era muy fácil privatizar el conocimiento: había ciertos señores que eran dueños de máquinas, obreros y recursos, necesarios en aquellos momentos para producir un libro, una película, una grabación musical. Estos propietarios privados decidían qué se debía leer, escuchar, contemplar, pensar. Un aparato periodístico-académico completaba el tándem. Se creó así un estamento de "especialistas" que dictaminaban qué se debía consumir en cuanto a los bienes culturales, en base a determinar lo más rentable económicamente, y aquello que era funcional a esta cultura donde editores, críticos, profesores, nos trataban como niños tontos que no pueden ni deben elegir lo que consumen. Y mucho menos producir y distribuir conocimiento, sin la supervisión y la intervención forzada de estos señores que tenían y tiene todavía en gran medida privatizada la cultura en su propio beneficio.

La evolución de Internet por un lado nos muestra la transmisión de saberes, discursos, modelos; transmisión acelerada, facilitada, liberada de algunas barreras tradicionales, de algunas gendarmerías y algunas policías, de algunas censuras políticas, económicas, académicas y o editoriales. Esta vía debe ser alentada si queremos que una democracia por venir, nos esté prometida. Para ello son necesarios ciertos derechos: el derecho de acceso al archivo, es decir al súper-archivo de la red, el derecho a la participación en la constitución del mismo, y el derecho a la libre interpretación de lo archivado.

De lo contrario seguirá pasando lo que pasa: una concentración cada vez más grande de la información y el poder, del poder de la información en corporaciones más allá de cualquier control, que seguirán en su tarea de proliferación de la banalidad en un descontrol del vale todo por un lado, y en un control por el otro cada vez más obsesivo, minucioso, detallado al milímetro y al segundo de la vida y el cuerpo de cada individuo; control disponible hasta en sus menores detalles, a la disposición inmediata de las policías de todo tipo, sean éstas de control político (seguridad), de control económico (bancos) o de control de la vida ("salud" "pública"). Lo que nos traiga el por venir depende y no depende de nosotros. Es el momento de tomar una posición.

¿Los genes humanos ya no son patentables en Estados Unidos? Análisis del caso *Association for Molecular Pathology et al v. Myriad Genetics Inc. et al*

Liliana Spinella[1]

Introducción

Desde la presentación realizada en el año 2009 por la asociación civil denominada Unión por las Libertades Civiles de Estados Unidos (ACLU) y la Fundación de Patentes Públicas donde solicitaron que se declarara la nulidad de las patentes de *Myriad Genetics Inc. (Myriad)* sobre las secuencias de genes BRCA1 y BRCA2 aislados y sobre los métodos para detectar mutaciones en esos genes -que han sido vinculados con el cáncer de mama y de ovarios-, se ha suscitado un recorrido jurisprudencial inédito en el país pionero en conceder patentes de genes.

En ese caso, los demandantes impugnaban la validez de las patentes de *Myriad* por considerar que no satisfacían los requisitos establecidos en la parte 35, §101 del Código de Estados Unidos donde se define el alcance de la materia patentable. En octubre de 2010, el Juez Robert W. Sweet de la Corte del Distrito Sur de New York, en un fallo sorprendente e histórico dio lugar al reclamo de invalidez por considerar que esas patentes abarcaban "productos de la naturaleza".[2] El argumento principal de la fundamentación alegaba que la importancia de los genes radica en la información que transmiten y, por lo tanto, un gen aislado no es diferente de un gen en el cuerpo humano.

Como era de esperar, *Myriad* trató de impugnar el fallo. La Cámara de Apelaciones del Circuito Federal revocó en parte la decisión del Tribunal Inferior[3] al sostener que las moléculas de ADN aisladas no se encuentran como tales en la naturaleza sino que son el resultado de creaciones hechas por el hombre pues se obtienen en el laboratorio.

Sin embargo, un nuevo revés de la causa se produjo cuando la Corte Suprema concedió el *writ of certiorar*[4] y se expidió el 13 de junio de 2013. El objetivo principal de esta ponencia es analizar las implicancias de esta sentencia reciente.

Association for Molecular Pathology v. Myriad Genetics

La Corte Suprema de los Estados Unidos acaba de pronunciarse en la causa *Association for Molecular Pathology et al v. Myriad Genetics Inc. et al*, U.S. Nº 12-398. Myriad identificó la ubicación de los de genes BRCA1 y BRCA2 en los cromosomas 17 y 13 respectivamente y luego obtuvo varias patentes transformándose en la empresa de comercialización exclusiva del test *BRACAnalysis* que identifica las mutaciones de dichos genes y expresa las probabilidades de contraer cáncer.[5]

El test cobró repercusión en los medios de comunicación cuando fue utilizado por Angelina Jolie poco tiempo antes de la resolución de la Corte Suprema. En virtud del resultado positivo la actriz decidió practicarse una doble mastectomía preventiva.[6]

1 CONICET - UBA - Centro de Investigaciones Filosóficas. E-mail: liliana_spinella@hotmail.com

2 *Association for Molecular Pathology v. U.S. Patent and Trademark Office, No. 09-cv-4515, 94 USPQ2d 1683 (S.D.N.Y. March 29, 2010). District Court Decision. Retrieved October 10, 2012*. Los representantes de los demandantes fueron ACLU y la Fundación de Patentes Públicas.

3 El 20 de mayo de 2012, la Cámara de Apelaciones tuvo que expedirse por remisión de la Corte Suprema a fin de que revisara la sentencia del tribunal del distrito a la luz de caso *Mayo Collaborative Services v. Prometheus Laboratories, Inc*. En este último la Corte Suprema había denegado dos patentes de procedimiento para optimizar la eficacia terapéutica de una droga sobre la base de que se trata de "productos de la naturaleza". Sin embargo, la Cámara de Apelaciones revirtió la sentencia del juez Sweet y sostuvo que tanto el DNA asilado como el cDNA podían ser objeto de patentes en los términos establecidos por §101.

4 El *writ of certiorari* de Estados Unidos se basa en una solicitud que se realiza a la Corte Suprema a fin de que revise una decisión de algún tribunal de inferior jerarquía. Este pedido puede ser denegado ya que queda sujeto a la "sana discreción" del máximo tribunal. Cfr. Oteiza, Eduardo. "El Certiorari o el uso de la discrecionalidad por la Corte" en *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, Año 3, Nº 1, pp. 71-86.

5 Carlson, Bob. (2010) "'Surprise District Court Ruling Invalidates Myriad Genetics' BRCA Patents, But Appeal is Pending" en *Biotechnology Healthcare*,Vol. 7, Nº2, pp. 8–9.

6 Las repercusiones fueron inmediatas y de lo más variadas. Algunos la catalogaron de "valiente" otros de "víctima" o cómplice de la

La cuestión sobre la cual debía expedirse la Corte en *Association for Molecular Pathology et al v. Myriad Genetics Inc. et al* era si un fragmento de ADN aislado[7] satisfacía los requisitos del patentamiento. La respuesta unánime y contundente de la Corte fue que un fragmento de ADN es un producto de la naturaleza y no puede ser patentado por el simple hecho de haber sido aislado. *Myriad* al encontrar la localización de los genes no creó ni alteró la información genética codificada en los genes BRCA1 y BRCA2 ni la estructura genética del DNA. Por más innovador, completamente novedosos o brillante descubrimiento, por sí mismo no satisface los requisitos de §101.[8]

Pero, a diferencia del anterior, el tribunal sostuvo que el cDNA[9] satisface los requisitos del patentamiento:

> *As already explained, creation of a cDNA sequence from mRNA results in an exons-only molecule that is not naturally occurring.* [...] *cDNA differs from natural DNA in that "the non-coding regions" have been removed.* [...] *cDNA retains the naturally occurring exons of DNA, but it is distinct from the DNA from which it was derived.*[10]

La particularidad del cDNA reside en que se trata de una molécula que solamente contiene exones, es decir, que se le han extraído las regiones no codificantes, lo cual según el máximo tribunal la transforma en una entidad diferente del elemento natural.

Repercusiones

Una de las consecuencias más relevantes se relaciona con la disponibilidad de versiones de test alternativos. El *BRACAnalysis* ronda los US$3.000 - US$4.000. En sólo cuestión de horas desde la resolución judicial, los competidores comenzaron a ofrecer en el mercado procedimientos similares por un precio de US$995.[11]

Por su parte, la genetista Mary-Claire King quien descubrió el gen BRCA1 hace más de 20 años se manifestó "eufórica" con la resolución del Corte Suprema y le pareció un triunfo de los médicos, pacientes, científicos y del sentido común. Lo consideró un logro para el desarrollo de los test-multigenéticos como el test BROCA.[12] La reciente sentencia puso fin a la situación ilógica de poder realizar un test sobre varios genes pero enfrentarse a la necesidad de enmascarar algunos por ser objeto de derechos exclusivos.[13]

Entre las partes demandantes, la Unión por las Libertades Civiles de Estados Unidos (ACLU) catalogó el resultado de "Victoria, la Corte Suprema decidió que nuestros genes nos pertenecen a nosotros y no a las compañías".[14]

Otros, más preocupados, advierten que el caso implica apelar a nuevas estrategias para proteger las innovaciones científicas como el caso de los estudios jurídicos que aconsejan a sus clientes apelar más a los secretos industriales que no poseen el requisito de publicidad o bien introducir la mayor cantidad de modificaciones al fragmento de DNA o a la proteína que se intente patentar a fin de diferenciarla lo más

empresa *Myriad* en una estrategia de presión a la Corte. Cotejar versión *online*, recuperada el 29 de octubre de 2013. Disponible en: http://www.infowars.com/angelina-jolie-wasnt-brave-she-was-manipulated-by-myriad-genetics/

7 El aislamiento es un procedimiento que consiste en separar el gen del material genético circundante.

8 *Cfr. 569 U. S. (2013) Association for Molecular Pathology et al v. Myriad Genetics Inc. et al, U.S.* Nº 12-398.

9 En el texto del fallo jurisprudencial se utilizan como sinónimos los conceptos *"cDNA" "complementary DNA" "synthetic DNA"* cuando en sentido estricto no lo son. Nos parece mejor utilizar la expresión *cDNA* y traducirla como "ADN copia".

10 569 U. S. (2013) pp.16-17.

11 Kuehn, Bridget (2013) "Supreme Court Rules Against Gene Patents" en *Journal of the American Medical Association*, Vol. 310, Nº 4, pp. 357-359.

12 El test multigenético BROCA se puede describir del siguiente modo: *"BROCA is useful for the evaluation of patients with a suspected hereditary cancer predisposition, with a focus on syndromes that include breast or ovarian cancer as one of the cancer types. Depending on the causative gene involved, these cancers may co-occur with other cancer types (such as colorectal, endometrial, pancreatic, endocrine, or melanoma)"*. Versión *online*, recuperada el 29 de octubre de 2013. Disponible en: http://web.labmed.washington.edu/tests/genetics/BROCA

13 Reardon, Sara (2013) "Court ruling on genes is a 'victory for common sense'" en *New Scientist*, Vol. 218, Nº 2922, pp. 28–29.

14 Según el artículo de Sara Park publicado en el sitio *web* oficial. Versión *online*, recuperada el 29 de octubre de 2013. Disponible en: https://www.aclu.org/blog/womens-rights-free-speech-technology-and-liberty/victory-supreme-court-decides-our-genes-belong

posible de su contraparte natural. Sin embargo, para algunos especialistas, en términos generales el giro jurisprudencial sume a las empresas biotecnológicas en una amplia conmoción.[15]

Patentes de genes

Las patentes de genes son el resultado de los procesos de clonación y descripción de la secuencia de un gen o bien de la determinación de su función.[16] En Estados Unidos, las cuestiones sobre el patentamiento cobraron relevancia a partir de la solicitud de patente por parte del Instituto Nacional de Salud (*National Institutes of Health*) sobre las etiquetas (o marcadores) de secuencia expresada[17] que no tienen una función conocida más que ser un marcador distintivo. Con el tiempo, estas solicitudes fueron desestimadas pero la preocupación por el alcance de las patentes de genes hizo que en el año 2001 la USPTO se expidiera sobre los estándares de patentabilidad de los genes exigiendo que el formulario de solicitud incluyera "una aserción creíble de la utilidad sustancial y específica de la invención genética".[18] Es decir, para conceder la patente la evidencia de la utilidad debía ser descripta en la solicitud. De este modo, a partir de entonces se denegaron numerosos títulos en virtud del criterio más estricto y decreció notablemente su cantidad, revirtiendo el punto máximo del patentamiento que se produjo en el año 1999.[19]

Se sabe por datos estadísticos que para el año 2005 el 20% del genoma humano estaba patentado, con lo cual en la actualidad el porcentaje sometido a derechos exclusivos debe ser mucho mayor. Aunque teniendo en cuenta que el *boom* de estos derechos de propiedad intelectual se dio en la década de 1990 y los años posteriores, es importante remarcar que muchas de las patentes concedidas ya han vencido o están prontas a vencer. De hecho, algunas de las patentes impugnadas a *Myriad* hubieran vencido en el año 2014.

Por otra parte, se avizoran nuevas tendencias n relación a las patentes de genes. Un abogado asesor de la Organización de la Industria Biotecnológica en Washington DC aseguró que "*For human medical applications, that prototypical gene patent is a thing of the past*".[20] La tendencia es generar proteínas y anticuerpos. Si estos compuestos que se utilizan para luchar contra las enfermedades son alterados aunque sea levemente, entonces pueden ser patentados.

Otros de los pilares que permanecen intactos a pesar del revés de la Corte: "*companion diagnostic*" (pruebas de diagnóstico complementarias). Los avances en los tratamientos contra el cáncer provienen de drogas que tienen como objetivo las mutaciones genéticas que activan el cáncer. Dado que las drogas actúan sólo sobre tumores que poseen la mutación, es esencial primero realizar el test para poder determinar si se debe utilizar la droga. Por ejemplo, el laboratorio *Abbott* tiene la patente sobre la prueba de diagnóstico complementaria de la droga contra el cáncer de pulmón de *Pfizer* (Xalkori). El objetivo de la medicación es la mutación del gen llamada ALK. El test de Abbott determina si el paciente tiene la mutación pero esta compañía no tiene derechos exclusivos sobre la secuencia genética ALK. Esto significa que otras compañías pueden desarrollar otros test con diferente tecnología. Lo más probable es que quienes se encuentren más afectados por la medida judicial sean las pequeñas compañías biotecnológicas que todavía tengan que desarrollar un producto y necesiten atraer inversores basados en sus patentes genéticas.[21]

15 Ledford, Heidi. "Myriad ruling causes confusion. Change to gene patents leaves US biotech in a lather" (2013) en *Nature*, Vol. 498,Nº 7454, pp. 281–282.

16 Merz, J. & Cho, M. (2005) "What Are Gene Patents and Why Are People Worried about Them?" en *Community Genetics*, Vol. 8, Nº 4, pp. 203-208. Las patentes de genes se pueden dividir en 3 grupos: 1. diagnóstico, 2. composición de sustancias y 3. utilización funcional.

17 En inglés: *Expressed Sequence Tags son fragmentos de genes funcionales*. Se trata de moléculas de cDNA, es decir secuencias aisladas de ARNm y reconvertido en ADN por la utilización de una enzima particular. Dado que cada EST se corresponde con un fragmento de ARNm, representa parte de un gen que codifica una proteína. (Ponti Sales et al, "Patentability Requirements and Scope of Protection of Expressed Sequence Tags. (ESTs), single Nucleotide Polymorphysms (SNPs) and Entire Genomes" Versión *online*, recuperada el 29 de octubre de 2013. Disponible en: https://aippi.org/download/commitees/150/GR150spain.pdf)

18 Merz & Cho, *op. cit*; p. 5.

19 Según los datos publicados en "A victory for genes" (2013) *Nature Medicine*, Vol. 19, Nº 7, p. 792.

20 Begley, Sharon (2013) "As top court invalidates some gene patents, biotech has moved on". Versión *online*, recuperada el 29 de octubre de 2013. Disponible en: http://www.reuters.com/

21 *Ibídem*.

Conclusiones

Sin dudas, es valiosa la declaración de que los genes aislados no satisfacen los requisitos de patentabilidad -pues representa una formulación explícita que deniega la posibilidad de patentar material genético por la mera realización de procedimientos de rutina como el aislamiento- y, en especial, en un país pionero en conceder tales derechos.

Pero aún así, y más allá de la enorme repercusión mediática, se debe interpretar esta decisión con la debida cautela ya que el mismo tribunal sigue considerando que el cDNA es susceptible de ser patentado.

Pareciera como si hubiera una cierta extemporaneidad en los fallos judiciales teniendo en cuenta que muchas de las patentes obtenidas durante la década de 1990 en relación a genes y fragmentos de genes aislados ya han vencido o están a punto de hacerlo. Si se pudiera trasladar esta decisión a dicha época sin dudas, su carácter sería revolucionario. Pero, dado que los avances en el área de la genómica han sido enormes en los últimos tiempos, se han perfeccionado las técnicas de investigación.

Muchos procedimientos que en su aparición eran innovadores, en la actualidad son habituales. Por lo tanto, el punto de discusión gira en torno a cómo ponderar las nuevas técnicas de investigación, en qué sentido ellas satisfacen los requisitos para obtener patentes y cuáles son las consecuencias de concederlas. Puntos clave que presagian un futuro donde huelgan acaloradas discusiones.

Patentes farmacéuticas y mercado: Acceso a los Medicamentos de Alto Costo, ¿un nuevo campo de batalla?

María Sol Terlizzi[1]

Introducción

En la actualidad un conjunto reducido y específico de medicamentos representa un porcentaje cada vez mayor del gasto en salud en todo el mundo, en especial en América Latina y particularmente en la Argentina.[2] Se trata de los Medicamentos de Alto Costo (MAC). Los MAC son medicamentos de uso crónico, para enfermedades catastróficas (por su impacto económico), y que están patentados, con lo cual su precio es elevado. En América Latina, son mucho más caros que en los países desarrollados.[3] Esto hace que su cobertura sea realizada con recursos públicos y del seguro social en el mejor de los casos y que no exista cobertura alguna en el peor de los escenarios.

La preocupación por el acceso a este tipo de medicamentos crece entre científicos, académicos[4] y la opinión pública. En este contexto, vuelve a aparecer, de manera renovada, la tensión entre el derecho a la salud y los derechos intelectuales ¿Puede la protección de las patentes estar por encima del acceso a los MAC? ¿Cómo mejorar el acceso a ellos?

El objetivo de esta comunicación es presentar los problemas que surgen en torno a los MAC, ubicarlos en el contexto general del mercado regulatorio de medicamentos y del derecho a la salud y esbozar algunos caminos que conduzcan a incrementar el acceso.

1 El acceso a los medicamentos en el nuevo escenario internacional: MAC, patentes y mercado

El acceso a medicamentos esenciales y a nuevos medicamentos es una cuestión que afecta profundamente la salud y la vida de las personas.[5] A su vez, está estrechamente vinculado a los mecanismos

1 CONICET - UBA - FLACSO. E-mail: solterlizzi@gmail.com

2 En nuestro país, los MAC representan un poco más del 10% del gasto en medicamentos, y registran un crecimiento acelerado. Cf. Tobar, Federico (2012). "En busca de un remedio para los Medicamentos de Alto Costo en Argentina". *Fármacos. Boletín electrónico latinoamericano para fomentar el acceso y el uso adecuado de medicamentos*, 15 (2): 73-77. Disponible en http://www.saludyfarmacos.org/wp-content/files/may2012.pdf [Consultado el 10 de octubre de 2013]. En la Argentina, las enfermedades oncológicas son las que conllevan mayores gastos en medicamentos, seguida por el VIH/SIDA y la fibrosis quística (FQ). Para el tratamiento de las tres enfermedades suele requerirse el uso de algún MAC; en el tratamiento de la FQ, en el 55% de los casos se utiliza dos MAC que representan en promedio unos $296.000 por paciente por año; para el resto (45%), el costo anual por paciente es de $76.197. Cf. Hamilton, Gabriela (2011). "El caso de la Fibrosis Quística. Soluciones para medicamentos de alto costo". *Revista IEPS*, Agosto: 30-32.

3 En un relevamiento realizado por la Asociación Agentes de Propaganda Médica (AAPM) de Argentina sobre diez MAC seleccionados y en diferentes formulaciones y posologías se encontró que las variaciones de precios entre Argentina y Chile oscilan entre un 15% y un 123%. Esta brecha se agudiza más aún si se compara los precios de Argentina con los de España, en donde la diferencia va del 35% al 303%. Cf. AAPM-RA (2011). "Medicamentos de Alto Costo". *Revista IEPS*, Agosto: 14-23.

4 Por ejemplo, en un documento elaborado por más de un centenar de expertos en Leucemia Mieloide Crónica (LMC) se cuestiona el elevadísimo precio de las nuevas drogas para tratar esta dolencia por su impacto en los pacientes y las políticas de salud pública. Cf. AA.VV. (2013) "The price of drugs for Chronic Myeloid Leukemia (CML); a reflection of the unsustainable prices of cancer drugs: from the perspective of a large group of CML experts". *Blood journal.* Disponible en http://bloodjournal.hematologylibrary.org/content/early/2013/04/23/blood-2013-03-490003.full.pdf+html [Consultado el 10 de octubre de 2013]. Algo similar sucede con los medicamentos de tercera generación para tratar el HIV/SIDA, cuyos costos elevados producto de las patentes son motivo de reclamo por parte de organizaciones como Médicos Sin Fronteras. Cf. Médicos Sin Fronteras (2013). *Untangling the web of antiretroviral price reductions*. 16th Edition. Disponible en: http://d2pd3b5abq75bb.cloudfront.net/2013/09/11/10/25/44/896/MSF_Access_UTW_16th_Edition_2013.pdf. [Consultado 10 de octubre de 2013].

5 Según estadísticas de 2008, casi 2 billones de personas carecen de acceso a medicamentos esenciales. Además de la falta de acceso, la inequidad en el acceso sigue siendo el rasgo fundamental de la situación farmacéutica global. Cf. Hunt, Paul y Khosla, Rajat (2008). "El derecho humano a los medicamentos". Original en inglés. Traducido por Leah Tandeter. *Sur. Revista internacional de derechos humanos*. Año 5, Número 8, São Paulo, junio de 2008: 100-119. Disponible en http://www.surjournal.org/esp/conteudos/pdf/8/abregu.pdf [Consultado el 10 de octubre de 2013]. Estadísticas más recientes, muestran que en los países de bajos y medianos ingresos existe una escasez de medicamentos en el sector público, que es el encargado de proveer a las personas más pobres de las drogas necesarias para su salud. En esos países, solo el 57% de una selección de medicamentos genéricos está disponible en el sector público, lo que puede llegar a solo un 3%. Además, aun el costo de los medicamentos genéricos más baratos puede hacer que tratamientos comunes queden fuera del

de protección de las invenciones del campo farmacéutico, las cuales están reguladas como productos del comercio. Actualmente, los productos farmacéuticos se protegen a través del derecho de patentes, el cual si bien es un derecho territorial, está sujeto a los estándares de protección mínimos establecidos en los Acuerdos sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC) de la Organización Mundial del Comercio (OMC) desde 1994.[6] Este acuerdo significó un cambio de escenario institucional que permitió consolidar el vínculo entre la propiedad intelectual (PI) y los regímenes de comercio iniciado unas décadas antes. Con él, se instauró una nueva arquitectura internacional de la PI, bajo la cual los países se comprometían a respetar requisitos mínimos para su protección. En el caso de las patentes, los cambios más relevantes fueron la obligación de proteger productos y procesos farmacéuticos y la extensión de la protección a un piso de 20 años.

A comienzos de la década del 2000, debido a la epidemia del VIH/SIDA y a los altos precios de las medicinas patentadas para el tratamiento de la enfermedad, se produjo un profundo debate[7] a nivel mundial que giró en torno al acceso a los medicamentos por parte de los habitantes de todo el mundo, en especial de los países pobres, y al rol de las patentes. Se sostenía que los derechos de propiedad intelectual (DPI) no podían estar por encima del derecho a la salud de las personas. Esta situación culminó en el año 2001 con la Declaración de Doha.[8] En ella, se reconoce la gravedad de los problemas de salud pública que afligen a los países en desarrollo y menos adelantados. A la vez, se admite la importancia de la protección de la PI para el desarrollo de nuevos medicamentos, y reconoce la preocupación por los efectos que esta tiene en los precios de las medicinas.[9]

Gracias a estos debates, a las campañas de distintas ONG y a los esfuerzos gubernamentales y de cooperación internacional, el acceso a los medicamentos esenciales, entre ellos los del VIH/SIDA, ha mejorado notablemente en las últimas décadas en gran parte del mundo. Aunque, claro está, aún sigue siendo un problema para los países con menores recursos.[10]

Por su parte, el acceso a los MAC, en gran medida debido a su alto costo producto del patentamiento, es limitado y depende de las políticas de salud pública de cada país. Algunos países disponen de programas

alcance de personas con bajos ingresos. Quienes padecen enfermedades crónicas suelen ser los más perjudicados. A pesar de que existen tratamientos efectivos para esas afecciones, sigue sin haber un acceso universal a ellos. Cf. OMS (2013) *Estadísticas Sanitarias Mundiales de 2013*. Disponible en http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/82218/1/9789243564586_spa.pdf. [Consultado 10 de octubre de 2013].

6 *Cf*. Organización Mundial del Comercio (1994). *Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio*. Hasta mediados de la década de 1990, el derecho de patentes se hallaba solo en aquellos Estados que reconocían su existencia y aunque internacionalmente regía el Convenio de París administrado por la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), solo imponía normas generales y no era vinculante. *Cf*. Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (1883). *Convenio de París para la protección de la propiedad industrial*. Pero con la firma de los ADPIC se trasladó el lugar en donde debían decidirse las normas sobre propiedad intelectual desde la OMPI hacia la OMC. *Cf*. The Corner House (2004). Who Owns the Knowledge Economy? "Political Organising behind the TRIPs". Breafing 32: The Corner House.

7 Entre otras causas, este debate surgió de algunas ambigüedades del propio Acuerdo, pero también de demandas presentadas contra Brasil y Sudáfrica por parte de la industria farmacéutica y de los gobiernos de los países desarrollados.

8 *Cf*. Organización Mundial del Comercio (2001) *Declaración relativa al Acuerdo sobre los ADPIC y la salud pública*.

9 Concluye sosteniendo que el Acuerdo ADPIC "no impide ni deberá impedir que los Miembros adopten medidas para proteger la salud pública" y que debería ser interpretado de acuerdo con esta afirmación. Organización Mundial del Comercio (2001) *Declaración relativa al Acuerdo sobre los ADPIC y la salud pública*.

10 Según las Estadísticas Sanitarias Mundiales de la OMS de 2013, casi la mitad de los 194 países encuestados tienen acceso en el sector público a menos de la mitad de los medicamentos esenciales que necesitan para otorgar atención sanitaria básica a sus poblaciones. Esta escasez de medicamentos en el sector público, obliga a las personas a acudir al sector privado, en donde los precios llegan a ser 16 veces más altos. *Cf*. OMS (2013) *Estadísticas Sanitarias Mundiales de 2013.* Disponible en http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/82218/1/9789243564586_spa.pdf. [Consultado 10 de octubre de 2013]. Asimismo, un estudio realizado en Delhi, India, cuyo objetivo era determinar el precio, la disponiblilidad y asequibilidad de 50 medicamentos esenciales tanto en el sector público como en el privado, demuestra que, a pesar de tener precios razonables en comparación con los precios internacionales de referencia (IRP, por sus siglas en ingles), la disponibilidad de dichos medicamentos en el sector público -que ofrece gratuitamente la medicina a los sectores más pobres- es muy baja. *Cf*. Kotwani, Anita (2013). "Where are we now: assessing the price, availability and affordability of essential medicines in Delhi as India plans free medicine for all". *BMC Health Services Research* 2013, 13:285. Disponible en http://www.biomedcentral.com/1472-6963/13/285. [Consultado el 10 de octubre de 2013]. Estudios que incluyen más países pero con una selección más reducida de medicamentos también llegan a conclusiones similares. *Cf*. Din Babar, Zaheer -Ud; Lessing, Charon; Mace, Cecile; Bissell Karen (2013) "The Availability, Pricing and Affordability of Three Essential Asthma Medicines in 52 Low-and Middle-Income Countries". *PharmacoEconomics*. Springer, Suiza: 1179-2027. Disponible en http://link.springer.com/article/10.1007/s40273-013-0095-9#. [Consultado el 10 de octubre de 2013].

especiales para su cobertura, como el Fondo Nacional de Recursos de Uruguay, otros los proveen a través del Plan Médico Obligatorio, como es el caso de Argentina, y en algunos casos la provisión es escasa o inexistente.[11] Además, el debate sobre esta clase de medicamentos es incipiente[12] y no cuenta hasta la fecha con regulaciones especiales a nivel global. Adicionalmente, existe una fuerte presión por parte de la población -promovida en muchos casos por la industria farmacéutica- para que el estado se haga cargo de su cobertura.[13]

II Medicamentos esenciales, MAC y derecho a la salud

El derecho a la salud es un derecho ampliamente reconocido como derecho humano. Los estados lo han incorporado en sus constituciones y han adherido a instrumentos regionales e internacionales de derechos humanos que lo incluyen.[14] De acuerdo con el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales,[15] los elementos que componen el derecho a la salud son la disponibilidad, referida a los establecimientos, bienes y servicios de salud -incluye los factores determinantes básicos de la salud, como el agua potable, personal médico capacitado, establecimientos, etc.-; la accesibilidad, tanto física como económica y a la información, sin discriminación alguna; la aceptabilidad, vinculada al respeto por la cultura de las personas, minorías y pueblos; y la calidad de los bienes, servicios y establecimientos, desde el punto de vista médico y científico.

En el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y otros instrumentos de derechos humanos se reconoce que los estados cuentan con recursos limitados para garantizar un cumplimiento pleno del derecho a la salud, por eso se sostiene la realización progresiva de este derecho. Esto significa que los estados tienen la obligación de avanzar lo más eficaz y expeditamente posible hacia la realización plena de ese derecho, aunque su cumplimiento no tiene que ser inmediato. A pesar de ello, el Pacto impone obligaciones mínimas que sí han de ser de cumplimiento inmediato, entre las que se encuentra la obligación de facilitar el acceso a los medicamentos esenciales.

Según la OMS, los medicamentos esenciales son aquellos que "cubren las necesidades de atención de salud prioritarias de la población. Su selección se hace atendiendo a la prevalencia de las enfermedades

11 En América Latina, Venezuela, Colombia, Brasil, Uruguay, Ecuador, Cuba, Costa Rica y Argentina disponen de algún mecanismo (específico o general) de provisión de al menos algunos MAC, el resto de los países no lo tienen. *Cf*. Hamilton, Gabriela; Lifschitz, Esteban; Tobar, Federico (2010). "Respuestas de los países para promover el acceso a los medicamentos de alto costo". En *Fondo Nacional de Recursos* (2010). "Política y gestión de la cobertura de medicamentos de alto costo. Relevamiento de la experiencia internacional y respuesta del Fondo Nacional de Recursos". *Publicación técnica* N° 13. Montevideo: FNR.

12 En Latinoamérica, la OPS se ha ocupado del tema. *Cf*. Organización Panamericana de la Salud (2009). *El acceso a los Medicamentos de Alto Costo en la Américas: contexto, desafíos y perspectivas*. Washington D.C.: OPS. Área de Tecnología, Atención de la Salud e Investigación. Proyecto de Medicamentos Esenciales y Productos Biológicos (THR/EM). En el ámbito académico, Federico Tobar es uno de los autores que más trabaja sobre el tema. *Cf*. Tobar, Federico; Hamilton, Gabriela; Lifschitz, Esteban (2011). "Políticas públicas para promover el acceso a Medicamentos de Alto Costo (MAC)". *Revista IEPS*, Agosto: 26-29; Tobar, Federico (2012). "En busca de un remedio para los Medicamentos de Alto Costo en Argentina". *Fármacos. Boletín electrónico latinoamericano para fomentar el acceso y el uso adecuado de medicamentos*, 15 (2): 73-77. Disponible en http://www.saludyfarmacos.org/wp-content/files/may2012.pdf [Consultado el 10 de octubre de 2013].

13 Por ejemplo, solamente en San Pablo se registraron, en el año 2006, 2927 acciones judiciales que solicitaban acceso a los MAC. *Cf*. Chieffi, Ana Luiza, & Barata, Rita de Cássia Barradas. (2010). "Ações judiciais: estratégia da indústria farmacêutica para introdução de novos medicamentos". *Revista de Saúde Pública*, 44(3), 421-429. Disponible en http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-89102010000300005&script=sci_abstract&tlng=es. [Consultado el 10 de octubre de 2013]. En la provincia de Buenos Aires se registra una situación similar para el mismo período: más de 2000 solicitudes. *Cf*. Marín, Gustavo H.; Polach, María A. (2011). "Medicamentos de Alto Costo: análisis y propuestas para los países del MERCOSUR". *Revista Panamericana de Salud Pública*, 30 (2): 167-176. Los países europeos tampoco están exentos de las acciones judiciales para acceder a costosos tratamientos. Por ejemplo, el pasado abril el Tribunal Superior de Xusticia de Galicia obligó al Servicio Gallego de Salud a financiar el tratamiento de una persona que padece Hemoglobinuaria Paroxística Nocturna (HPN), que incluye un fármaco cuyo principio activo es el *eculizumab*, cuyo costo asciende, al menos, a 300.000 euros anuales por persona. *Cf*. Visozo, Sonia. "La justicia obliga a Galicia a pagar el tratamiento de una dolencia rara". *El País*, 9 de septiembre de 2013. Disponible en http://ccaa.elpais.com/ccaa/2013/09/09/galicia/1378725736_808354.html. [Consultado el 10 de octubre de 2013].

14 Entre los instrumentos internacionales más importantes cabe destacar la Declaración Universal de Derechos Humanos (art. 25); el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales (art. 12); la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (art. 12); la Convención sobre los derechos del niño (art. 24) y la Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (art. 5). De los instrumentos regionales, cabe mencionar la Declaración americana de los derechos y deberes del hombre (artículo XI) y el Protocolo de San Salvador (art. 10).

15 *Cf*. Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (2000). Observación General N° 14 adoptada en su 22 período de sesiones del 25 de abril al 12 de mayo de 2000. Esta observación es la interpretación que hace el Comité del artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, que establece que toda persona tiene el derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental y establece las medidas que deberán adoptar los Estado Partes para asegurar la plena efectividad de ese derecho.

y a su seguridad, eficacia y costoeficacia comparativa".[16] Teniendo en cuenta los contextos particulares de los sistemas de salud existentes, los medicamentos esenciales deben estar disponibles en todo momento, en cantidades suficientes, en las formas farmacéuticas apropiadas, con una calidad garantizada, y a un precio asequible para las personas y para la comunidad.

Así, los estados tienen la obligación mínima de garantizar que los medicamentos esenciales estén disponibles, en cantidad y calidad adecuadas, y sean asequibles. Aunque fundamentales, esta clase de medicamentos no satisfacen las necesidades de salud de todas las personas, algunas de ellas necesitarán de otros medicamentos que no son considerados esenciales. Pero el derecho a la salud incluye el acceso a toda clase de medicamentos. ¿Entonces? De acuerdo con lo que venimos sosteniendo, los estados tienen la obligación de garantizar, de manera progresiva, el acceso a los medicamentos no esenciales.

En este contexto, la mayoría de los MAC no pueden ser definidos como medicamentos esenciales, por varias razones. Primero, porque no cubren las necesidades de atención de salud prioritarias de la población, dado que muchos de ellos son para tratar enfermedades con baja prevalencia. Segundo, porque la seguridad y eficacia de algunos de ellos no está garantizada.[17] Tercero, los análisis de costoeficacia comparativa muestran que el balance entre los costos de la provisión y la eficacia terapéutica es negativo en muchos casos.[18] Sin embargo, algunos de los MAC se han incluido dentro de las listas de medicamentos esenciales, en especial algunas drogas para tratar el VIH/SIDA.

Estos dos últimos puntos ponen de manifiesto una cuestión relevante en el análisis de este tema: cómo distribuir los recursos. La distribución de bienes y servicios de salud involucra tanto criterios de justicia como fármaco-clínicos y económicos. Determinar los criterios para distribuir justamente los recursos, en especial cuando son escasos (aquí la escasez es una escasez artificial generada por el monopolio de las patentes sobre muchos MAC), es importante para determinar las políticas de salud en general y de acceso a los medicamentos en particular. Ahora, dependiendo de cuál es el criterio de justica que elijamos (a cada uno según la necesidad, a cada quién lo que se merece, a todos por igual, etc.) vamos a tener diseños institucionales diversos. En tal sentido, no todos los criterios de justicia apoyarían una cobertura total y completa de los MAC. Del mismo modo, la elección de determinados criterios clínicos y económicos para distribuir medicamentos conlleva distintas políticas regulatorias. Además de la eficacia terapéutica, algunos autores[19] se refieren a la eficacia en relación a la costo-efectividad. Es decir, más allá de la dimensión fármaco clínica, se tiene en cuenta la dimensión económica. Lo que se plantea es si la relación entre la eficacia terapéutica y el costo de la droga es tal que hace que valga la pena comprarlos, distribuirlos, etc. (a esta relación suele denominársela con el término "utilidad terapéutica").[20] A veces,

16 Página *web* de la OMS, http://www.who.int/topics/essential_medicines/es/ [Consultado el 10 de octubre de 2013]. Desde 1977, la OMS elabora una Lista Modelo de los Medicamentos Esenciales que se actualiza cada dos años cuyo fin es orientar a los estados para la selección de aquellas medicinas que debieran suministrar a su población. La primera lista incluía 208 medicamentos esenciales; actualmente la lista incluye 340 medicamentos para tratar enfermedades prioritarias como el paludismo, el VIH/SIDA, la tuberculosis, los trastornos de la salud reproductiva y las enfermedades crónicas como el cáncer y la diabetes. Página *web* de la OMS, http://www.who.int/features/factfiles/essential_medicines/es/index.html [Consultado el 10 de octubre de 2013].

17 En algunos casos se desconocen los efectos adversos y otros constituyen tratamientos experimentales. *Cf*. Tobar, Federico; Hamilton, Gabriela; Lifschitz, Esteban (2011). "Políticas públicas para promover el acceso a Medicamentos de Alto Costo (MAC)". *Revista IEPS*, Agosto: 26-29.

18 Por ejemplo, el tratamiento convencional del cáncer de pulmón no microcítico está compuesto por quimioterapia clásica combinada y *erlotinib* (un MAC). Los estudios sobre la eficacia comparativa de este MAC indican que su aplicación arroja beneficios limitados en cuanto a sobrevida, mostrando solo una diferencia de 60 a 90 días en comparación con los tratamientos clásicos y sin presentar mejoras en la calidad de vida de las personas. *Cf*. Marín, Gustavo H.; Polach, María A. (2011). "Medicamentos de Alto Costo: análisis y propuestas para los países del MERCOSUR". *Revista Panamericana de Salud Pública*, 30 (2): 169.

19 *Cf*. Marín, Gustavo H.; Polach, María A. (2011). "Medicamentos de Alto Costo: análisis y propuestas para los países del MERCOSUR". *Revista Panamericana de Salud Pública*, 30 (2): 167-176; Tobar, Federico; Hamilton, Gabriela; Lifschitz, Esteban (2011). "Políticas públicas para promover el acceso a Medicamentos de Alto Costo (MAC)". *Revista IEPS*, Agosto: 26-29; Tobar, Federico (2012). "En busca de un remedio para los Medicamentos de Alto Costo en Argentina". *Fármacos. Boletín electrónico latinoamericano para fomentar el acceso y el uso adecuado de medicamentos*, 15 (2): 73-77. Disponible en http://www.saludyfarmacos.org/wp-content/files/may2012.pdf [Consultado el 31 de enero de 2013].

20 En una línea similar, también podemos pensar la eficacia y la utilidad en términos de impacto general en la mejora de la salud, como es la propuesta de Hollis y Pogge del Fondo Internacional de Salud (FIS), a través del cual se compensa solamente a quienes presentan una mejora sustantiva con relación a los medicamentos existentes. *Cf*. Hollis, Aidan y Pogge, Thomas (2008). *The Health Impact Fund: Making*

y esto sucede con varios medicamentos para el cáncer,[21] la mejora en la calidad de vida o la extensión de la expectativa de vida es ínfima en relación a los miles de dólares que cuesta el tratamiento, dinero que podría utilizarse para satisfacer necesidades más básicas de la población.[22]

III Propuestas para mejorar el acceso a los MAC

Como ya señalamos, al tratarse de medicamentos novedosos, la mayoría de los MAC están patentados, con lo cual su precio es muy elevado. Los altos costos hacen que el acceso a dichas drogas sea difícil o imposible. Asimismo, los estados debieran procurar su provisión en orden a satisfacer el derecho a la salud de sus poblaciones; pero teniendo en cuenta las características de los MAC reseñadas previamente, no todos ellos debieran ser suministrados por los estados; solo aquellos que demuestren ser seguros y más eficaces que los medicamentos previamente existentes para la misma dolencia deberían formar parte de las políticas nacionales de producción y distribución de medicamentos.[23]

Entre las mejoras propuestas, se destaca la implementación de políticas regulatorias del mercado de medicamentos, algunas vinculadas a la PI -promoción de la competencia genérica, uso de licencias obligatorias y de importaciones paralelas- y otras relacionadas con los precios -control y negociación de precios, compras consolidadas.[24]

Debido a la extensión y objetivos de este trabajo, no podemos entrar en detalles. Baste mencionar que cada uno de estos instrumentos presenta ventajas y desventajas, y que puede funcionar mejor o peor de acuerdo al contexto de cada país. Por ejemplo, un país con capacidad suficiente para producir públicamente medicamentos que además posee gran cantidad de habitantes y cierto poder de negociación a nivel regional, tendrá más éxito en la implementación de políticas que promuevan la competencia en el mercado de medicamentos -a través de la fabricación de medicamentos genéricos- y en la negociación de precios y compras anticipadas de grandes volúmenes que otro país que no posee esas características.

Sea cual sea el conjunto de medidas que tomen los estados, deberían estar orientadas a ampliar el acceso únicamente a aquellos MAC que mejoren efectivamente la calidad de vida de la población y de los bienes y servicios de salud. Hacer esto no es más que respetar, proteger y promover el derecho a la salud de todas las personas, acciones que constituyen las obligaciones mínimas de los estados en relación al derecho a la salud en tanto derecho humano. Entre estas obligaciones se incluye también la obligación de proteger la salud pública frente a las demandas del mercado, por ejemplo, la obligación de negociar

---

New Medicines Accesible for All. Incentives for Global Health.

21 Uno de los tantos ejemplos que pueden mencionarse al respecto es el de la nueva droga para tratar el cáncer de colon avanzado, *Zaltrap*, del laboratorio Sanofi. Se trata de una droga de segunda generación que debe utilizarse junto con otras tres drogas conocidas. El costo de ella -sin tener en cuenta las otras 3- es de 11.000 dólares por mes y la sobrevida alcanzada con su uso es de 42 días. Dado que ya existe una droga anterior con características similares y cuyo costo es de 5.000, y dados los escasos beneficios terapéuticos para los pacientes, Leonard Slatz, director del Grupo de Oncología Gastrointestinal del Memorial Sloan-Kettering Cancer Center, de EE.UU., recomendó al centro no comprar dicha droga, lo cual fue aceptado, aunque con sorpresa. *Cf*. Hall, Stephen (2013). "The cost of living", *New York Magazine*, 20 de octubre de 2013. Disponible en: http://nymag.com/news/features/cancer-drugs-2013-10/ [Consultado el 28 de octubre de 2013]

22 Algo similar sucede con las nuevas vacunas. Cuando un estado decide incorporar una vacuna al calendario oficial y soportar la provisión gratuita, es porque previamente realizó un análisis de costo/beneficio. Pero este análisis puede ser incompleto -cuando no sesgado por otros intereses. Por ejemplo, la decisión de incorporar al calendario oficial la vacuna para prevenir el Virus del Papiloma Humano (VPH) es cuestionable, toda vez que destina recursos al suministro de una vacuna de limitado alcance en la cobertura (en Argentina se aplica la bivalente) y que implica altos costos para el estado. Uno de los problemas es que esos fondos podrían destinarse a los programas de prevención y detección precoz así como a los programas de salud sexual y reproductiva, tanto en el ámbito de atención de la salud como en el ámbito educativo, lo cual permitiría no solo evitar contraer VPH sino también VIH y otras ETS. A la vez, destinar recursos a la atención de otros aspectos como la mala alimentación, la insuficiente atención médica o el hábito de fumar -dado que estos son factores de riesgo para que el virus mute hacia el cáncer- permitiría mejorar la salud y calidad de vida de las personas más allá del VPH.

23 El caso paradigmático de alta eficacia comprobada que puede encontrarse en la literatura es el de un MAC como *imatinib* para tratar la Leucemia Mieloide Crónica (LMC), cuyo uso negativiza la expresión de la patología y mejora notablemente su pronóstico. *Cf*. Marín, Gustavo H.; Polach, María A. (2011). "Medicamentos de Alto Costo: análisis y propuestas para los países del MERCOSUR". *Revista Panamericana de Salud Pública*, 30 (2): 169.

24 *Cf*. Tobar, Federico (2012). "En busca de un remedio para los Medicamentos de Alto Costo en Argentina". *Fármacos. Boletín electrónico latinoamericano para fomentar el acceso y el uso adecuado de medicamentos*, 15 (2): 73-77. Disponible en http://www.saludyfarmacos.org/wp-content/files/may2012.pdf [Consultado el 10 de octubre de 2013].

acuerdos -regionales e internacionales- y sancionar leyes que no afecten la salud pública.[25] Utilizar los márgenes de maniobra disponibles en los ADPIC y la Declaración de Doha puede ser un buen comienzo.

Por último, cabe mencionar que los laboratorios también tendrían alguna responsabilidad en el respeto del derecho a la salud y del derecho al acceso a los medicamentos -esenciales o MAC-, responsabilidad que está empezando a ser analizada[26] y reconocida por las empresas,[27] aunque determinar cuáles son esas obligaciones y cómo se diferencian de las obligaciones estatales no es tarea sencilla.[28]

Conclusiones

El aumento en los costos de los medicamentos novedosos pone nuevamente de manifiesto la tensión entre el derecho a la salud y a gozar de los beneficios científicos por parte de las personas y las comunidades y los DPI de los laboratorios.[29] Y el hecho de que el medicamento sea al mismo tiempo una mercancía y un bien social hace que esta tensión tenga en los dos lados de la balanza actores e intereses diversos. Evidentemente las empresas farmacéuticas defienden sus DPI, abogando por su cumplimiento; mientras que los individuos y las comunidades defienden su derecho a acceder a una atención de su salud efectiva y de calidad. Los Estados (pero también las instituciones globales) son los encargados de balancear esos derechos, aunque con una prerrogativa superior hacia la protección de la salud de las personas. En la actualidad, se puede observar una preeminencia del medicamento como mercancía, lo cual manifiesta una postura excesivamente económica y miope, más aún cuando es sostenida -voluntaria o involuntariamente- en sus prácticas por quienes deberían atender al medicamento como bien social. Si el vínculo entre PI y comercio afianzado con los ADPIC abrió el debate sobre el acceso a los medicamentos esenciales, hoy es necesario que una discusión similar se produzca en torno del acceso a los MAC, cuyos elevados precios son resultado de la protección por patentes en la mayoría de los casos. Pero también es importante avanzar hacia una distinción al interior de los MAC que permita discriminar entre aquellos que merecen ser candidatos para el suministro público de aquellos que no tienen el mérito suficiente para serlo. Esta distinción no es fácil de llevarse a cabo, pero permite anclar mejor el debate en torno de las potenciales soluciones o mejoras en relación a su acceso.

A lo largo de esta ponencia se ha presentado el contexto regulativo internacional en que se inserta la problemática del acceso a los MAC y se lo ha ubicado dentro del contexto del derecho a la salud. Allí

25 Uno de los acuerdos más controvertidos que se está negociando actualmente es el Acuerdo de Asociación Transpacífico (TPP, *Trans Pacific Trade*), que incluye doce países (desarrollados y en desarrollo) y contiene disposiciones sobre PI con estándares mucho más altos que los acordados en los ADPIC. Al respecto, la organización Médico Sin Fronteras elaboró una carta abierta instando a los países participantes en el TPP a "no negociar con la salud". *Cf*. Médicos Sin Fronteras. *Carta abierta de MSF a los países participantes en el TPP: No negocien con la salud*. Ginebra, 15 de julio de 2013. Disponible en http://www.msfaccess.org/sites/default/files/MSF_assets/Access/Docs/Access_Letter_MSF-TPPOpenLetterGeneral_SPN.pdf. [Consultado el 10 de octubre de 2013]

26 *Cf*. Hunt, Paul y Khosla, Rajat (2008). "El derecho humano a los medicamentos". Original en inglés. Traducido por Leah Tandeter. *Sur. Revista internacional de derechos humanos*. Año 5, Número 8, São Paulo, junio de 2008: 100-119. Disponible en http://www.surjournal.org/esp/conteudos/pdf/8/abregu.pdf [Consultado el 10 de octubre de 2013]; Moon, Suerie (2013). "Respecting the right to access to medicines: implications of the UN Guiding Principles on Business and Human Rights for the Pharmaceutical Industry". *Health and Human Rights*, 15 (1): 32-43.

27 Muchas de las grandes compañías farmacéuticas han comenzado a implementar programas de responsabilidad social que incluyen políticas de donación de drogas, descuentos a países en desarrollo, cesión gratuita de patentes, etc. como un modo de mejorar el acceso a los medicamentos. Desde que existe un "*ranking*" de empresas (*Access to medicines index*) en relación a estas políticas, la cantidad y calidad de estas propuestas ha mejorado. *Cf*. Access to Medicine Foundation (2012). *The access to medicine index 2012*. Holanda: Access to Medicine Foundation.

28 Tanto Hunt como Ruggie, representantes de la UN Human Rights Council, han tratado de establecer las responsabilidades de las empresas en relación a los derechos humanos. Pero para el caso del derecho a la salud y del derecho al acceso a los medicamentos parecen no ser muy esclarecedoras. *Cf*. Moon, Suerie (2013). "Respecting the right to access to medicines: implications of the UN Guiding Principles on Business and Human Rights for the Pharmaceutical Industry". *Health and Human Rights*, 15 (1): 32-43.

29 Esta tensión ha sido explorada desde diferentes perspectivas e incluso fue reconocida en numerosas oportunidades por la OMS, la OMC y la OMPI. *Cf*. Organización Mundial de la Salud (2012). "Investigación y desarrollo para atender las necesidades sanitarias de los países en desarrollo: fortalecimiento de la financiación y coordinación mundiales". *Informe del Grupo consultivo de expertos en investigación y desarrollo: financiación y coordinación*. Ginebra, Suiza: OMS; Organización Mundial de la Salud (2006) *Salud Pública, Innovación y Derechos de Propiedad Intelectual: Informe de la Comisión de Derechos de Propiedad Intelectual, Innovación y Salud Pública*; Organización Mundial de la Salud, Organización Mundial de la Propiedad Intelectual y Organización Mundial del Comercio (2012). *Promoting Access to medical technology and innovation. Intersections between public health, intellectual property and trade*. Ginebra, Suiza: OMS, OMPI y OMC; Organización Mundial del Comercio y Organización Mundial de la Salud (2002). *Los acuerdos de la OMC y la salud pública*.

apareció la cuestión de la justicia en salud y las responsabilidades de los actores. Del análisis se desprenden dos conclusiones. En primer lugar, desde un punto de vista teórico, las cuestiones de asignación de responsabilidades y distribución justa y eficiente de recursos deberían ser profundizadas en el debate del acceso a los medicamentos en la actualidad. Desde un punto de vista práctico, se recomienda a los estados que actúen proactivamente en el plano local e internacional para asegurar el acceso a los medicamentos, entre otras medidas, a través de un uso intenso y adecuado de las herramientas y flexibilidades del sistema internacional de patentes farmacéuticas vigente.

Bloque 11.
Deporte y política

Los símbolos y prácticas mágico/religiosas en el fútbol. Estudio de caso - El Fútbol de ascenso

Luis A. Cárdenas[1]

1 Los clubes del ascenso

En los albores del siglo pasado, la mayoría de los clubes establecieron su arraigo, dando impulso a la vida social de las comunidades. A partir de entonces, ha sido importante el aporte realizado por los clubes y sociedades de fomento al progreso de las localidades y barrios de la Capital y provincia de Buenos Aires. Para enumerar algunos ejemplos: los reclamos y gestiones para el asfalto de calles, la red cloacal, el tendido de luz eléctrica, el colectivo, etc. Las bibliotecas populares, los entretenimientos, los bailes y los deportes; entre ellos: el fútbol.

En 1931 surgió el profesionalismo, a modo de un darwinismo social, en la carrera por la supervivencia, se fueron conformando las divisiones de 1, 2 y 3 categorías, como resultado varios clubes quedaron en el camino, se desafiliaron, o en el peor de los casos desaparecieron como instituciones. Otros clubes participaban en torneos incluso de Rosario y del Uruguay.

Con el aumento de la concurrencia de público a las canchas, el fútbol se convertiría en deporte masivo. Comenzó a gestarse una industria de la diversión, dirigida al tiempo libre de los trabajadores. Al modo del béisbol en los EE.UU.; y las corridas de toros en España, el fútbol ocupa el primer lugar en popularidad en nuestro país.

En cuanto al asentamiento de las canchas, los clubes jugaban en baldíos, terrenos fiscales; a medida que avanzó la urbanización y el aumento de la locación, algunos debieron emigrar lejos del barrio de origen. Por ejemplo: Atlanta, que jugaba en Parque Chacabuco, pasó a Villa Luro y luego al estadio actual de Villa Crespo. Almagro en 1919 jugaba en Villa Lynch, en 1923 no tuvo cancha propia, en 1924 en Díaz Vélez y Acevedo; después en Pampa y Triunvirato, Villa Urquiza, en 1956 recala finalmente en José Ingenieros. En 1945, Chacarita Juniors se mudó de la calle Humboldt, lindero a Atlanta, a la actual cancha en San Martín.

Estudiantes de Bs. As., el "pincha de Caseros", en 1898 fue fundado por alumnos de los colegios Mariano Moreno y Nacional Buenos Aires, en pleno centro de la Capital Federal, instalándose en el terreno ubicado en la Avenida Blandengues (hoy Avenida del Libertador) y Oro.

En la década de 1920, se mudó al predio en donde hoy se cruzan las avenidas Figueroa Alcorta y Dorrego. En 1931, se mudó a Desaguadero y José P. Varela, en Villa Devoto, donde hoy en día se encuentra la sede del club. En 1963 inauguró su estadio actual en la localidad de Caseros.

Deportivo Armenio a Maschwitz, J. J. Urquiza en Loma Hermosa, Atlas de Colegiales a Gral. Rodríguez, son algunos casos de clubes que se vieron obligados a construir su cancha en provincia de Bs. As (segundo o tercer cordón Bonaerense) debido a la imposibilidad de tener un predio en la ciudad.

Los partidos del ascenso, en verdad, no tienen gran concurrencia de público; salvo algunos equipos taquilleros: Tigre, Quilmes, (actualmente en la 1º A) Dock Sud, Temperley, Chacarita. Atlanta, Chicago, Deportivo Morón, Laferrere, entre los más importantes. Para la mayoría de los clubes del ascenso, la situación socioeconómica que atraviesan es bastante crítica. Observamos que en las categorías B, C y D cuentan con una infraestructura limitada, detenida en el tiempo, estadios semiterminados, campos de juego en estado regular, dan muestra de los problemas económicos y organizativos que atraviesan las instituciones sea por las recaudaciones deficitarias, falta de subsidios, etc.

1 UBA.

II La Cultura barrial

Los habitantes de un barrio donde se levanta el estadio de un club de fútbol, Sebreli (1998) generalmente, adhieren al mismo. El nombre de muchos clubes "chicos" se puede extraer del barrio de origen. Entre los seguidores de los clubes cuando juegan de local, se observa la presencia de familias, jubilados, mujeres (comenzaron a interesarse por el fútbol a partir del Mundial '78) y la fervorosa "hinchada" en su mayoría está compuesta por adolescentes, que también siguen al equipo cuando juega de visitante. La mayoría del público del ascenso pertenece a los sectores populares: a la clase media, media baja y baja, también algunos marginales y en ínfima proporción la clase media alta.

La adherencia a un equipo de fútbol, puede provenir por el barrio -como mencionamos anteriormente-, por tradición familiar, por los colores de la camiseta o por el estilo de juego del cuadro favorito.

Las alianzas entre los hinchas de los clubes, van cambiando con el tiempo, a veces se juntan dos o más hinchadas para oponerse a un rival. En algunos casos, estas rivalidades provienen de los clásicos de barrio o de zona, han dado color y emoción al fútbol sabatino: Chicago - All Boys (actualmente en 1º A), Chacarita - Atlanta, Temperley - Los Andes, El Porvenir - Arsenal (actualmente en 1º A), Flandria - Alem, Defensores de Belgrano - Excursionistas, Almagro - Estudiantes de Bs. As, Tigre (actualmente en 1º A) - Platense, entre los principales.

III La violencia

Los símbolos, el escudo, la bandera, los colores, el honor del barrio; representan valores por los cuales los hinchas se juegan el todo. A modo de los caballeros de la edad media que se batían en lances, cambia el tiempo y el lugar, el honor del club, del barrio, son defendidos con otras armas, en otros enfrentamientos con hinchadas rivales, y a veces cuesta la vida del hincha.

Desde 1958 hasta el presente, el fútbol argentino tiene una larga serie de víctimas fatales. En algunos partidos de ascenso se producen desbordes, dado que no es ajeno a esta problemática. Por la creciente violencia en los últimos tiempos, la AFA llegó a condicionar el ingreso libre a los partidos, sólo pueden concurrir los simpatizantes locales.

Las barras bravas dirimen sus internas por medio de la violencia en los estadios o en el barrio, por otra parte, algunos dirigentes se apoyan en las barras bravas para las internas del club, y a la vez transitan el circuito de los partidos políticos.

IV El juego/estética

Podemos relacionar el tipo de fútbol con su época respectiva "Se dice que se juega como se vive." El juego tiene un paralelo con el ritmo de vida actual, los medios de comunicación, la agresividad cotidiana y la competencia feroz.

Hoy se gambetea menos, se ganó en velocidad, primando la preparación física del jugador. En las categorías menores del ascenso, esta cuestión es limitada, sea porque el jugador es part-time (tiene un trabajo aparte) o por cuestiones de alimentación deficitaria - en la infancia de algunos. Una característica del fútbol actual, son los pases vía "fax" a la distancia de 30 o 40 metros, se fricciona mucho, lo importante es ganar, dejando de lado -a veces- el espectáculo.

El juego del fútbol de ascenso, aunque tiene menor calidad, posee en cambio mayor garra y pasión, fútbol de "aguante", como dicen los adolescentes. En un partido de Barracas Central y Fénix, definido por un amigo, como "pintoresco", una remembranza del fútbol viejo, el griterío, la pasión, el fútbol de potrero, emanaba en el ambiente, cánticos y banderas, símbolos, leyendas, nombres de barrios adhieren al club favorito.

En las categorías B, C y D existe el fútbol rústico, pintoresco, del amor a la camiseta, allí sobrevive el espíritu del fútbol de los comienzos.

v El semillero

La afinidad del fútbol con la infancia lumpen, más que con los niños de clase media de vida organizada, era señalada por Dante Panzeri.

En los '60, en la ciudad de Buenos Aires, existían potreros y baldíos, allí, niños y adolescentes jugaban picados y desafíos, fueron desapareciendo con del crecimiento demográfico e inmobiliario. En las calles de algunos barrios de Bs. As, se jugaba partidos "frente a frente". Con el tiempo, se irían diluyendo estas prácticas, para jugarse en clubes.

En los tiempos de descanso fabriles, los obreros jugaban picados, tanto por placer lúdico, como también para recuperar la libertad corporal absorbida por el ritmo de la fábrica. Tal que algunas empresas incluyeron dentro del predio de la planta fabril, su propia cancha de fútbol (Ej: Flandria, Alpargatas, Ducilo, Orbis, etc.), las que luego fueron utilizadas para torneos entre empresas.

Los clubes de barrio y sociedades de fomento, realizan torneos de Papy-Fútbol y fútbol infantil (*Baby*). De estos semilleros, se forman jugadores que pasarán a militar en distintas categorías, y a veces, a ser descubiertos por dirigentes y/o intermediarios.

Las "escuelitas de fútbol", dirigidas generalmente por ex jugadores, son un nuevo fenómeno de práctica de fútbol posmoderno, y de reclutamiento de jugadores.

Maradona, que había mencionado el deseo de terminar su carrera en Lamadrid, del barrio de Villa Devoto, actualmente es Consejero Motivador del club Riestra, de Villa Soldati.

Respecto a la proyección actual de clubes y jugadores, la Copa Argentina es un torneo de perspectiva federal, que incluye en el mismo mixture a clubes de distintas categorías. La transnacionalización del fútbol al, también engloba al ascenso, las divisiones C y D integraron una Selección que jugó partidos en países limítrofes, ingresando en la vidriera del mercado mundial.

vi Producto/espectáculo

A fines de los '60, se produjo el dilema: el fútbol especulativo o el fútbol espectáculo. Ese tema fue abordado por Dante Panzeri ante el avance del negocio del fútbol, de la empresa moderna y de los medios de comunicación, que dejaba relegada la calidad futbolística en desmedro del espectáculo deportivo.

En los '60, Alberto J. Armando como máximo referente, se insinuaba el fútbol empresa, otro promotor en esa línea fue el Dr. Virgilio Machado Ramos presidente del Club Unión, pasó por Colón, y recaló en Morón para lograr el ascenso a 1ºA.

El club Flandria, ubicado en Jáuregui, es un caso singular, su origen proviene de la empresa textil del mismo nombre, dirigida por un empresario belga, con perfil católico obrero, en dicha localidad promovió una microsociedad, y solventó el club hasta el cierre de la firma.

A fines de los '60, Valentín Suárez proponía la fusión de clubes chicos en uno mayor. Existen antecedentes en los '40, de algunas fusiones: Atlanta - Argentinos Jrs; y en el sur bonaerense Talleres - Lanús, que jugaron algunos torneos para separarse después.

Hoy ante la crisis actual que atraviesan los clubes, es una posible alternativa la fusión de clubes, antes mencionada. La empresa, el hiper-club de fútbol (que asocia un grupo de clubes minoristas) hace su irrupción en el mercado para poder competir y dar respuesta a la situación actual, conjuntamente con el aspecto impositivo.

La internacionalización de la economía atravesó la producción y consumo en diversos sectores de la población, avanza sobre la cultura y manifestaciones populares. La privatización de la economía recaló también en el fútbol local.

En el medio futbolístico, surgieron *sponsors* o patrocinantes que abonan a los clubes que publicitan el nombre de la empresa o producto comercial en la camiseta deportiva.

La transmisión de partidos, en diversos canales de tv, sumado a los espacios radiales, y publicaciones de revistas, libros de historia de clubes del ascenso dan cuenta del fenómeno sociocultural.

VII La relación fútbol y religión

El origen del fútbol está estrechamente ligado a la religión como menciona Sebreli (1998:45) primero al protestantismo, luego al catolicismo. En la etapa fundacional de los ingleses de culto protestante, de los clubes Saint Andrew's Athletic Club y Saint John´s Football Club.

Por parte de los "criollos" católicos, el club San Lorenzo de Almagro, fundado en la Parroquia de San Antonio, en el barrio de Almagro, con la promoción del padre Lorenzo Massa, sacerdote quien veía en el fútbol la prevención de la delincuencia juvenil, sacando los niños de la calle.

En Entre Ríos, el padre Bartolome Grella fundó el Patronato Fútbol Club de Paraná. Las parroquias católicas pasaron a fomentar masivamente el juego del fútbol destinado a niños y adolescentes.

Se puede relacionar el deporte como disciplinador de la sociedad industrial taylorista. En Argentina, al principio el domingo era el día de juego para la categoría A (coincidente con la celebración de la misa católica) y el sábado, que entonces se llamaba el sábado ingles con media jornada laboral. para las categorías del ascenso, Desde hace décadas, en todas las categorías, se juega casi todos los días.

VIII Los símbolos y prácticas mágico-religiosas

Los símbolos.

El pensamiento mágico, irracional, el fetiche, la cábala, emergen como formas de influencia y control del azar. Sebreli se refiere al ritual cuasi religioso que se entremezcla frecuentemente con la superstición cabalística.

Una forma secundaria del fetiche, también divulgada en el mundo del fútbol, es el amuleto cuya manipulación trae buena suerte, utilizado por jugadores e hinchas. Los gestos de los jugadores al salir a la cancha, al persignarse, exhibir en el festejo del gol, camisetas con símbolos y escritos religiosos. Están los simpatizantes e hinchas que exhiben banderas y graffitis con alusiones religiosas.

Darío C. Mendelsohn-Psicólogo-Especializado en Psicología del Deporte considera que la superstición se relaciona también con creencias y prácticas relativas a la suerte y al destino. Las supersticiones incluyen rituales, modalidades de conducta. Idiosincrasias y hábitos que los deportistas practican a conciencia para ¨tener suerte.¨ Otros ejemplos incluyen ropas y uniformes, adornos, color de camiseta, número de camiseta, asiento en el micro, asiento en el vestuario, presencia o ausencia de determinadas personas, etc.

Las prácticas mágico-religiosas.

Durkheim en las formas elementales de la religiosidad, reconocía la función de la ceremonia religiosas es escindir el mundo sagrado del mundo profano, del mundo del trabajo, se excluyen las actividades de la vida secular, este espacio especial es el círculo mágico en las religiones más primitivas, el templo o el santuario en las religiones más evolucionadas.

Mircea Eliade, caracteriza el fenómeno religioso como oposición entre lo sagrado y lo profano. El tiempo sagrado, separación del tiempo profano, en el ocio, es limitado y, dado a la distracción y recuperación de las fuerzas de producción.

Eliade distingue en la arquitectura constitutiva de toda cultura un espacio sagrado, "una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto liberar un territorio del medio cósmico del entorno y volverlo cualitativamente diferente" (1965: 29) y un tiempo sagrado "intervalos sagrados que no participan en la duración temporal que les precede y les sigue, que poseen otra estructura y otro origen, ya que es un tiempo primordial, santificado por los dioses y susceptible de hacerse presente en las fiestas" (Ibid: 65) diferenciados del espacio/tiempo propiamente ordinario.

Sobre el símil del partido con la ceremonia religiosa es válido el análisis de Vicente Verdú, "El hincha" es un fanático de un equipo, que alienta y sigue por todas las canchas; su pasión puede compararse al fervor de un militante político o al adherente a un culto religioso.

Durante el partido, mientras los jugadores despliegan el juego de fútbol en la cancha, desde las tribunas se establece una puja entre las hinchadas con cánticos, como fórmulas de conjuro contra el juego del rival.

Los clubes grandes de la A: Racing, San Lorenzo de Almagro, River, Rosario Central, Huracán e Independiente son una muestra de la situación del futbol argentino.

El fantasma del descenso, trae aparejado que cuando un equipo entra en zona de descenso, comienza a tener presiones y apelar a distintos recursos, entre ellos los mágico-religiosos. En febrero de 1998, Racing celebró una ceremonia religiosa con un sacerdote católico que bendijo al club, acompañado por hinchas como feligreses encapuchados, con la imagen de la Virgen de Luján, antorchas, velas, como un "exorcismo". El club Huracán tuvo la mediación de un *pai* umbanda, que realizó un ritual para sacar el maleficio en uno de los arcos de la cancha.

En el 2012, la dirigencia llamó al pastor Juan Bosso un predicador que orando dice "liberar" a los clubes de fútbol de la mala influencia del mismísimo Diablo, fue a Independiente cuando estaba en la A.

Los símbolos mágico religiosos se corresponden con las representaciones arcaicas a las que se refería Carl Jung psiquiatra suizo, sobre el inconsciente colectivo, con los arquetipos que se hallan presentes en las construcciones de los mitos y leyendas de pueblos primitivos pertenecientes a diferentes culturas. Las prácticas mágico religiosas son parte de ciertos aspectos del ser humano, el fútbol mismo tiene un origen atávico, proveniente de antepasados lejanos.

En la era del mercado, del consumo, shoppings e hipermercados, de los medios de comunicación, Internet, en otros sectores de la ciudad y el Gran Buenos Aires se vive la cultura, la fiesta de los sectores populares. El fútbol de del ascenso, de pasión, garra y corazón, del amor a la divisa guarda la ligazón con el barrio y el "club de los amores". Es el reducto del fútbol "salvaje" en la época de la postmodernidad.

Bibliografía

Cárdenas, Luis Alberto (1996) "Fútbol salvaje - El fútbol del ascenso en los '90". *Jornadas de Deporte y Sociedad*, Facultad de Filosofía y Letras (UBA)Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

Eliade, Mircea (1952) *El mito del eterno retorno. Imágenes, símbolos y mitos, sueños y misterios*, Bs. As, Emece.

Mendelsohn, Darío C (2001) "La suerte, las cábalas, los ritos y las supersticiones en el fútbol" en *EFDeportes Revista Digital* - Buenos Aires - Año 6 - N° 30 - Febrero de 2001.

Sebreli, Juan José (1998) *La era del fútbol*, Sudamericana, Bs.As.

Verdú, Vicente (1980) *El fútbol, mitos, ritos y símbolos*, Alianza, Madrid.

Ferro y su gente

HUGO DANIEL MAZZITELLI[1]

Introducción

El presente trabajo trata sobre el trabajo realizado por un grupo de socios vitalicios, la generación nacida en la década de 1920/30, en el barrio de Caballito, pionera y participante activa en el desarrollo local y en la promoción del club Ferrocarril Oeste. A través de su relato conocer sus logros, sea, las obras del quincho, parrillas, y el polideportivo. A partir de los interesantes comentarios y anécdotas de los entrevistados se fue ampliando a otros temas como el barrio, el club y el fútbol.

Se ha consultado bibliografía referente a la historia barrial y a lo futbolístico, también otras fuentes, diarios, revistas, bibliotecas y las páginas web de la institución. La metodología utilizada en cada capítulo del trabajo fue la técnica de entrevista a los distintos actores sociales.

De esta manera, se hace un aporte a la historia y cultura de la institución y del barrio, así como también un incentivo a escribir sobre las épocas de gloria, de deportes como el básquet, vóley, béisbol, tenis, etc.

I El barrio de Caballito

El barrio Caballito ha tenido como Belgrano, Villa Urquiza, Recoleta, etc. impresionantes cambios que lo han transformado.

La población: Según datos del INDEC del año 2001 es de 183.396 habitantes, con una superficie de 7,1 km², su densidad es de 25.830 hab. por km². En la actualidad se calcula más de 200.000 habitantes.

En muchos lugares han desaparecido casas, que eran parte de la historia de la comunidad, con su arquitectura de distintas épocas, palacios que nadie ha conservado para la cultura de los ciudadanos, la arboleda, distintos tipos de pájaros e insectos y otras especies de vida animal.

El avance del negocio inmobiliario prima sobre la calidad de vida y planificación urbana que debería ser emanada por los vecinos, muchos de ellos nativos tuvieron que dejar sus lugares de toda la vida, debido al ruido, la contaminación ambiental y ser virtualmente rodeados por grandes edificios.

Estas nuevas construcciones se han podido desarrollar ante la desaparición de muchas fábricas emblemáticas del barrio, como De Poli, Morixe, EMEGE, Panificación Argentina; actualmente ha dejado de existir La Linqueñita (lugar de la comunidad de Lincoln, parrilla y salón bailable) para emerger un edificio enfrente de la pileta del club Ferrocarril Oeste. Es de interés analizar como se han reemplazado los lugares de trabajo para la gente del barrio por impresionantes torres, así como es de preocupación el cierre de innumerables garajes ya que aumentó la cantidad de autos estacionados en las calles.

En Caballito, han desaparecido instituciones barriales, ejemplo: el club Social y Deportivo Buenos Aires, en Av. Gaona y Av. San Martín, cercano al Cid Campeador; ahora en dicho terreno se levanta un edificio, es por ello la preocupación al respecto.

En la mayor parte de la Ciudad, escasean lotes de gran tamaño, que tienen un alto valor comercial, los clubes deben ser protegidos de cualquier maniobra que impulse su venta o emprendimientos económicos e inmobiliarios.

II El club Ferrocarril Oeste

A comienzo del siglo XX, un proyecto del Ferrocarril del Oeste, que consistía en el ferrocarril bajo nivel, marcará de forma más notoria a posteriori el asentamiento de la elite ferroviaria dentro de la vida

1 Universidad John F. Kennedy. E-mail: hugomazi59@yahoo.com.ar

social y deportiva de la Ciudad de Buenos Aires. Esta obra comenzada el 10 de mayo de 1902 culmina tras dos años de intenso trabajo a fines del año 1904. La misma consistía en desarrollar una excavación desde la estación de Once hasta la calle Rojas, cerca de la estación de Caballito, con el fin de ensanchar dicho tramo y colocar puentes de acero por sobre las vías que se encontrarían a varios metros del suelo para no cortar el tráfico normal de las calles que cruzan las vías del ferrocarril. Este proyecto que se suponía se terminaría en mayo de 1904, se concluyó en diciembre de ese año. Este proyecto es de fundamental importancia para la comprensión de la fundación del Club Ferrocarril Oeste puesto que de él saldrán las personas encargadas de fundar dicho club.

La *elite* ferroviaria en junio de 1904 se reúne en las oficinas de cargas del Ferrocarril del Oeste de la estación Caballito conformando el número total de "empleados calificados" noventa y cinco. La iniciativa es llevada a cabo por J. C. Hardy el 28 de julio de 1904. Esta fecha de fundación concuerda con la casi finalización del proyecto bajo nivel entre Once y Caballito, y es en esta última estación donde se juntó el grupo dominante ferroviario que fundó el "Club Atlético del Ferrocarril Oeste". No es casual que el último tramo de la obra se haya realizado en el barrio de Caballito, y que en este mismo barrio la empresa cediera terrenos para el desarrollo del Club Ferrocarril Oeste.

Nuestro país, ha atravesado profundas crisis económicas y sociales, que socavaron las debilitadas estructuras institucionales deportivas, que no pudieron mantener a los deportes federados y de alto rendimiento.

El 15/2/1937 hemos vendido las tierras a la empresa Morixe para realizar obras en el club. Me pregunto: ¿en qué avanzamos? ¿Porqué el club no compró ningún terreno aledaño en su larga historia?

En cambio esos terrenos fueron adquiridos para construir edificios, de esta manera, lentamente perdemos espacios, siendo rodeados peligrosamente por empresas que necesitan expander sus negocios ¿cocheras, torres?... En el presente, el club Ferrocarril Oeste se halla debido a la quiebra, intervenido judicialmente por un Órgano Fiduciario.

III El estadio de fútbol

En el corazón de la capital se levanta el estadio con más historia del fútbol argentino: el de Ferrocarril Oeste. Es el único que se ha mantenido en el mismo lugar desde su instalación a comienzos del siglo XX. Conoció las naturales transformaciones que el paso del tiempo provoca. Su primera tribuna, tan reducida como pintoresca, era techada, se instalo en 1906 y la destruyó un incendio en 1930. En 1932 se inauguró la nueva tribuna oficial, luego prolongada hasta detrás del arco de la calle Avellaneda.

En 1938 la capacidad del estadio de Caballito se amplió considerablemente. Boca Juniors cedió un tramo de sus tribunas de estadio que habían comenzado a desmantelar. Ferro dio el pase de Arcadio López y Boca alquiló la cancha por el período en que se construyera la Bombonera. Ese mismo año se construyó el edificio del Molino Morixe que ha acompañado al estadio hasta desaparecer en la actualidad.

La condición de histórico, no lo tiene el estadio por un dictado caprichoso ni por hacer a la nota un título atrayente, sino porque en realidad lo es, como lo demuestra el hecho de que muchas instituciones lo utilizaron temporariamente mientras carecían de su propia cancha.

IV El fútbol - Revista Horizonte (julio 2005)

Ferro ascendió en 1905 a la 3ra. División de la Asociación Argentina de Fútbol. En el año 1912, asciende a la Primera División, tras ganarle a Racing la final de Intermedia en la cancha de Quilmes por 2 a 1. En 1931 comenzó la etapa del profesionalismo, y en 1946, 1957, 1962, 1968, 1977 y 2000 descendió a la División "B"; en 2001 descendió a la "B" Metropolitana; ascendió a Primera "A" en 1948, 1958, 1963, 1970 y 1978; en 2003 ascendió a la "B" Nacional, donde está actualmente.

En 1981 se consagró subcampeón de los torneos Metropolitano y Nacional. En 1982 fue campeón Nacional al empatar con Quilmes 0-0 de visitante, y ganando como local 2-0, fue invicto en este certamen. En 1984 fue nuevamente campeón Nacional al ganarle a Ríver Plate la final (el primer partido

en cancha de éste por 3-0, y la revancha como local por 1-0). Ese año también logró el subcampeonato Metropolitano. Todos estos títulos los obtuvo bajo la dirección técnica de Carlos Timoteo Griguol.

v Las obras realizadas por los socios vitalicios

El grupo de los socios vitalicios se caracteriza por su tesón, lealtad y sobre todo por tener ideas claras para un fin determinado y como realizarlo, fusionando en el grupo los distintos pensamientos individuales.

Rafael Giménez (2011) se refiere a las obras de los vitalicios y socios colaboradores sobre las obras en el polideportivo, el quincho, los playones polideportivos y la futura cancha de *hockey*.

A pocos metros del centro geográfico de la Ciudad de Buenos Aires, un grupo de hombres mayores decidieron cambiar la historia del club que aman y barrio de Caballito e iniciaron una obra que sigue en marcha. El momento no podía ser peor: el club estaba en quiebra y la situación económica, como siempre, no ayudaba demasiado. Era un grupo de hombres mayores porque eran vitalicios y el menor andaba por los 60 años. En lugar de disfrutar del merecido descanso de una vida de trabajo, decidieron "agachar el lomo", tomar la carretilla, la pala y el pico y, cada uno a su manera, aportar lo que sabían, organización, en construcción o simplemente su habilidad para hacer los asados en los que se recaudaban los fondos necesarios para la obra.

Todo comenzó hace 10 años, con la pregunta de uno de los vitalicios.

-¿Y si hacemos un quincho para reunirnos, tomar un café y cambiar ideas sobre lo que queremos?

Lo que se relata en este trabajo, es el comienzo de algo que no es muy común en esta época. Ese grupo de vitalicios demostró cómo se puede transformar un espacio abandonado, casi un basural, lindero al club, en un desahogo verde en pleno centro de la ciudad, un pulmón deportivo para una de las zonas más afectadas por el boom de la construcción de los últimos años.

Según los testimonios que se recogen en este trabajo, uno aportó la cabreada para el techo del futuro quincho, otro los mosaicos para el piso, alguien donó dinero para pagar a algunos obreros. Pero allí no terminó la iniciativa, cuando ya se podía disfrutar del nuevo quincho, se decidió abrir una pequeña puerta en el sector de los asados, encontrándose con un panorama desolador: pastos crecidos, basura de todo tipo, materiales de construcción y ferroviarios abandonados y grandes desniveles en un terreno saturado de escombros.

En ese momento nació la idea de desmalezar, nivelar la tierra y transformar ese espacio abandonado e inseguro, en plena ciudad, en un nuevo pulmón tanto para el barrio como para el Club Ferrocarril Oeste. Fue un trabajo de años, pero hoy se puede ver el resultado del esfuerzo de ese grupo de vitalicios que se le animó a la adversidad.

Hoy el trabajo está a la vista: canchas de beach vóley, *hockey*, fútbol, béisbol, pista de atletismo de casi 400 metros, juegos infantiles, en un espacio verde con árboles y plantas de todo tipo que los socios fueron donando y donde hoy los chicos pueden asombrarse por la cantidad de mariposas que vuelan entre las flores y pájaros que anidan en los árboles.

Todo eso contribuyó a dar al lugar una belleza natural donde caminar, tomar sol o practicar la disciplina que cada uno de los socios prefiera. Los vecinos del barrio pueden sentirse conformes porque con un espacio deportivo, soleado y verde, se puso un límite al desordenado y ambicioso avance de las torres sobre el centro geográfico de la ciudad, caracterizado por ser uno de los sectores más densamente poblados y que más requería de espacios libres.

La valiosa colaboración de los funcionarios del ONABE y del Subterráneo fue clave para esta realización. Los terrenos donde se halla el Polideportivo "Héctor Ricardo García", pertenecían al ONABE (Organismo Nacional de Bienes del Estado) cuyo fin es su cuidado y protección, hoy ADIF (Administradora de Infraestructura Ferroviaria).

Las obras del polideportivo contribuyeron a mejorar considerablemente el predio, no sólo para la práctica deportiva sino por su importante arbolado y plantas nativas que mejoran la calidad de vida de los vecinos. Esta propuesta del predio se materializó como un "nuevo" club, "anexo" a la institución, sin ayuda económica o material del mismo; todo lo logrado se debe a aportes, esfuerzo y colaboración de socios, comerciantes y vecinos del barrio (como aclaración a este tema las autoridades siempre mencionaron que el predio no pertenece a la institución y que por este motivo no pueden enviar fondos allí, solamente un empleado está destinado y es solventado por el club).

VI El corredor verde del oeste

Este corredor atravesará los barrios de Once, Almagro, Caballito, Flores, Vélez Sársfield, Villa Luro y Liniers, fue incorporado al proyecto de Plan Urbano Ambiental e impulsado por el Gobierno de la Ciudad durante la gestión 1996/2000. Plantea sumar 70 hectáreas de espacios verdes públicos en una zona de la Ciudad con alta densidad de población y, superar, mediante el soterramiento del Ferrocarril Sarmiento, los problemas de tránsito entre el norte y el sur de la ciudad, como así también aumentar las frecuencias del ferrocarril. Enrique Olivera, ex jefe de Gobierno explicó que con la incorporación del CVO al Código de Planeamiento Urbano como UP, se garantizará el destino de los actuales terrenos ferroviarios ya que existen trascendidos periodísticos que dan cuenta de gestiones por parte del Gobierno Nacional a través del ONABE (Organismo encargado de administrar los terrenos ferroviarios) para comercializar esas tierras con destino a emprendimientos inmobiliarios. El soterramiento del tren y la parquización superficial beneficiaría a 140.000 vecinos y mejoraría la conectividad norte-sur de la ciudad, sin pasos a nivel. La estimación inicial era que se lograría la parquización de unas 75 hectáreas a lo largo de los 11 kilómetros que van de Plaza Miserere a Liniers. Toda la obra demandaría entre 7 y 8 años de trabajos (Proyecto de Procrear diario).

VII Las tierras

El predio ha sido forestado desde su inicio por Francisco Díaz y Juan Carlos Desiderio con innumerables cantidad de árboles y especies autóctonas, mejorando este hábitat con arbustos y plantas que embellecen a estos espacios deportivos. Constituimos un grupo de trabajo que continuamos con la obra por ellos emprendida, somos defensores de la ecología y colaboradores que adherimos al Protocolo de Kioto de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el cambio climático (Naciones Unidas, 1998) luchamos por la protección y ampliación de los espacios verdes en la ciudad y por todo aquello que atente contra el hombre, como la polución y contaminación ambiental que afectan su salud. Entender las causas del calentamiento global es muy simple. Una palabra: carbón. El carbón es la fuente más barata y sucia de energía y está siendo utilizado en los países de más rápido crecimiento del mundo.

La Forestación - Revista Jardín. Edición Especial árboles (mayo 2007)

Los árboles forman una parte fundamental del paisaje, desde los bosques y selvas naturales hasta el arbolado urbano que es parte de nuestras ciudades. Entre sus infinitas virtudes se encuentran la conservación del medioambiente y la biodiversidad, su codiciada sombra, su majestuosa presencia como parte fundamental de la estructura y el diseño de los jardines. El árbol trasciende en el tiempo, es el vegetal más longevo del mundo y eso lo convierte en un tesoro viviente, un testigo de diferentes generaciones y sus historias.

VIII Conclusiones

La situación es más que clara, ya no es un problema de hombres o de instituciones que nos quieren entregar, que vienen por las tierras, son las "viejas" ideas de algunos de nuestros ex dirigentes, de hombres de la "justicia", de las constructoras, que siempre nos hacen el mismo "verso": "que vendan esto" , "hagan lo otro", "que van a progresar".

El grupo de los vitalicios del quincho y otros socios que colaboran desinteresadamente en el club nos demuestran que con honestidad y una buena administración de los recursos se puede salir adelante.

Confrontando a la entrega del patrimonio del club y su posterior vaciamiento, a las traiciones, al megaproyecto inmobiliario de la construcción de un shopping en el estadio impulsado por un ex dirigente y un juez de la Nación; estas obras reflejan una nueva forma de actuar, una devolución a los socios y a los vecinos de Caballito.

La obra realizada por los "viejos" es algo increíble en los tiempos actuales, donde predominan otros valores, es una esperanza, un ejemplo para las nuevas generaciones, quienes hoy la utilizan y que en el futuro serán quienes la preservarán.

Nuestros gobernantes tienen el deber de promulgar una ley de protección de todos los clubes, y preservar sus bienes del mercado inmobiliario, ya que su avance hace peligrar su supervivencia.

Anexo

Es digno de investigación lo sucedido con nuestro querido club. En 1975, se realizaron gestiones con los legisladores Carlos Gallo, Carlos Aragonés y Alfonso Márquez, quienes elaboraron un Proyecto de Ley cuyo objeto era que el Estado Nacional donase al club 44.154 metros cuadrados de tierra lindante con la cancha auxiliar, sobre la calle Avellaneda. Luego de la sanción por unanimidad de ambas Cámaras -Diputados y Senadores- se elevó al Poder Ejecutivo con el Nº 21.060 y horas antes de quedar aprobado, se recibió el veto del mismo.

El cambio de gobierno, en marzo de 1976 impidió que el mencionado proyecto siga adelante. Recién en 1980 se revitalizaron las negociaciones y el club accedió a la compra de 14.342 m2 de las tierras antes nombradas (si hubiesen sido donadas, la posibilidad de enajenación no hubiese existido y actualmente serían tierras protegidas).

Así fue como FCO compró a Ferrocarriles Argentinos esas tierras, con el objetivo de realizar actividades deportivas. Para ello los socios aportaron un extra denominado "Cuota Tierra".

Ante la crisis del club, en el año 1998 los dirigentes en una Asamblea consiguieron imponer la mayoría para la posterior venta del predio, con el pretexto del pago de las deudas para evitar la quiebra y comenzar la construcción del estadio de cemento. La operación se concretó en 6.500.000 de pesos con la firma Alto Palermo (IRSA). Como resultado final no se construyó el estadio, la deuda aumentó considerablemente, más tarde el club quebró, siendo intervenido por un Órgano Fiduciario hasta la actualidad. Increíblemente nadie resguardó esas tierras, lo que fue algo público, de la Nación, terminó en otras manos, con otros objetivos.

Para concluir quiero destacar una nota publicada en el *Diario Buenos Aires Económico/Diario de Negocios* del día miércoles 11 de julio de 2001, en su espacio de *BAE Sport business*, donde expresa lo siguiente: "Ferrocarril Oeste podría ir camino a un gerenciamiento sobre las bases de algunas ideas que apuntan al rubro inmobiliario. Podría venderse el terreno que actualmente ocupa la sede social si se lo adosa a la operación inmobiliaria que hará la empresa Morixe, quien hoy linda con el club hasta las vías del ferrocarril Sarmiento. Allí podrá levantarse un complejo de edificios torre para que sea habitado por unas mil familias, las que serían captadas por el club como nuevos socios. A la vez con el dinero obtenido de la venta de su sede, Ferro levantaría un edificio moderno y con mejores instalaciones deportivas en lo que hoy es su cancha auxiliar sobre la avenida Avellaneda, en una operación cercana a los $10 millones de pesos, sumada la venta de los terrenos de Pontevedra, donde está una de las subsedes del club de Caballito…".

La gambeta como símbolo de identidad rioplatense

Julián Ponisio[1]

I Estética y fútbol

La doctora en antropología por la universidad de Minneapolis, Payne Hatcher comentaba décadas atrás sobre el arte:

> El primer componente del arte, entonces, es el puramente estético. Cuando pensamos en el Arte como la producción de un ser humano, no es difícil diferenciar la sensibilidad estética del artista de su destreza, o de los distintos significados que probablemente él busca transmitir (Payne Hatcher, 1985:9).

En el fútbol se pueden visualizar distintos significados en los diferentes estilos de juego. Hay tantas maneras de interpretar el juego como de comunicarse, pero es justamente en esa diversidad donde surgen las identidades colectivas manifestando la estructura interna de expresividad de un equipo, de una región o la selección nacional de un país.

Una de las problemáticas para analizar la conformación de la identidad en la actualidad, surge de la falsa premisa posmoderna de relativizar absolutamente cualquier concepto para creer que ninguna verdad es posible.

Para analizar el desenvolvimiento de una cultura a lo largo del tiempo hay que romper los filamentos del enfoque dual entre posturas esencialistas (tradicionales) o universalistas (globales). En un mundo cada vez más transcultural hay transformaciones coyunturales que modifican con mayor velocidad las identidades poco sólidas o liquidas, pero al mismo tiempo que cambian algunas particularidades también se dinamizan otras, y es allí donde los elementos tradicionales operan como eje transversal de medición de estos cambios y al mismo tiempo reconfiguran las cualidades intrínsecas.

En el *Diccionario del Pensamiento Alternativo*[2] compilado por los filósofos argentinos Arturo Roig y Hugo Biagini, escribí junto al sociólogo Roberto Di Giano y al periodista Marcelo Massarino un capítulo dedicado a la definición de gambeta. En el mismo explicamos que la gambeta en el fútbol es el símbolo de la creación por excelencia. Se presenta como un verdadero enigma para cualquier adversario que la padezca, y es capaz de desestructurar a todo el equipo contrario por más organizado tácticamente que se encuentre si la jugada alcanza un nivel estético superlativo. Consiste en una acción individual conformada por variados tipos de amagues que el futbolista con ricas capacidades técnicas suele ejecutar para eludir al rival y mantener el dominio de la pelota. En el supuesto caso de que el jugador abuse de la gambeta y no realice el pase oportuno a un compañero, puede resultar perjudicial para su propio equipo.

II La construcción de la memoria en la retórica futbolística

Como bien señala Molina y Vedia en la tradición futbolística argentina tuvo mucha importancia el espacio geocultural del potrero. El "potrero" nos lleva a las antípodas de los espacios amurallados, jerárquicos, policialmente controlados por leyes, normas y rutinas ciegas. En el Buenos Aires de los pasados años cuarenta existió ese espacio creado por bandas, tribus de pibes en libertad en aquellos barrios de tango, orillas tan de campo como de ciudad (Molina y Vedia, 2006:11).

La memoria colectiva va cambiando sus significaciones según cada época histórica atravesada siempre por los valores de la ideología dominante. En el imaginario futbolístico argentino son puestos en el podio cultural valores como: "correr, sacrificarse y luchar"; y si bien se produjeron sin severos cuestionamientos estos cambios en la cultura futbolística (y en la cultura en general) la figura del "*crack*"

1 UBA. E-mail: yula32@gmail.com

2 Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008.

como capital simbólico de un estilo de juego puede colaborar a crear una crisis de las certezas presentes y allí es donde la memoria cumple un papel fundamental en la retórica identitaria.

Basta citar el ejemplo del jugador argentino Carlos Tevéz, que años atrás se había radicado en Inglaterra. En su paso por la selección nacional, dirigida por Alfio Basile en las primeras fechas de las eliminatorias Sudamericanas para el Mundial de Sudáfrica 2010, manifestaba su deseo de volver a sus raíces futbolísticas:

> Basile me preguntó dónde quiero jugar, porque pretende que vuelva a ser aquel que gambeteaba, hacía goles y no se desgastaba. Pero me acostumbré a sacrificarme más. Hoy es difícil que haga un lindo tanto, pero tengo fe que volveré a ser el de antes.[3]

Opinar sobre el fútbol despierta pasiones, discusiones y placer, todas estas manifestaciones se entrelazan con la valoración estética del juego, en la coreografía del público, en la falla de una decisión arbitral, el azar u otras cuestiones que hacen al espectáculo futbolístico.

La identidad futbolística recorre un proceso de construcción y deconstrucción a lo largo de su historia. Y justamente, el papel fundamental de la memoria es crear pertenencia. Hay distintas posturas antropológicas que hablan de la memoria. Algunas se refieren a la memoria como la puesta en práctica de una cosmovisión en una determinada época histórica. Otras, como la del antropólogo Candau (2011), sitúan el papel fundamental de la metamemoria, es decir, la representación que se hace de la memoria misma, una especie de arqueología de la misma.

El *crack*, la picardía, el potrero, la gambeta pensada o improvisada, aporta a la dinámica de la estética quebrando permanentemente la noción de *habitus* definida de manera precisa por Pierre Bourdieu (1972).[4]

Diferentes ejemplos de jugadores argentinos que jugaron en el ámbito local por ejemplo en la década de 1980 y/o 1990, dan sustento a la conformación del estilo del crack: Palma (Rosario Central), Bochini (Independiente), Márcico (Boca), Garrafa Sanchez (Banfield) Rubén Paz (Racing) entre tantos otros.

Al desintegrarse o al ausentarse el estilo futbolístico que se apoyaba e el eje integrador de los clásicos "números 10", se produce en el ámbito de la cultura futbolística argentina una pérdida del patrimonio intangible, es decir, uno de los aportes estilísticos más importantes de la identidad del juego es desvalorizado, dejado de lado por un masificación y homogenización producto de los centro que tienden a mercantilizar la cultura produciendo un desmembramiento de toda concepción artística.

III Juan Román Riquelme como arquetipo de identidad "criolla"

Como bien señala Eduardo Archetti:

> […] lo criollo se define a partir de la predominancia de apellidos españoles e italianos. Lo "criollo" pasa a ser una fundación de los hijos de inmigrantes latinos. Los hijos de inmigrantes ingleses nunca fueron concebidos como criollos, no se transformaron en criollos jugando al fútbol. ¿Cómo explicar estas diferencias? El razonamiento puramente genealógico da lugar a un razonamiento fundado sobre estilos de jugar. Los estilos, a su vez, van a estar basados en las diferencias étnicas conceptualizadas como diferencias de carácter y en la forma en que se estructuran los sentimientos y las prácticas corporales. Luego de que los hijos de inmigrantes latinos hayan hechos suyo el fútbol, a partir de mediados de la primera década del siglo XX […] (Archetti,1999)

En la actualidad, la presencia de un jugador creativo como Juan Román Riquelme que mide los ritmos con la pausa necesaria para que este deporte cargado de emociones dispares conserve sus movimientos lúdicos, contribuye a la estética fundamentada en el recorrido histórico que arroja nuestro fútbol desde que se fue resignificando y alejando de la manera de jugar de los creadores de este juego -léase los ingleses- para desarrollar un estilo propio.

---

3 En línea: www.muyfutbol.com/5198/los-dos-estilos-de-tevez

4 Bourdieu en "La Reproducción, 1972" se refiere al *habitus* como la subjetividad socializada, es la generación de prácticas que están limitadas por las condiciones sociales que las soporta, es la forma en que las estructuras sociales se graban en nuestro cuerpo y nuestra mente, y forman las estructuras de nuestra subjetividad.

Por ello que un futbolista que es en palabras del sociólogo Di Giano: "firme defensor de una identidad amasada con paciencia en el seno de la cultura popular" (Di Giano,2006:53) sea uno de los portadores de esta matriz cultural basada en el estilo criollo, creando disonancia con estos tiempos globalizadores que apuntan a la modernización compulsiva de las sociedades y con ello a sus principales actividades culturales.

Sin embargo, uno de los principales argumentos por los cuáles muchos analistas atribuyen significados descalificadores a este estilo se resume en la siguiente frase: "Riquelme es lento, toca la pelota para atrás".

A partir de esta antinomia podemos buscar elementos empíricos que nos demuestran la falsedad de estos atributos otorgados a nuestra identidad futbolística.

La velocidad también se crea en la pausa; lo expresaban los innumerables y extraordinarios conductores de equipos (el clásico número 10) que tuvimos a lo largo de la historia futbolística argentina, porque fueron ellos los responsables de crear un estilo propio: el "*crack*", valorado por su picardía y por su impensada resolución de una jugada.

Dante Panzeri (1967) decía años atrás que:

> cuantitativamente y cualitativamente el fútbol evolucionó mucho más hacia sus mayores cumbres de seducción como espectáculo de ingenio y destreza en la creación dictada por la espontaneidad que no a lo largo de todos sus más pedagógicos y racionalizados procesos de enseñanza organizada en niveles educacionalmente más formales .

De allí que Juan Román Riquelme no sea lento, porque como dice Adolfo Colombres (1997:68) cuando reflexiona sobre el arte popular: "posee por lo común, claro que no siempre, un ritmo de cambio menos acelerado, quizá porque apunta más a lo permanente que a lo efímero".

Velocidad y lentitud son cualidades necesarias dentro del fútbol pero necesitan vincularse dialécticamente para expresar creatividad sin perder el fuerte lazo de la identidad construida, es decir, para mostrar una verdad estética.

En el fútbol actual se construyen subjetividades donde el éxito es efímero y hay que alcanzarlo rápidamente o donde la derrota, en vez de convertirse en experiencia a futuro, se transforma en fracaso y crea las condiciones para una neurosis colectiva.

El público tiene necesidad de festejar, de sentirse participe y ante la ausencia de logros deportivos el engranaje simbólico es puesto en funcionamiento por lo aparatos culturales para la fabricación de mitos; aunque disipándolos rápidamente porque no llegan a consolidarse, se nutren de elementos reales y ficticios pero muchas veces sin lograr el componente medular del mito: la heroicidad bajo el hecho consumado.

La exaltación al culto de la velocidad en todos los ámbitos sociales no escapa al espectáculo del fútbol con jugadores cada vez más veloces pero imprecisos, que no aportan balance, creatividad, o la pausa necesaria para pensar mejor una jugada. La dinámica de lo impensado se desvanece ante la lógica estructurada del juego, por más que el juego mismo mantenga esa cuota de azar que siempre puede influir en el resultado.

Gerardo Martino, actual entrenador de uno de los equipos más importantes a nivel mundial, donde desde hace más de una década se viene desarrollando un modelo pedagógico que expresa un sentido de pertenencia al buen trato de pelota, decía un tiempo atrás sobre la estética de juego en nuestro país:

Se desprecia la estética. El resultado disimula todo. Incluso los comentarios de un partido. Algunos deberían decir: "En un partido muy malo, ganó 2 a 1" y, sin embargo, ves algunos títulos que te hacen pensar que fue un partidazo, y fue un bodrio de novela [...]. Noto que se juega tan mal, pero tengo la sensación de que es lo que menos preocupa. Después, todos reclamamos que la selección juegue bien ¿Por qué no reclamamos lo mismo aquí?[5]

5 En línea: http://canchallena.lanacion.com.ar/1480216-martino-el-futbol-argentino-es-apocaliptico

Si se afirma que hay un estilo territorial que abarca y al mismo tiempo acuña y excede la noción de nacionalidad, este es demonizado por muchos de los discursos progresistas que embanderados en las teorías posmodernas nos explican que todo es invención o mito.

De esta manera, anulan la posibilidad reflexiva sobre la riqueza del mito, sobre la invención como sistema de pensamiento cognitivo que opera sobre la realidad o sobre la variedad de las estructuras sociales.

A modo de conclusión

La figura del "*crack*" como portador de una identidad criolla fue y será desacreditada por las corrientes liberales y progresistas que, tratando de guiar la sensibilidad colectiva, apuntan a desprestigiar la "raíz Sudamericana" de ese jugador habilidoso, entusiasta, pausado y con gambeta proveniente de los sectores populares. El crack resignifica mental y corporalmente la manera de jugar al fútbol para imprimirle un estilo propio, es decir, una identidad definida. En su estrategia evolucionista los medios de comunicación afines a las modas del mercado, estigmatizan a este tipo de jugador como desordenado, caprichoso, individualista y camorrero, operando en una línea continua de pensamiento sobre el mito fundante de la historia liberal argentina: "Civilización o Barbarie".

El recorrido del estilo criollo de juego se construye dentro de un marco cultural que, entrelazado con los valores de época y los cambios propios de la dinámica histórica, produce diferentes maneras de interpretar la realidad. Estas interpretaciones se expresan en la construcción de un estilo proveniente del seno de la cultura popular, allí donde la realidad y el pensamiento mítico obran con naturalidad otorgando al universo simbólico del fútbol la posibilidad de enajenarse o construir una conciencia crítica hacia la realidad de todos los días.

Bibliografía

Colombres, A. "El huevo de la serpiente", *Revista La Marea*, 1996.

-----. *Sobre la cultura y el arte popular*, Ediciones del Sol, 1997.

Di Giano, R, *Fútbol, poder y discriminación social*, Leviatán, Buenos Aires, 2010.

Molina y Vedia, J. *Potrero*, Leviatán, Buenos Aires, 2006.

Panzeri, D. *Fútbol: dinámica de lo impensado*, Paidos, Buenos Aires, 1967.

Payne Hatcher, E. *Art as Culture: An introduction to the Anthropology of Art*. University Press of America, 1985.

Radin, P. *El hombre primitivo como filósofo*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.

Ricoeur, P. "La vida: un relato en busca de un narrador", en *Educación y Política: de la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires, 1984.

Imágenes de la política. Un análisis de pintadas y murales de fútbol realizadas por los hinchas en las calles de las ciudades argentinas

Santiago Uliana[1] y Sebastián E. Sustas[2]

I Consideraciones teóricas

En su uso social el fútbol constituye un vehículo fértil para la producción de significados (Bromberger, 2001), los cuales se encuentran plasmados en imágenes futboleras estampadas en murales, grafitis, esténcil y pintadas en las ciudades argentinas. Grandes murales o simples escrituras con aerosol se entablan diálogos al interior del fútbol y desde el futbol hacia el resto de la sociedad. En la ponencia que aquí presentamos trabajaremos en la interpretación de este material pictórico.

Pese a la pluralidad de significados que el fútbol produce y reproduce en las pintadas futboleras, en esta ocasión nos concentramos en el análisis de la relación entre territorios, fútbol y violencias. Para ello entraremos en diálogo con las categorías y reflexiones producidas en el campo de los estudios sociales del deporte. Por otra parte, el abordaje y construcción del objeto se realizará a partir de una doble perspectiva: por un lado explorando e interpretando los significados allí contenidos, y por otro, analizando los elementos estéticos que enmarcan y producen los significados. Se buscará demostrar que el fútbol constituye un fenómeno del orden del lenguaje.

Otro de los soportes teóricos que estructuran nuestro trabajo es la idea acuñada por Bourdieu (1993) sobre la existencia de un campo deportivo. Este concepto permite entender un fenómeno (el deportivo) funcionando en dos direcciones. Por un lado, respecto de la autonomía, donde el deporte expresa independencia y tiende a desarrollarse en función de una lógica particular, pero también en sentido contrario, el deporte está enmarcado y determinado por tendencias sociales que lo determinan.

Puesto que el deporte en general y el fútbol en particular no estarían exentos de muchas de las tendencias (sociales, políticas, económicas y culturales) que estructuran y condicionan las sociedades contemporáneas, el análisis aquí propuesto busca interpretar esos textos en el sentido durkheniano Durkheim (1995) más clásico, como indicadores de las significaciones de las esas tramas sociales que nos recorren.

Al trabajar con imágenes fotográficas para recuperar las pintadas, consideramos necesario tematizar aquí brevemente las ideas propuestas por Vilches (1982), quien considera que la imagen fotográfica es un registro de comprensión y producción de nuevos sentidos, de ahí su utilidad cómo herramienta de análisis para las ciencias sociales. Esta perspectiva nos permitirá entonces interpretar lo dicho explícitamente por las imágenes, pero también analizar vínculos y relaciones sociales entre actores, contextos territoriales y/o históricos que muchas veces resultarían "invisibles" en una primera lectura. Tener en cuenta estos elementos será una clave del trabajo de comprensión e interpretación. Por ello, se cree que las pintadas de fútbol significan y expresan mucho más que la pasión o la pertenencia a un club, su análisis significa para las ciencias sociales una manera de construir y reproducir lógicas de relacionamiento social en contextos territoriales acotados.

II El fútbol en sus territorios

Paradojalmente, en un tiempo marcado por procesos y situaciones globales, Beck (1998) entiende que lo local posee un peso específico en la estructuración de las dinámicas sociales que orientan y ordenan la vida en sociedad. El análisis de las imágenes que se presentan a continuación, se sitúa en la línea por comprender con mayor nitidez el lugar que ocupa la violencia en el fútbol precisamente en contextos locales, para observar como a su vez se vinculan con la configuración de identidades y tramas sociales estructurales.

1 E-mail: santiagouliana@gmail.com

2 E-mail: s.sustas@gmail.com

El barrio es en las ciudades argentinas la unidad geográfico-cultural territorial más acotada, es allí donde se desarrolla la vida cotidiana de las personas. Lo barrial implica procesos de identificación que se traducen en identidades. A su vez, estas identidades barriales se construyen a partir de la articulación con otro conjunto de significantes, el fútbol es uno de ellos. Por tanto, entendemos que en nuestro país las identidades locales (barriales) se encuentran fuertemente entrelazadas con el fútbol. El club de barrio o aun una zona de la ciudad o una ciudad suelen articularse en la construcción de una misma unidad identitaria. En muchas ocasiones, en la perspectiva de los hinchas vecinos, el territorio propio se encuentra representado por el club. Esa representación se reproduce en las marcas que tienen una presencia contante en pintadas, y que hacen mención a la identificación de los emblemas del club con los territorios. En ese entramado local del orden de la identificación, la representación de distintas formas de violencia retratadas en las pintadas, expresa un conjunto de relaciones entre actores y memorias colectivas.

Retomando la cuestión de los territorios locales (barrios) en la conformación de núcleos identitarios, Svampa (2000) observa cómo a partir de los años 90 se desata una fuerte crisis de las identidades colectivas con pretensiones totalizantes (nacionales, políticas o del mundo del trabajo). Estos hechos darían paso a la emergencia de un panorama de identificaciones colectivas marcadamente segmentadas y parcializadas. Precisamente, en torno a este proceso situamos a las identidades futbolísticas y territoriales que las pintadas recogen.

III Fronterizos

En los barrios las paredes se constituyen en campos de disputa respecto de la apropiación y pertenencia en los marcajes que los hinchas hacen con las pintadas. En las pintadas aparecen sentidos que resultan asimilables a situaciones de violencia en distintos grados. Al respecto, los estudios antropológicos han (Garriga Zucal 2007 y Gil 2007, entre otros) demostrado cómo la violencia entre hinchadas es un forma de vinculación social entre los actores. Las pintadas reflejan esa construcción en la cual la violencia poseería un uso instrumental a partir de la negación del otro como un sujeto válido. Veamos algunos ejemplos.

Pasiones superpuestas

En algunos barrios de la ciudad de Buenos Aires la identificación con un club es directa, por ejemplo Parque Patricios con Huracán, Paternal con Argentinos Juniors o La Boca con Boca Juniors, pero existen otros barrios en donde no hay una identificación definida o "natural", ese es el caso de la pintada reflejada en la imagen *Pasiones superpuestas* en la zona de Parque Centenario. Ese espacio aparece disputado y reivindicado por tres equipos: Vélez Sarsfield, Ferrocarril Oeste y San Lorenzo. El epicentro de las pintadas resulta de la cercanía al estadio, en la medida en que nos alejamos las pintadas aparecen garabateadas y pintadas encima por otros equipos. Este demostraría la dificultad de parte de los hinchas para aceptar al otro, y la centralidad del espacio geográfico en torno a la definición de la identidad en el fútbol. El espacio como campo de disputa en la definición de la identidad.

Esta misma disputa por el espacio se presenta en las alteridades partidarias, internas a cada club.

IV **Memoria y política**

El mural de la plaza Udine en pleno barrio de Floresta en Buenos Aires, recupera desde el fútbol memoria por la reivindicación por el asesinato de tres jóvenes a manos de un ex miembro de la Policía Federal, en un episodio que se enmarca dentro de lo que los medios de comunicación denominan "gatillo fácil". El mural sitúa temporalmente el hecho con la figura de una mujer golpeando una cacerola y un motoquero en el obelisco, estas imágenes remiten a la temporalidad histórica que rodea el momento del crimen. Los jóvenes fueron asesinados mientras miraban por televisión imágenes del día 28 de diciembre del 2001, cuando se desataba la crisis que provocaría la renuncia del entonces presidente De la Rúa. Pero los sentidos sociales nunca son unívocos, de fondo un cartel que cruza un arma y simboliza la condena a la violencia, contrasta con ataúdes de los equipos rivales de All Boys, en esa toma solo se observa el cajón de Vélez y Nueva Chicago. El territorio sigue siendo un bastión a proteger por lo hinchas y la violencia un modo legitimo de sociabilidad entre hinchadas.

Mural de la plaza Udine

V **Desplazamientos: fútbol y política**

La utilización compartida de íconos e imágenes es uno de los aspectos más notorios de los cruzamientos entre las manifestaciones de los hinchas en relación a sus clubes y las pertenencias político partidarias. En estas presentaciones en conjunto, descansan sentidos sedimentados que hablan de aspectos culturales e históricos, que remiten a referencias populares.

Las referencias partidarias también se encuentran presentes a partir de referencias de grupos y organizaciones sociales.

Las referencias territoriales no están exentas de impugnaciones que ligan sentidos, que como en el caso del barrio de la Boca, el club Boca Jrs, y los sustentos ideológicos de Mauricio Macri, hacen romper las instancias de metonimia entre los distintos elementos.

VI Acontecimientos políticos, memorias futbolísticas pintadas

En ocasiones determinadas medidas de carácter público transcienden el ámbito cercano de su incumbencia, y emergen como manifestaciones de los hinchas.

Bibliografía

Alabarces, P. (2004) *Crónicas del aguante. Fútbol, violencia y política*. Buenos Aires, Capital intelectual.

Bourdieu, P.: "Deporte y Clase Social". En: *Materiales de Sociología del Deporte*. Las Ediciones de la Piqueta: Madrid, España. 1993.

Bromberger, C. (2001) *Significaciones de la pasión popular por los clubes de fútbol* (Buenos Aires: Libros del Rojas).

Durkheim, E. (1995) *Las reglas del método sociológico*. Madrid, Alianza Editorial.

Galvagni, M. y Palma, J.: "La hinchada de uniforme". En: Alabarces, Pablo. (comp.) *Hinchadas*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.

Garriga Zucal, J.: "Soy macho porque me la aguanto: Etnografías de las prácticas violentas y la conformación de las identidades de género masculinas". En: Alabarces, Pablo. (comp.) *Hinchadas*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.

-----. (2007) *Haciendo amigos a las piñas. Violencia y redes sociales de una hinchada de fútbol*. Buenos Aires, Prometeo.

Gil, G. (2007) *Hinchadas en tránsito. Violencia, memoria e identidad en una hinchada de un club del interior*. Mar del Plata, EUMDP.

Murzi, D. Uliana, S. y Sustas, S.: "El fútbol está de luto. Análisis de los factores de muertes y violencia en el fútbol argentino". En: *Fútbol y sociedad. Prácticas locales e imaginarios globales*. Godio, Matías y Uliana, Santiago (compiladores). EDUNTREF, Saez Peña, 2011.

Svampa, M. (2000), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires Editorial Biblos.

Vilches, L. (1984) *La lectura de la imagen. Prensa, cine y televisión*. Paidós, Buenos Aires.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANUS

UNLa

ISBN 978-987-1987-64-1