

CAMINOS PARA PENSAR LA DEMOCRACIA

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

H. DANIEL DEI
editor

CAMINOS PARA PENSAR LA DEMOCRACIA

DESDE LA FILOSOFÍA,
LAS HUMANIDADES
Y LAS ARTES

Editorial Biblos

Dei, H. Daniel

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

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

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

ISBN 978-987-691-395-9

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

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*

Armado: *Ana Souza*

© Los autores, 2015

© Ediciones de la UNLa, 2015

Universidad Nacional de Lanús

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

publicaciones@unla.ed.ar

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

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

Esta primera edición

se terminó de imprimir en Imprenta Dorrego,

avenida Dorrego 1102, Buenos Aires,

República Argentina,

en junio de 2015.

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

Índice

Introducción <i>H. Daniel Dei</i>	13
--------------------------------------------	----

PRIMERA PARTE

¿Por qué todavía la filosofía y las humanidades?

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

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

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

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

SEGUNDA PARTE

Política y ética

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

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

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

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

TERCERA PARTE

El otro, la libertad y la ciudadanía

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

Pensar la democracia desde los demás
Mauricio Langon 125

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

¿Quién es el otro?
Celina Lértora Mendoza 165

CUARTA PARTE

Compromiso de la cultura en la democracia

Artista y sociedad
Leo Vinci 181

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

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

Hierofanía latinoamericana
José Luis Castiñeira de Dios 209

Palabras de cierre
Daniel Dei 215

ANEXO CD ROM

Comunicaciones de los participantes

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

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

La democracia como régimen de la persona
Teresa Driollet de Vedoya

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

Ética y política en Hannah Arendt
Elisa Goyenechea de Benvenuto

El velo de la ciudadanía
Fernando Martín Javaloyes

¿Nos obliga la vulnerabilidad humana?
Patricia Alejandra La Porta

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

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

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

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

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

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

Notas sobre el debate Dworkin-Fish
Jorge Roggero

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

Democracia y pluralidad de las formas de vida
Gonzalo Scivoletto

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

El concepto de democracia: algunas pistas aristotélicas
Luis Enrique Varela

Una moral de la perfección
Celia Veloso

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

El arte como experimentación
Karina Zaltsman

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Acerca de esta edición

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

Agradecimientos

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

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

H. Daniel Dei
Coordinador general del encuentro

PRIMERA PARTE

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

Filosofía como examen (de la democracia)

Luis Andrés Marcos

Universidad Pontificia de Salamanca

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12. *Ibíd.*, p. 264.

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

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

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

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

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

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

13. Platón, ob. cit., p. 173 (33a-b).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19. H. Arendt, p. 277.

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

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

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

Héctor Muzzopappa
Universidad Nacional de Lanús

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ramón Eduardo Ruiz Pesce
Universidad Nacional de Tucumán

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Democracia americana y herencia cultural

Armando Poratti

Universidad Nacional de Rosario

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Comentarios

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SEGUNDA PARTE

Política y ética

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

Ricardo Maliandi

Universidad Nacional de Lanús

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. *Ibidem*, p. 74.

4. *Ibidem*, p. 75.

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

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

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

5. *Ibíd.*, p. 81.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

José Luis González Quirós
Universidad Rey Juan Carlos, Madrid

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

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

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

2. *Eneida*, I, 33.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Julio De Zan

Universidad Nacional de San Martín/Conicet

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

Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8. *Ibidem*, p. 84.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Alcira B. Bonilla
UBA / Conicet-ANCBA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Comentarios

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

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

TERCERA PARTE

El otro, la libertad y la ciudadanía

Acerca de incluir excluyentes

Enrique Berbeglia
Universidad de Buenos Aires

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Comentario final

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pensar la democracia desde los demás

Mauricio Langon

Universidad de la República Oriental del Uruguay

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

Desde Rorty

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Alter-nativa (I)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11. Génesis, 11,1.

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

Alter-nativa (II)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Alter-nativa (III)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Para ir cerrando

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

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

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

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

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

Refiriéndose a uno de esos jóvenes, los autores dicen:

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

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

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

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

Comentarios

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

José Luis Guzón Nestar

ISF San Juan Bosco de Burgos / Universidad Pontificia de Salamanca

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

Jürgen Habermas

Una categoría en boga y en continua redefinición

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Precedentes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El diálogo entre Taylor y Habermas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De Habermas a Honneth: el reconocimiento

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

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

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

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

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

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

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

22. *Ibidem*, p. 194.

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

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

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

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

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

23. *Ibíd.*, pp. 195-196.

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

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

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

Reconocimiento afectivo

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

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

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

24. *Filosofía del derecho*, § 260.

25. *Filosofía del derecho*, § 270.

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

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

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

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

Reconocimiento jurídico

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

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

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

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

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

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

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

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

Reconocimiento cultural

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Avishai Margalit y la sociedad "decente"

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

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

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

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

36. *Ibidem*, p. 38.

37. *Ibidem*, p. 37.

38. *Ibidem*, p. 38.

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

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

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

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

Respecto de la sociedad decente sentencia:

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

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

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

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

41. *Ibidem*, p. 15.

42. *Ibidem*.

43. *Ibidem*, p. 21.

44. *Ibidem*, p. 22.

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

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

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

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

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

Muy pronto hace públicas las tesis confluyentes de la obra.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

46. *Ibídem*, p. 25.

47. *Ibídem*, p. 25.

48. *Ibídem*, p. 26.

49. *Ibídem*, p. 26.

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

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

Balance

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¿Quién es el otro?

Celina Lértora Mendoza
Conicet-FEPAI, Universidad del Salvador

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

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

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

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

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

Imágenes del “otro”

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

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

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

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

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

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

El “otro” como complemento necesario del “nosotros”

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

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

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

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

El “otro” voluntario

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

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

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

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

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

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

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

El “otro” interno y circunstancial

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

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

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

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

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

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

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

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

La divergencia sobre las condiciones del “nosotros”

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

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

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

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

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

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

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

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

Algunas reflexiones para terminar

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CUARTA PARTE

Compromiso de la cultura
en la democracia

Artista y sociedad

Leo Vinci
Artista plástico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cada tiempo histórico generó, a través de los medios de que disponía, imágenes que testimoniaron esa cultura, desde la más primitiva hasta la más evolucionada. Ello no implica que en cada caso haya habido una intencionalidad explícita para hacerlo. Pero lo que sí había era una consustanciación natural, no buscada, pero sí real entre los hacedores, artesanos o artistas (ya que esa discriminación no siempre existió), y la sociedad que componían, entendiéndose por ello también a su entorno de tiempo y lugar.

Gracias a ese legado natural, sumado a otros datos históricos, hoy podemos tener una visión más precisa de lo que fue cada cultura en particular y así estudiarla y comprenderla mejor.

Sabemos también que los grandes creadores en cada una de ellas no sólo la representaron sino que también, abriendo nuevos horizontes, la hicieron trascender históricamente.

¿Es posible que en los tiempos que vivimos, siga sucediendo lo mismo?

Nuestro país, junto con nuestros hermanos latinoamericanos, ha elegido la democracia como forma de vida independiente, por ello han luchado nuestros antepasados desde hace doscientos años, y aun hoy ese objetivo necesita ser defendido, ya que a veces bajo la apariencia de esa democracia actúan intereses extraños a los nuestros, los que mediante ampulosos argumentos, como la famosa globalización, intervienen solapadamente en la política, la economía y la cultura en general, logrando que poderes no santos decidan por sobre intereses que no son los nuestros.

Por eso hoy todos aquellos que protagonizamos este presente debemos asumir el compromiso de defenderla de todo aquello que pretenda desvirtuarla, entonces sí los “artistas” en tanto creadores jugarán un rol social trascendente.

La crisis de valores, la falta de referentes claros, la confusión a la que nos han llevado los medios a partir de transmitir mensajes contradictorios

y falsos, la mercantilización de la cultura, su pretendida internacionalización y su contrapartida, la eliminación de las identidades, han logrado crear tal confusión que legitima el “todo vale” que desde otro punto de vista es lo mismo que el “nada vale”.

Esta situación, totalmente inédita desde el punto de vista histórico, da lugar a que los improvisados, los apurados por alcanzar notoriedad, se sientan a sus anchas haciendo cualquier cosa, cuanto más loca mejor para llamar la atención de cierta seudointelectualidad snob atada y pendiente de los dictados provenientes de lejanas culturas pretendidamente centrales y al público en general. Estos personajes avalados por mediocres y circunstanciales popes del arte son los que con sus “obras”, sin siquiera proponérselo, testimonian la crisis y la decadencia por la que estamos atravesando ya que forman parte y son protagonistas de dicha situación, así es que, si un sentido tiene la producción de esas expresiones, es el que dejarán documentada la decadencia a la que se ha llegado y que pone en riesgo la posibilidad de consolidación del sistema democrático por el que apostamos hoy y aquí.

Frente a este testimonio no buscado pero real, hay artistas que sí toman conciencia del momento crítico que estamos atravesando y lo testimonian desde sus respectivas visiones éticas y estéticas, siendo esta crisis un punto de arranque para los verdaderos creadores y desde ahí, testimonian como observadores o como críticos, marcan senderos posibles, abren puertas, pero siempre desde la reflexión, el trabajo serio y coherente sin el apuro de los exitistas, pero con el tiempo biológico de los hombres, que no es el de la competencia salvaje que impone la mal entendida globalización.

Ésta es la mejor garantía para quienes pensamos que no todo está perdido. Porque hay muchos artistas que no están en la vidriera (irrespetuosa de los cambalaches) como diría Discépolo, pero que siguen gestando su obra en silencio y con profundidad, lo que dará pie seguramente a la aparición lenta pero segura del lenguaje que construya los nuevos peldaños ascendentes en la curva de plenitud y decadencia que siempre se ha dado a lo largo de la historia.

En la naturaleza, nada surge por un acto mecánico y previsible como lo suponía el pensamiento determinista, todo depende de la combinación de dos o más elementos que dan lugar a la aparición de nuevas variantes con características propias cuyas posibilidades de cambio llevan al infinito.

Si sólo con las diez cifras de nuestro sistema numérico podemos llegar a combinaciones también infinitas, imaginemos entonces cuántas más combinaciones puede utilizar la naturaleza, ya que los elementos de que dispone son mucho mayores que diez, para crear permanentemente sin repetirse jamás.

A través de la ciencia sabemos que en el proceso evolutivo del mundo físico, la materia tiende a autoorganizarse de forma cada vez más compleja y más rica; sin embargo, hasta el componente más elemental es indispensable en dicho proceso, de fallar uno toda esa asombrosa complejidad se derrumbaría como un castillo de naipes.

¿Podemos entonces subestimar por simples a las combinaciones más primarias? ¿Es que esas formas elementales ya no son un misterio para el hombre? ¿Es posible hablar de progreso en la evolución del universo, en vez de hablar de proceso?

En toda cadena evolutiva, cada eslabón, del primero al último, tiene la misma importancia.

Hay tanto misterio para el ser humano en un átomo como en todo el universo.

La cultura, por ser una creación del hombre, no escapa a estos mismos parámetros que rigen en la naturaleza.

El arte que forma parte de toda cultura se alimenta de ese misterio y lo expresa de diversas formas, según su circunstancia temporal e histórica creando desde su identidad formas de expresarlo o interpretarlo y donde cada individuo siempre está involucrado.

Por eso es posible que nos atraiga y nos conmueva tanto una creación primitiva como una popular o la de una cultura muy desarrollada.

Como el arte no progresa como la tecnología o la ciencia, sólo podemos observar en él cambios que se van desencadenando a medida que los procesos históricos modifican el entorno de cada cultura.

Todo proceso histórico está ligado a tiempos biológicos a los que el hombre está condenado; cuando éstos son forzados por intereses subalternos, poseen corta vida y la naturaleza se encarga de hacerlos desaparecer.

Es posible entonces reconocer valores artísticos en creaciones populares que hayan surgido de esa conjunción de factores históricos imponderables que combinándose entre sí generan formas expresivas de absoluta autenticidad que definen e identifican una cultura. Es a partir de allí donde podrá continuar desarrollándose hasta su máxima plenitud, pero siempre sostenidas por esos primeros eslabones sin los cuales ésta no se daría.

El desarrollo cultural de nuestro país aun siendo muy joven, o quizá por eso, posee una energía enorme en la cual intervienen diversos factores que influyen a veces positivamente y otras no tanto para su personalización y consolidación como tal.

Consolidación no quiere decir anquilosamiento, ya que ello conllevaría a la decadencia; por el contrario, es de suponer que desde allí se cimientan las bases para la aparición de los valores que caracterizarán y darán identidad a dicha cultura.

Muchos son los elementos para combinarse hasta lograr un resultado válido que permita alcanzar ese objetivo, y no está al alcance de nadie el poder predecir ni producir dicha combinación, ésta se da naturalmente por una interacción donde el humano es un factor más entre tantos otros, aunque sí, el más importante.

Esta realidad es tan válida para la ciencia como para el arte, de acuerdo con la nueva concepción aportada por ésta, donde el azar y la imprevisibilidad forman parte del proceso creador.

Me permito tomar un ejemplo para ilustrar lo antedicho; es el nacimiento del tango; éste surge a través de una combinación de factores que confluyen en un lugar y un tiempo determinados para dar lugar a la aparición imprevisible de una rítmica con pulsión sanguínea, una melodía que es casi un casi lamento, una forma sensual para danzarlo y una poética existencial para cantarlo.

Quién podía prever que de esa extraña mixtura de ritmos africanos, melodías centroamericanas y pampeanas, sumadas a la nostalgia del inmigrante y a la metafísica del hombre frente a la inmensidad de un horizonte infinito, iba a nacer eso que llamaríamos tango.

Cómo es posible que ese instrumento llamado “bandoneón”, totalmente desconocido por esos músicos de guitarra, violín y flauta, fuera adoptado sin reservas, pese a ser de tan difícil ejecución y no tener ninguna referencia previa para saber cómo se lo ejecutaba.

A pesar de su germanidad, ¿quién piensa en Alemania cuando oye un bandoneón?

Hay tres factores que hicieron de ese instrumento un sinónimo del tango y de Buenos Aires; el primero fue su indirecto parentesco con el órgano, cargado de sacralidad, lo segundo, la sensación de voz humana en sus tonos musicales, y por último, su falta de historia. Esa falta de historia, creo, es un factor para tener en cuenta al tratar de comprender la apropiación que el hombre de Buenos Aires hace de él. El bandoneón no traía tras de sí la memoria de anteriores formas de ejecutarlo, ninguna otra cultura estaba escondida detrás de sus notas, el oído estaba virgen frente a él, al contrario de lo que sucedía con todos los otros instrumentos conocidos, y eso le dio la posibilidad de infiltrarle su propia alma, su propia sensibilidad y latencia otorgándole una identidad tal que el oído de quien lo escuche en cualquier lugar del mundo pensará en Buenos Aires y en Argentina.

¿Sería posible que esto sucediera con las distintas expresiones artísticas que se desarrollan en nuestro país?

Plantear este interrogante no quiere decir ignorar la obra desarrollada por los distintos creadores a lo largo de nuestra historia pasada y presente, simplemente es un intento de desbrozar desde la rica variedad de la

producción artística cuáles son los diversos factores que intervinieron y en qué medida permitieron o fueron y son aprovechados para dar nacimiento a una identidad que nos definiera como cultura.

Desde ya todo proceso cultural para ser auténtico deberá ser tan espontáneo como natural cumpliéndose a través de un proceso temporal imposible de prever, nada ni nadie podrá forzarlo para que se cumpla antes, ni de precisar cuál será su tiempo de maduración y consolidación.

Evidentemente todas las disciplinas artísticas desarrolladas en nuestro medio provienen y son heredadas básicamente de culturas europeas de las que provenimos gran parte de los habitantes de nuestro país, en el que lamentablemente las culturas aborígenes por razones históricas que no analizaremos aquí han tenido menor peso y por lo tanto menor presencia.

Ese producto cultural heredado traía y trae consigo una historia propia en cada una de las distintas disciplinas y expresiones de la creación artística, de la que no es fácil desprenderse porque, naturalmente, han calado muy hondo en quienes incursionan en ellas.

Quizá nos esté haciendo falta el bandoneón sin historia del que hablábamos más arriba para llegar adonde ya llegó el tango y como él sin renegar de su pasado sino por el contrario afirmándolo con orgullo, consolidar una identidad que nos defina como cultura, entroncada con su historia pero afirmada en su presente.

Asumir la realidad tal como se nos da, no pasivamente sino protagonizándola; cada uno a su manera, sin recurrir a fórmulas ya dadas, arriesgando equivocarse, cometiendo errores en la búsqueda, que será mejor que aliarse a verdades ajenas, para no caer en lo que dice Eladia Blázquez: “¡Vamos!... aprendamos pronto el tomo / de asumirnos como somos o no somos nunca más”, o como dice el autor del tango “Las cuarenta” (1937) en clave discepoliana: “No pensar ni equivocado, ¿para qué? si igual se vive, y al final corrés el riesgo que te bauticen gil”.

Deberemos correr ese riesgo “si queremos ser nosotros, bien nosotros, hasta el fin”.

Pero ¿podemos prescindir de aquello de lo que nos hemos alimentado culturalmente? No se trata de eso, ya que utilizamos el mismo lenguaje para comunicarnos, pero utilizar el mismo lenguaje no quiere decir hablar de las mismas cosas y menos utilizar las mismas imágenes.

La literatura latinoamericana es un gran ejemplo para tener en cuenta, ésta fue desprendiéndose lentamente de esquemas y códigos heredados para asumir los propios y adquirir una identidad que la hace ser respetada y tenida en cuenta en todo el mundo.

De lo que se trata no es de cambiar de lenguaje, sino de asumir lo propio y desde allí expresar la realidad en la que estamos inmersos.

Ése será el ingrediente necesario que hará que hasta el propio lenguaje que utilicemos adquiera variantes y cambios sin proponérselo, y sólo por el hecho de tener otras vivencias y otras cosas para decir, encontraremos formas y códigos distintos que mejor nos expresen, enriqueciendo a la vez ese mismo lenguaje.

El ejemplo del bandoneón podría asimilarse a lo que en las artes plásticas serían los materiales e instrumentos básicos utilizados por éstas, prescindiendo de lo que con ellas han producido otras culturas, pero en el tiempo en que nos toca vivir eso es imposible ya que la información que recibimos se compone de imágenes, conceptos e ideas cuya carga es mucho más fuerte que la del propio lenguaje que manejamos.

Difícil encrucijada para nuestros creadores, los que sin embargo, de generación en generación han ido despegándose lentamente de dichas influencias y si bien en algunos hubo una actitud consciente, en la amplia mayoría se dio y se sigue dando casi sin proponérselo, lo que lo hace aún más auténtico.

Este proceso de ir descubriendo lentamente el lenguaje de pertenencia se fue ralentando a partir de la segunda mitad del siglo xx debido a la mayor afluencia de información mediática llegada desde Europa y Estados Unidos, y al crecimiento en el orden internacional de un mercado de arte que fue tentando a quienes apuntaban a ingresar en él.

La aparición posterior de la idea de globalización ha creado más confusión aún, ya que se pretende involucrar dicho concepto puramente económico, también a lo referido a la cultura.

Dicha postura demuestra un total desconocimiento de cuáles son los valores y fundamentos que hacen a la expresión cultural de los pueblos, la que debe surgir, para ser auténtica de sus propias raíces y vivencias, y no de especulaciones cuyos valores pertenecen a cambiantes intereses de dominio y de poder que nada tienen que ver con la proyección trascendente que tiene toda obra de arte.

¿Quién puede predecir entonces en qué momento comienza y cuál es el camino que ha de tomar la creación artística, y más aún quién puede pretender determinar cómo ha de continuar ese proceso?

Si por el principio de incertidumbre planteado por la ciencia, no es posible predecir lo que sucederá en el futuro, tanto menos podrán hacerlo quienes desde la pura especulación teórica pretenden fijar pautas y definir orientaciones a los verdaderos hacedores en el campo de la creación. Como se ha comprobado, el azar y el caos forman parte de procesos naturales, de tal forma que ni la ciencia es capaz de predecir lo porvenir, por lo tanto toda pretensión de lograrlo desde una caduca visión determinista, por la pura combinación racional de algunos factores conocidos, es pura fantasía.

Esto sin embargo es lo que sucede con la mala crítica de arte o la actitud de ciertos funcionarios de la cultura que pretenden orientar la producción artística de acuerdo con pautas internacionales de mercado de la que son fieles seguidores, a veces por una evidente deformación intelectual y otras para lograr objetivos puramente personales importándoles muy poco el daño que hacen a la cultura que dicen defender.

Parecerá una exageración utilizar ejemplos que provienen de la especulación científica o filosófica, pero si pensamos que toda actividad humana parte siempre de parámetros surgidos del análisis, el estudio y la interpretación de las leyes de la naturaleza, de la que formamos parte indisoluble, podremos entender que cualquier disciplina encarada por el hombre está involucrada en ellas y todas son componentes de lo que llamamos cultura.

El artista y la cultura democrática: algunas reflexiones

Margarita Schultz
Universidad de Chile

Un acercamiento inicial

¿Cuál es la contribución del artista a una cultura democrática?¹

Esta pregunta contiene implicada la correlación entre arte y política.

No es desconocida la importancia del arte entendido como *comunicador* de las coyunturas sociopolíticas e históricas de un país, de una época... Se ha tratado el asunto en variopinta literatura. Sin duda ha sido fecunda la búsqueda de testimonios históricos en el arte, destinados a otras disciplinas como la historia o la antropología.

Pero ¿el artista le debe algo a la sociedad democrática?

Tal vez deba responderse de este modo: si hay algo que el artista le debe es *su creación*, como respuesta a aquellas *condiciones* que facilitan la *producción de obra*.

Quiero proponer algunas ideas que, al menos inicialmente, invierten la relación de la pregunta motivadora inicial, y podrían instalarse como *conceptos fundantes* de la misma.

Formulemos aquella pregunta *en espejo*: ¿La sociedad democrática le debe algo al artista?

Esta pregunta contiene, a su vez, algunos supuestos. Entre otros: a) la democracia es el ambiente y atmósfera donde se desenvuelve una creación plena y comunicativa, y b) el artista, cuenta con derechos que se ubican

1. Véanse H. Arendt, *¿Qué es la política*, Barcelona, Paidós, 1997; L. Swanson y R. Thompson. Disponible en <http://www.pnas.org/content/early/2010/07/28/1009112107>

entre los “derechos humanos”, por ejemplo, el derecho a la creación libre. La sociedad le debe *esa* atmósfera al artista.²

En las sociedades de tipo totalitario, el arte *clandestino* (aun cuando históricamente ha producido obras magnas), no proviene de una atmósfera apropiada. Es arte reactivo, espasmódico, aunque también suele ser renovador. Cumple la función de la denuncia, sí, pero desde una circunstancia amarga y sofocada.

También puede rehusar la clandestinidad, y tomar el camino de la sumisión (acomodaticia y a la vez estéril). El arte *sumiso* es complaciente y, sobre todo, conservador.

Pero ¿es deseable la presencia de un ambiente constrictor para alcanzar una creación renovadora en las artes? Aun contabilizando la creación de grandes obras producidas bajo coyunturas totalitarias, hay que recordar que en esos ambientes padece *toda la sociedad*. Optar por ese ambiente constrictor sería elegir una causalidad *inversa-perversa*.

Al contrario: el sustento normal de la creación artística debería ser la libertad para crear siguiendo los impulsos autónomos de la imaginación.³ Una sociedad que se diga democrática tendría que asegurar esta otra circunstancia.

Arte y política

Preguntarse por el artista y su vínculo con una sociedad democrática conduce a la indagación sobre los lazos entre arte y política. Las nociones comprometidas en esta correlación son de una notoria densidad semántica. Lo que fuerza a preguntarse desde un escepticismo obligado: ¿qué entendemos bajo los conceptos “arte” y “política”?

Aun intentando acotar rigurosamente esos campos, los significados posibles *desbordan por los bordes* (algo habitual en el dominio del lenguaje).

Sin embargo, como es notorio, esos enlaces configuran el humus de las relaciones entre artista, creación y sociedad democrática.

Una mirada retrospectiva hacia la historia del arte de Occidente demuestra que arte y política han estado vinculados tanto en el plano de los

2. Al artista, al artesano, al creador popular... no hay distinciones al respecto.

3. Cuando no esté en juego la perversidad hacia criaturas vivas (como en el caso del perrito callejero que se dejó amarrado hasta que llegara a morir en una sala de exhibición de arte, por el artista costarricense Habacuc Guillermo Vargas Jiménez. Inaceptable, aun cuando haya querido probar las reacciones del público)...

mensajes –el modo más inmediato y fácil de ese vínculo– como en el de las manifestaciones de esos mensajes –la manera en que se construyen esos mensajes–. Se trata de planos siempre entretejidos.

Es emblemático de lo primero, por ejemplo, la obra *28 de Julio: La libertad guiando al pueblo*:



Eugène Delacroix, *28 de julio: La libertad guiando al pueblo*, óleo sobre tela, 260 x 325 cm, 1830. Museo del Louvre.

El tema-mensaje es lo primero que enfrenta violentamente al observador. Sin embargo, esa figura desnuda, deslumbrante en un espacio de penumbras y oscuridades, es de un tamaño que está fuera de escala humana en la imagen. Allí, en medio de una multitud, tanto caída como en armas, la mujer-libertad se sitúa en zona limítrofe entre mensaje y manifestación, actuando en dialéctica reciprocidad. La mujer-símbolo apabulla y a la vez remece con su presencia en la imagen. Por ser en sí un vehículo del mensaje, la magnífica dimensión de ese cuerpo femenino se impone como manifestación pregnante, plena de sentido. Revolución es vibración: allí hasta los cadáveres vibran.

En lo que toca a las manifestaciones, Victor Hugo escribe su *Manifiesto romántico* (prefacio de su drama *Cromwell*)⁴ en plena época de Delacroix. Allí aboga por un teatro más cercano a la realidad de la vida frente a la

4. V. Hugo, *Manifiesto romántico: Escritos de batalla*, Barcelona, Península, 2002.

representación afectada, rebuscada, del teatro clásico francés. Con todo, de manera desconcertante en ese contexto, Victor Hugo defiende la artísticidad de *El Cid*,⁵ como pieza teatral que no es “la vida” misma, sino una versión poética del personaje y sus circunstancias históricas. Allí se lee: “Digámoslo en voz alta. Ha llegado el tiempo en que la libertad, como la luz, penetrando por todas partes, penetra también en las regiones del pensamiento”. Y, asimismo: “La verdad en el arte no puede ser, como lo creen muchos, la realidad absoluta. El arte no puede dar la cosa misma”.

La libertad del artista y la verdad *del arte* van en una misma dirección, en la propuesta del autor francés. La verdad del arte reposa sobre la libertad del artista.

Deberíamos asumir que el vínculo entre arte y política reclama el pensamiento del origen de la palabra *política*, como primer escenario específico. Allí hay una referencia *inevitable* a la palabra “polis”, nítidamente instalada en el término “política” como su matriz lingüística.

La polis ha sido caracterizada como el espacio apropiado para el florecimiento de las múltiples interacciones humanas. La producción artística, es claro, forma parte de esas interacciones.

En tanto unidad de lugar, la polis era el ámbito de la comunidad de intereses de los ciudadanos, según lo vio Aristóteles⁶ (384-322 a.C.). Esa noción, *comunidad de intereses*, se entendía como el agrupamiento de las familias en pos de un bien común, al cual se llegaba con la práctica normal del ciudadano –*polites*– de aquellos comportamientos propios de la democracia (por ejemplo, su derecho de disentir, de debatir...). Para alcanzar la plenitud, un ser humano debía cumplir con sus funciones de ciudadano. Por cierto, son conocidas las diferencias que se trazaban entre amos y esclavos, entre varones y mujeres: el *bien común*, en verdad, no era “común” a todos, no era equitativo,⁷ evaluado desde la perspectiva actual. Esa desigualdad estaba fundada en la concepción aristotélica de la “naturalidad” de las desigualdades. Hoy hablamos de “igualdad de oportunidades” para los diferentes seres humanos.

Dejando este escollo histórico insalvable a un lado, cabe detenerse en que el desarrollo de lo mejor en un individuo (su espíritu, su intelecto, su

5. P. Corneille, *El Cid*, 1636, Hachette (1ª ed. 1920) y Espasa Calpe (1ª ed. 1939). Versión completa disponible en <http://www.ciudadseva.com/adminis/quienes.htm>

6. Aristóteles, *Política*, Buenos Aires, Losada, 2005.

7. Una excepción distinguida fueron los estoicos (Séneca, Marco Aurelio), quienes por razones de su filosofía consideraron mejorar la situación de los esclavos y considerar su igualdad como criaturas en cuanto a sus valores.

creatividad, su “civilidad”) era de dominio común. Y se cumplía en todo caso en los espacios *comunes* de la polis, donde se discutía, se reflexionaba interactuando en plazas, ágoras, escuelas. La dispersión y el nomadismo no eran comportamientos apropiados para esos desarrollos. Por eso el exilio era un castigo con serias repercusiones en el individuo en cuanto a la pérdida de la civilidad.

La polis lograba estimular aquellas interacciones en la medida en que era allí, particularmente, donde podía funcionar y darse a conocer el *libre albedrío* como tal.

Notémoslo: se suma un nuevo componente a la complejidad de lo abordado. ¿Por qué introducir en este contexto el asunto del libre albedrío? Más aún ¿por qué los enlaces posibles entre arte y política habrían de apelar al factor del libre albedrío? Recordemos el punto de partida: nuestra situación en las intersecciones entre arte y política en una sociedad democrática, la deuda eventual del artista con la sociedad, y de la sociedad para con el artista.

En una primera aproximación, *libre albedrío* se entiende como la capacidad y posibilidad de actuar *libremente* (dentro de ciertas condiciones, puesto que no existen los absolutos) y tomar decisiones sin coacción ni determinismos decisivos. Este *concepto* –como tantos otros similares– tiene sus defensores y sus detractores.⁸

Excursus sobre la posición de la neurología

El libre albedrío ¿será una cuestión de opciones filosóficas que lo afirman, o lo niegan, apoyadas en intuiciones y conceptos elaborados desde una plataforma filosófica preferida y asumida?

Para un asunto de semejante magnitud es de rigor, a mi juicio, atender a la perspectiva científica. Cabe prestar atención a lo que dicen los neurólogos, investigadores de las bases fisiológicas –neurofisiológicas, en verdad– acerca de las acciones voluntarias, o aparentemente voluntarias.

El libre albedrío ¿es un asunto de percepción?, ¿de conciencia de libre albedrío aun cuando haya conductas determinadas neurológicamente?

8. Y se abre aquí un árbol de preguntas (como diría Bunge): ¿qué es actuar libremente?, ¿qué significan coacción, determinismo? Se han caracterizado tres ejemplos de posturas principales al respecto: en los *extremos* están las que designan un libre albedrío total, y/o una falta total de libre albedrío: *libertarismo*, *determinismo duro*. En una posición intermedia se encuentra la postura conocida como *compatibilismo*.

Javier Monserrat⁹ expone sobre el punto:

Son muchas las evidencias empíricas, recogidas hoy por la neurología, que hablan a favor de una determinación neural de la conducta humana [...] La situación es que nos sentimos dentro del mundo, condicionados por nuestra naturaleza y por el ambiente; pero sabemos que somos personas, que hacemos diariamente nuestra vida impulsando opciones selectivas de entre ámbitos de posibilidades. ¿Cómo se evalúa aquí el libre albedrío?

La ciencia nos ofrece los datos para entender de una manera matizada el libre albedrío del hombre (y, en su nivel, en los animales). Las evidencias y la teoría científica nos permiten matizar, pero no negar la libertad.¹⁰

Existen, por cierto, las opciones, el poder de “veto”, un cambio repentino de conducta que es producto de una “decisión”, todo ello frente a los automatismos experienciales. Estamos ante un tema arduo aun para los especialistas. El fenómeno del denominado libre albedrío (uno de los pilares en la discusión arte y política) *se discute* a nivel de pruebas de “laboratorio”.¹¹

Aun manteniéndonos en el orden de la percepción consciente: ¿qué es lo que tiene sentido para la persona que se cree poseedora de una voluntad de acción –relativamente– libre?

Al reflexionar sobre las relaciones entre artista y sociedad democrática, el nudo “libre albedrío” aparece como “nodo”, como punto de enlace. Es importante reconocer que *las transformaciones de la creación artística* (en la práctica creativa tradicional de Occidente) se han percibido como y a la vez han sido deudoras de *la libertad creativa* durante centurias.

Interacciones sociales, libre albedrío, creatividad

Resumiendo lo presentado aquí: la ciudad (la polis) es un *espacio-laboratorio* donde *se ponen en práctica interacciones libres*. Comportamien-

9. Disponible en http://www.tendencias21.net/El-libre-albedrío-de-nuevo-discutido-en-neurología_a1439.html

10. El filósofo Robert Kane se ha ocupado de reflexionar en la actualidad sobre el tema del libre albedrío en sus relaciones con la mecánica cuántica y la teoría del “caos”. Desde su libro publicado en 1985 hasta su obra de 2007, sus títulos contienen el término “libre albedrío” (*free will*) como tema protagonista.

11. Experimentos realizados muestran que el organismo anticipa neurológicamente en segundos la conducta que será efectuada como voluntaria.

tos que cuentan con el supuesto de un grado de libre albedrío en los ciudadanos.¹²

Determinismo y libre albedrío respecto de las conductas humanas, insisto, forman el *humus* del debate sobre las relaciones entre arte y política en una sociedad estimada como democrática. Aquellas son nociones extremas, de allí la importancia de la posición del *compatibilismo*.¹³ Los matices provienen de la combinatoria flexible de ambas concepciones.

Un poema de Jorge Luis Borges (1899-1986) aborda de manera preguntante el asunto del libre albedrío:

AJEDREZ II (*El hacedor, 1960*)

II

Tenue rey, sesgo alfil, encarnizada
 reina, torre directa y peón ladino
 sobre lo negro y blanco del camino
 buscan y libran su batalla armada.
 No saben que la mano señalada
 del jugador gobierna su destino,
 no saben que un rigor adamantino
 sujeta su albedrío y su jornada.
 También el jugador es prisionero
 (la sentencia es de Omar)¹⁴ de otro tablero
 de negras noches y blancos días.
 Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.
 ¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza
 de polvo y tiempo y sueño y agonías?

En las últimas dos líneas de este poema, Borges proyecta el tema del libre albedrío humano hacia una dimensión metafísica. Esa frase “Qué Dios detrás de Dios...” podría retrotraerse indefinidamente en la cadena de las causas, y generar un verdadero laberinto causal sin salida. El libre albedrío se desvanecería, así, en una mera ilusión...

¿Cómo se nutre la creación artística a partir de los aportes del libre albedrío, al menos aquel que es percibido como tal?

12. No puede estar ausente en esta reflexión el reconocimiento del difícil límite entre libre albedrío y derechos del prójimo.

13. Véase nota 8.

14. Omar, poeta persa (1040-1120 circa). Escribió: “Dijo el sabio: la vida es un tablero de ajedrez, de noches y días, donde Dios con hombres como piezas, juega [...] Pues hay un destino para la pieza, para el jugador y para Dios”.

Y algo más decisivo aún ¿por qué debería de constituirse el libre albedrío en la *fuerza motriz de la creación artística*?

El arte, ¿cosa política?

Hay que preguntarse si este modo de insistir en cuanto a la libertad creativa (en el marco de las relaciones arte, política y sociedad democrática) no es apelación pueril a un *mito* lentamente establecido, hoy vacío de significado. ¿Debe el artista tener libertad para crear? ¿Es esa la genuina sustancia promotora de los procesos creativos y por lo tanto el modo cierto como el artista sea un *polites* desde su práctica creativa, y el arte sea “político” al cumplirse en él las interacciones sociales?

La polis, caracterizada como el contexto situacional de las actividades de interacción libre de los ciudadanos, es una de las situaciones, privilegiada por su complejidad, donde se puede ejercer esa *libertad*. Inversamente, la complejidad (esa consistencia de la diversidad humana con sus motivaciones y efectos diferentes) es *posible* cuando se ejercen comportamientos en *libertad*. Con esto se reformula en otros términos la “paradoja de la libertad”, puesto que se enuncia como *libertad situacional*. Pero, al parecer, sólo en un contexto paradójico de tal naturaleza se puede acceder a una verdadera atmósfera de libertad no utópica.

En su libro *Emergencia y convergencia*, Mario Bunge destaca:

La teoría de sistemas privilegia la complejidad como ámbito propicio para las “emergencias”, vale decir, para aquellos fenómenos que implican creatividad por encima de las características aisladas de los componentes del sistema.¹⁵

A lo largo de la historia, se ha producido en Occidente una situación generalizada: el *arte*¹⁶ se desarrolla principalmente en la polis, y desde las interacciones plurales.

“El hombre ha de crear, de ahí la ciudad”, escribió Victor Hugo en su novela *Los miserables* (1862), un emblema de la crítica social en el siglo XIX.

15. M. Bunge, *Emergencia y convergencia*, Barcelona, Gedisa, 2004.

16. No es espacio apropiado éste para reinstalar la discusión acerca de las fronteras del arte, respecto de la artesanía y el arte popular. Discusión que se arrastra desde hace décadas y no parece tener una solución taxativa.

Frente a los fundamentos exigidos para privilegiar los centros urbanos como centros donde el arte encuentra su terreno más fértil, cabe recordar que los estudiosos de la cultura griega distinguían respecto de la polis:

- a) un núcleo urbano en el que se situaba el centro (ágora) político, administrativo, comercial y religioso (originado en un *synoikismo*, movimiento de reunión, aglutinación de familias), y
- b) un territorio rural o periferia en torno a la polis (*xora*).

El ágora estaba directamente relacionada con tres órdenes de actividad libre o “libertades” caracterizadas. *Eleuthería* era la libertad para decidir (¡salvo para los esclavos!); *isonomía*, la libertad para la actividad política, y para el hablar unos con otros (los iguales entre sí). Finalmente, se destacaba la *isegoría*, o libertad de expresión, a la cual alude al tema presente. Se la entendía como “igualdad ciudadana de tomar la palabra”.

Si situamos allí el arte y su libertad expresiva, estaríamos frente a una *isegoría artística*.

Interacciones libres y arte

Una pregunta reaparece; su reaparición conduce a enfatizar la indagación central de este trabajo: ¿Por qué las interacciones libres han de ser el soporte apropiado para los desenvolvimientos artísticos? ¿Por qué deberíamos estimar *esa libertad* como soporte básico para el funcionamiento fecundo del arte? ¿Qué tipo de sociedad ha de ser la estructura apropiada para dichas interacciones?

La libertad (aun con sus limitaciones espontáneas) es una base nutritiva y estimulante de la imaginación creadora. Esto puede parecer un razonamiento circular y sesgado por la visión cultural de Occidente.¹⁷ Quiero decir que durante centurias Oriente, inversamente, privilegió la conservación de la tradición artística.

Con todo, se puede buscar un fundamento para aquella afirmación recurriendo a razonamientos de contraste sobre los cuales vuelvo: las restricciones y constricciones políticas aplicadas a los artistas ¿producirían

17. Durante siglos el arte de Oriente hundía sus raíces en la tradición. Repetir bien lo que hacían los maestros era un valor, no un disvalor. Códigos y manifestaciones aportaban un repertorio, un vocabulario para “componer” la imagen. Pero no eran percibidos como “restricciones”. El arte de hoy en Oriente –generalizando es cierto– ha adoptado el sistema de “cambio” y manifestaciones continuas.

un ambiente apropiado para el juego de esa “facultad” creativa principal, la imaginación creadora?

La respuesta debería ser negativa. Pero el asunto no es tan sencillo, porque el arte, en situaciones de opresión, realiza una pirueta, recurre a figuras retóricas para simbolizar lo que está vedado explicitar. Son modos *oblicuos*. Eso lo conocen artistas y público que han tenido (o tienen) la desgracia de vivir en ambientes de opresión y falta de libertades civiles.

¿Habrá que invertir las cosas, entonces? ¿Fomentar situaciones opresivas para estimular al artista y a la sociedad? Como lo he presentado antes, parece éticamente inadmisibles proponer tal *causalidad inversa-perversa*: me refiero a restringir las libertades artísticas con el objeto de provocar a la imaginación creadora. Baste como ejemplo recordar lo que significó el cierre del gran movimiento creativo de la Bauhaus, en Alemania. Aquel flujo poderoso de creatividad se cortó en su momento.

Sí, la *sociedad democrática* le debe algo al artista, fuera de su deuda con el resto de los ciudadanos. La principal deuda está centrada en aportar y sostener un ambiente de libertad para apoyar su creatividad (en las diferentes disciplinas). Es allí, en libertad, donde florece la “relación dialógica” de que habló en su momento el filósofo Gianni Vattimo. La relación dialógica tiene como una de sus variedades sorprendentes el diálogo entre un individuo creador y su imaginación orientado a la producción de obras.¹⁸

Creadores y sus posiciones sobre arte y política

Llegamos a un punto de inflexión. Si acaso el artista debe algo a la sociedad democrática, es ante todo su creación, ésa sería su primordial función social: brindar a la sociedad la posibilidad de ese tipo de experiencia específica, la experiencia de las artes.

Pero ¿qué podría hacer el arte, como actividad humana, para resolver problemas sociales? Bien, suele decirse que desde el arte se dan las *señales de alerta* respecto de esa problemática; el arte puede mostrar, denunciar. Existe un amplio inventario de obras que lo testifica.

Me acerco a unos ejemplos de *señales de alerta*, distintos y distantes entre sí.

El escritor Victor Hugo (1802-1885) destaca el fenómeno de lo colectivo humano y sus necesidades básicas (frente a lo individual), en los títulos de dos de sus novelas. *Los miserables* (1862) denuncia las condi-

18. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, 1985.

ciones de los marginales en la ciudad, *Los trabajadores del mar* (1866) se ocupa de los marginales en el “campo” (aquí el mar como contraste con la ciudad). Ambas novelas ya desde el título aluden a grupos humanos marginados por la sociedad.

Antonio Berni (1905-1981), artista argentino reconocido por su postura política, reedita en el siglo xx aquel anticipo de Victor Hugo (la preocupación artística por lo colectivo postergado en su calidad de vida) en imágenes y títulos de algunas de sus obras más famosas: *Desocupados* (témpera sobre arpillera, 218 x 300 cm, 1934) y *Manifestación* (témpera sobre arpillera, 180 x 249,5 cm, 1934).¹⁹

Se trata de dos obras pintadas con témpera sobre arpillera, lo que no es casual como materia-soporte “marginal”, diferente del óleo sobre lienzo o lino.

Las señas sociales incluyen a estas –y otras– obras en el territorio amplio y diverso del arte político o arte con objetivos políticos, tal como se lo designa hoy.

El dramaturgo Harold Pinter (1930-2008), un individuo combativo sin tregua desde su postura política de izquierda, reconoció, a su vez, la presencia insoslayable de la libertad del arte en sus propias creaciones. El arte debería de manifestarse en libertad respecto de su “contraparte”, lo que normalmente llamamos *la realidad*. Arte y realidad tienen sus “leyes” respectivas.

En el discurso pronunciado para recibir el Premio Nobel de Literatura (2005), continuó sosteniendo una idea que ya había sido expuesta por él mismo en 1958, es decir, cuarenta y siete años antes (el dato, de suma importancia, está consignado en el propio discurso para el Nobel).

No existen distinciones tajantes entre lo que es real y lo que es irreal, ni entre lo que es verdadero y lo que es falso. Una cosa no es necesariamente verdadera o falsa; puede ser ambas cosas, verdadera y falsa [...] La auténtica verdad es que en el arte dramático no hay tal cosa como una verdad única. Hay muchas.

Creo que estas afirmaciones todavía tienen sentido (2005) y todavía se aplican a la investigación de la realidad a través del arte. Como escritor las suscribo pero no puedo hacerlo como ciudadano. Como ciudadano debo preguntar: ¿Qué es verdadero? ¿Qué es falso?²⁰

19. Ver imágenes en <http://portal.educ.ar/galeria/antonio-berni-su-obra/gallery/?start=51>

20. H. Pinter, “Nobel Lecture. Art, Truth & Politics”. Disponible en http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2005/pinter-lecture-e.html. Traducción de la autora.

Reuniendo cabos...

Vuelvo ahora a la pregunta primera que actuó como disparador: ¿cuál es la contribución del artista a una cultura democrática?

La exploración acerca de la manera como confluyen el artista y la sociedad democrática condujo a reconocer ante todo los deberes de la sociedad para con el artista. Podemos resumirlos en esta frase: “Un contexto apropiado para el fluir de la imaginación creadora”. Asimismo, desde la observación acerca de relaciones posibles entre arte y política se accede a la reflexión sobre la noción de polis, fenómeno caracterizado como el espacio apropiado para que puedan ocurrir inter-acciones libres entre los ciudadanos.

De estas interacciones *libres*²¹ se nutre la creatividad como una propiedad *emergente*, en un sistema no vertical, no totalitario, sino horizontal en red.²²

Recursivamente vuelvo sobre constataciones científicas. Según recientes investigaciones, el cerebro funcionaría de este modo: “El cerebro se organiza y se cablea como una gran red interconectada²³ –similar a internet– y no como un sistema jerárquico donde se dan órdenes desde la cúpula, como se creyó por mucho tiempo, afirma una nueva investigación”.

Este modelo concuerda mucho más con la idea de que el cerebro es una gran red de comunicación, similar a internet. No una estructura jerárquica, verticalista.²⁴

¿Qué aporta aquí –en un escrito sobre arte y sociedad democrática– la referencia a las investigaciones actuales sobre el cerebro humano? Remarco el aspecto de la estructura no jerárquica, no verticalista del funcionamiento cerebral, develada por la neurobiología, la cual coincide con las necesidades de libres interacciones como soporte para la creatividad.

21. Revisar los comentarios acerca del concepto “libertad” en este mismo trabajo.

22. Es de dominio común la existencia de pesquisas e inspecciones de tipo “policíaco” en la red, la red no es el reino de la libertad total horizontal. Sin embargo, la libertad de navegación es más clara y potente que las restricciones, y la privacidad –entendida como libertad respecto de la inmanifestación personal y propia– no sólo se ha perdido a causa de internet, sino que viene ocurriendo este fenómeno a raíz del modo como funcionan nuestros sistemas sociales públicos en la actualidad.

23. Ésta ha sido asimismo la interpretación del neurofisiólogo chileno Francisco Varela (1946-2001) sobre el funcionamiento global del organismo humano. Cfr. F. Varela, *El fenómeno de la vida*, Santiago de Chile, Dolmen, 2000; F. Varela, *De cuerpo presente*, Barcelona, Gedisa, 1997.

24. J. Palmer, BBC, “Ciencia y tecnología”, 12 de agosto de 2010.

El asunto de la libertad social como atmósfera donde respira la tarea artística no es una mera opción entre otras, una postura ideológica frente a otras posturas posibles laterales u opuestas. Invoco las aseveraciones científicas de hoy como respaldo de la idea enunciada: la creatividad exige libertad.

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

Bernardo Carey
Argentores-Dramaturgo

La pregunta que nos convoca supone la existencia de una cultura democrática y frente a ella, la cultura de un artista. Aparentemente otro, un tercero, nos exige a nosotros –permítanme–, los artistas, contribuir con esa cultura. La pregunta, de cualquier manera, es una sorpresa ya que lo que ha primado en nuestras vidas es más bien la pregunta por el autoritarismo y no la pregunta por la democracia.¹

En consecuencia, reflexionamos con frecuencia sobre el papel que hemos de desempeñar, o no, en los períodos autoritarios, absolutistas, fascistas, de la historia, que en mi cronología de vida fueron, lamentablemente, mayores que los democráticos.

Sabemos que ejercitamos la libertad, por lo menos la personal, y somos muy celosos de su respeto. Tenemos lo que se dice “conciencia de sí”

1. El autor ha consultado la siguiente bibliografía: B. Carey, “A propósito de la primer bisagra del teatro argentino: autores de dramas gauchescos, sainetes y revistas en el siglo XIX”, leído el 5 de octubre de 2006 en la sala Juan L. Ortiz de la Biblioteca Nacional, en la II Jornada del ciclo Argentores en la Biblioteca Nacional; A. Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Lautaro, 1960; Y. Guzmán, *La estancia colonial rioplatense*, Avellaneda, Claridad, 2011; J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981; E. Hobsbawm, *La era del capital (1848-1875)*, Buenos Aires, Crítica-Paidós, 2007; L. Ordaz, *Historia del teatro en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Ed. del Instituto Nacional de Teatro, 2011; R. Perinelli, *Apuntes sobre la historia del teatro occidental*, Buenos Aires, 2, Ed. del Instituto Nacional del Teatro, 2011; D. Viñas, *Literatura argentina y realidad política. Apogeo de la oligarquía*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1975; D. Viñas, *De Sarmiento a Dios. Viajeros argentinos a USA*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

y “mirada crítica”. Sabemos, también, que desde el advenimiento de las democracias, hace tres siglos, ya no alcanza con dejar de ser el sirviente del señor, el que habita en la cocina de palacio. Ese dejar ser implica paralelamente un compromiso. Al respecto, señalemos que hoy todavía existen músicos –claro está que no lo digo en desmedro de ellos– que llaman “servicio” a su participación en un concierto público. Lo servicial, estar al servicio, está en los orígenes del hacedor artístico. La fuerza de la costumbre nos obliga entonces a poner en movimiento los más sutiles reflejos, las más finitas resistencias ante cualquier movimiento o reinstalación disfrazada, del poder absolutista, para poner en movimiento el nuevo compromiso.

Solemos afirmar, algo livianamente, que la historia del artista es la historia de la rebeldía, aunque algunas veces hayamos agachado el gañote por temor a que nos lo cortaran. Algunos compañeros nuestros, incluso, suponen, que el solo hecho de ser artistas nos convierte en revolucionarios. Como si cierta impunidad nos privilegiara. Por eso la pregunta por la democracia confunde y turba. En el fondo, aunque no lo confesemos, tenemos la soberbia de suponer que sólo nosotros somos la democracia. Veamos.

A partir de las democracias burguesas de fines del siglo XVIII y principios del XIX comienza a darse una relación más confrontativa entre el poder y el artista, es decir, entre el reciente poder burgués y el artista. Expulsado de los sótanos de palacio, en huida el absolutismo monárquico, el artista está ahora librado a su suerte y se las tiene que arreglar solo.

En las primeras ciudades en que comienza a experimentarse la democracia burguesa, digamos Londres, París, es decir, en aquellos países que pudieron modificar sus modos de producción reemplazando la agricultura y ganadería feudal por el industrialismo capitalista, los espacios públicos se pueblan de artistas. Las casas de café, que según Jürgen Habermas aparecen en París en la primera mitad del siglo XVIII, son centros de crítica literaria y política donde se establece una paridad discursiva entre las gentes cultivadas procedentes de la sociedad aristocrática en huida y de la intelectualidad burguesa en llegada. Estos cafés, donde también está de moda beber chocolate de América, son frecuentados por hombres solos arrebatados a las mujeres de la nobleza que quedan abandonadas en sus salones junto al piano. El tumulto creador está en las calles. Al respecto recomiendo volver a ver una vieja película francesa de 1945, *Les enfants du Paradise*, dirigida por Marcel Carné, con textos de Jacques Prévert con la actuación de Arletty, Jean Louis Barrault, Pierre Prasseur, María Casares y otros.

El folletín por entrega es voceado cada semana en las calles de las ciudades. Lo siguen las multitudes. La multitud ahora lee. Esta simbiosis da nacimiento a la novela. El género de la novela nace y crece como tal en

el período burgués democrático. La novela es el género burgués por antonomasia. La novela se lee de a uno, en soledad, individualmente, como pregona el liberalismo en boga. Las ceremonias públicas de suplicio y tormento, de castigo pedagógico, es decir la horca, la guillotina, los azotes, los empalamientos, organizadas por las monarquías y las iglesias, van desapareciendo como espectáculo en manos de su enemigo natural: el teatro. Dos siglos antes el teatro El Globo, de Shakespeare, competía en Londres con el patíbulo instalado en sus cercanías.

Muerto el alcahuete de salón, aparece una multitud de creadores: los músicos Beethoven y Schubert, el maduro y anciano Goethe, los jóvenes Dickens, Dostoievski, Verdi y Wagner. El último Mozart. Goya, Pushkin y Balzac. Schiller, Jean-Paul y Stendhal. Los pintores Delacroix y David. Walter Scott, Manzoni y Victor Hugo. Lamartine y Alejandro Dumas. Schumann y Berlioz. Los norteamericanos Mark Twain, Edgar Allan Poe y Herman Melville. Y muchos más.

El teatro, al mismo tiempo, deja de ser un género cortesano. El italiano Carlo Goldoni, a cargo del Teatro de la Corte en Francia, es un traidor perseguido por colaboracionista por los revolucionarios y muere ciego, en la extrema pobreza. El melodrama, con sus recursos de gran guiñol y la inclusión metódica de las clases serviles, es el género que conquista poco a poco al público plebeyo. Como contrapartida crece el Romanticismo, el género antiburgués por excelencia. Caballeros, ex príncipes acometen al “chancho” burgués. Byron, Keats, Shelley, Victor Hugo, Novalis y Hölderlin son sus principales cultores sin hacerle mella a la burguesía industrial que hace crecer lectores y espectadores en las principales ciudades.

Toma fuerza el teatro burgués con Ibsen y el comercial con Labiche. En cien años toda Europa se cubre de teatros de ópera para gusto de ricos burgueses y de aristócratas en bancarrota. En nuestra Sudamérica se erigen alrededor de diez teatros de ópera en Manaos –capital del caucho–, Lima, Valparaíso, Montevideo, Río de Janeiro, Buenos Aires y otras ciudades que de la mano de Offenbach, Johann Strauss y Von Suppé transportan imaginariamente a las burguesías terratenientes vernáculas a los centros de poder colonial. Recordemos que nuestra burguesía es terrateniente y que todavía hoy se empecina en serlo.

Nace la litografía con Daumier y el daguerrotipo y la fotografía con Daguerre. Aparecen los pintores del *plein air*, el impresionismo y las vanguardias. Los cafetines y burdeles, incluso el obrero trabajador, se convierten en objeto estético de los artistas plásticos. Para poner, por fin, un buen ejemplo criollo recordemos *Sin pan ni trabajo*, pintado en 1893 por Ernesto de la Cárcova.

Claro está que ni en aquellos seis, siete, ocho países avanzados ni en nuestra Sudamérica la democracia es plena. Está restringida a los varones de las clases burguesas acomodadas que la mayor parte de las veces pacta con las monarquías.

Más que revoluciones drásticas o cambios de vida brutales de un día para otro, lo que sucede son procesos evolutivos, de adelanto y retroceso, de ida y de vuelta, muy cruentos, que como en nuestro caso, la formación de la Argentina, duraron más de cincuenta años.

En nuestro país, esas duras luchas y batallas obligaron a los burgueses –hacendados, abogados, comerciantes– a convertirse en militares al frente de bandas de campesinos armados. “A la güeya, güeya” no remite solamente a la danza tradicional “huella” que inspira a Julián Aguirre. El degüello como el fraude eran costumbres íclitas de nuestros prohombres. En la década del 70 el arma principal de la lucha eleccionaria entre Mitre y Avellaneda era el llamado “voto cantado”, una muestra patotera del vozerón más potente. El civil Sarmiento fundó el colegio militar en 1869, pero a la fecha todos los caudillos eran generales o brigadieres. Hasta la derrota en Malvinas lo militar gozó en nuestro país de un respeto público mayor que lo legal, lo político o lo artístico. Los voceros del arte de la derecha, por ejemplo, Victoria Ocampo y Jorge Luis Borges, dignificaban y homenajearon incluso en sus poemas y recuerdos a sus abuelos, tíos o primos militares. Hasta hace poco ser descendiente de un guerrero del Paraguay era un broche de oro en la biografía personal.

Sorprende que durante el siglo XIX, es decir, durante la misma época descripta más arriba en la que hay una gran eclosión artística en los centros de poder, sorprende, digo, que en la Argentina tal avance sea bastante tímido pese al autobombo posterior de los artistas cercanos al patriciado. Quizá tengan razón Ocampo y Borges: lo militar es pasión y centro de la vida cotidiana argentina y no la concreción de hechos artísticos singulares.

La actividad artística se reduce a los clubes y salones literarios (Salón del Buen Gusto, Salón Literario de Marcos Sastre, *causerie* de los jueves en lo de Mansilla, etc.), en lo que generalmente llevan la posta aquellos que viajaron a París. El viaje a Europa, ritual inaugurado por Esteban Echeverría en 1825, es obligatorio. Dos años antes, Rivadavia trae de Londres los dos primeros reproductores ovinos de raza Merino y Southdown. La meca de la mercadería es Londres; la de los creadores, París.

Como lo ha investigado largamente David Viñas, el viaje iniciático formaba parte ineludible de la condición de los artistas, de la posibilidad de serlo y si bien se tiene entendido que Rivadavia colaboró económicamente con el viaje de Echeverría, evidentemente esta obligación viajera reducía a los artistas a una sola clase social: la burguesía terrateniente, la oligar-

quía. Y con ellos de regreso, viene también la reproducción sin empacho de lo europeo. El director teatral Ezequiel Soria estudió con Antoine en París y de regreso trajo la Compañía de los Podestá, de la que era director artístico, técnicas que la alejaron del circo. Como dijo anteriormente Leo Vinci, lo originario se suprime. La excepción, pese a Ezequiel Soria, se produce con otro viajero teatral, Florencio Sánchez, que es la antítesis del viaje echeverriano, ya que el suyo en 1909 no es para aprender, sino para divulgar su teatro rioplatense. La ironía es que muere en el intento en un mísero hospital de caridad.

Si el teatro fue obviado, pienso, es posible que se debió a que su tradición estaba en el Río de la Plata excesivamente enancada en las loas y ditirambos destinados a la realeza y que los acontecimientos de mayo lo habían expulsado del escenario principal. Era en cierta medida razonable pues se trataba de un teatro alcahuete y como siempre, es más difícil salir del oprobio que de la gloria. Hay datos posteriores traídos por Roberto Perinelli, como por ejemplo, que Bartolomé Mitre, traductor de Victor Hugo, charlaba elogiosamente de Shakespeare con Sarmiento. No tenemos constancia de que esos intercambios se hayan producido acerca del teatro vernáculo de la época. Me parece que en ese sentido el teatro criollo ha quedado apartado de la historia de la literatura argentina. Recientemente, la Biblioteca Nacional, junto con el Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, dos entidades fraternas y bien dirigidas, organizaron “Un recorrido por la cultura argentina” desde 1810 hasta hoy en el que se incluyeron alrededor de doscientos ensayistas, pedagogos, novelistas, poetas, filósofos y sólo cinco autores teatrales. El teatro argentino no participa del espíritu culto argentino frente a otras formas de ficción al parecer más exquisitas, como la poesía y la novela.

Sin embargo, desde la prescindible *Amalia* de José Mármol hasta la ingenua *Juvenilia* de Miguel Cané, pasando incluso por Eugenio Cambaceres y Julián Martel, todavía hoy legibles, no aparecen ficciones que nos permitan afirmar la existencia de una novelística similar a la del resto del mundo descripto. Habrá que esperar a Roberto Arlt a mitad del siglo siguiente para que apareciera un artista con un discurso fundante de la novelística argentina. Claro que para eso no sólo tenía que aparecer Arlt, sino que tenía que producirse el aluvión inmigratorio que barrió, por lo menos en las formas, con el falso señorío patricio y tenía que abrirse la escuela pública que llevó la posibilidad de la lectura a todos los habitantes de nuestro suelo. La multitud plebeya, por fin, pedía que se la tuviera en cuenta.

Hubo, entonces, una vertiente de nuestra creación artística, el teatro criollo, que hasta la alfabetización tuvo mucha incidencia en la formación

de nuestra cultura pero que participó menos de la aquiescencia de la burguesía terrateniente, conductora de los objetivos culturales a lograr. De esa vertiente formó parte el circo, el drama gauchesco, el género chico, el sainete. Ese teatro fue siempre de masas ignaras. Creemos firmemente que la cultura, además de democrática, es decir inclusiva, debe ser popular, es decir, cabalmente inclusiva. El compromiso es con la multitud, esa multitud que las revoluciones burguesas sólo han despertado para convertirla en salario, en el mejor de los casos.

No damos por constituida para siempre a la cultura democrática. Hablamos de la cultura desde el punto de vista de nuestro arte, el teatro, pero también de la cultura puesta en escena por un grupo social, de la cultura popular, de la cultura de la muchedumbre, que impregna nuestra época y que es capaz de resistir pese a la ausencia de democracia, como lo ha demostrado Teatro Abierto. Hablamos entonces de una cultura activa, cambiante, sorpresiva en manos del pueblo.

La democracia ha faltado mucho en nuestro país –también en muchos otros, quizá más de los que damos por eximidos en esta cuestión–, por lo que la tarea no será sólo incluir al artista en esa democracia popular, sino en hacer justamente más popular la democracia.

Y el teatro de hoy quizá deba reconstituir su mirada con el compromiso de incluir la multitud. Es también nuestro público.

Hierofanía latinoamericana

José Luis Castiñeira de Dios
Músico

Como Schopenhauer, como Leo Vinci y como Bernardo, yo creo que ha quedado bien en claro la supremacía de la música sobre las otras artes, a juzgar por la ejemplificación que debería generar vengativamente de mi parte, que me refiriera a la historia de la escultura en la Argentina o de las manifestaciones teatrales. Pero sin embargo, con la generosidad que me caracteriza, me voy a referir a la pregunta del tema partiendo de una primera observación: yo creo que la pregunta es un poco reduccionista.

Me hace pensar cuando, en el mundo que me toca acompañar, a veces, desde distintas perspectivas, ya sea en el campo profesional como desde la gestión pública, me hacen la pregunta sobre las orquestas juveniles, que es un proyecto que ha funcionado con mucho éxito en toda América Latina, impulsado desde Venezuela y con una gran popularidad en el mundo político y social, porque supone que es una herramienta para la inclusión social más allá del hecho artístico. Y entonces muchas veces yo les digo: ¿no les parece que le piden mucho a la música? Porque me dicen que sirve para que los chicos salgan de la calle, de los peligros, de las drogas, del crimen. ¿No habrán pensado que a lo mejor el fin último de la música es mucho más importante que todo eso y que seguramente contribuiría de esa manera? Pero fundamentalmente habría que poner el acento en aquello. Es decir, que la convocatoria, en este caso, es a la educación por el arte o, bueno, a la participación en un hecho artístico colectivo.

Y también me hace pensar, cuando se le atribuyen tantas potestades a la acción del artista con respecto a la sociedad, en un ejemplo histórico muy simpático de Hanns Eisler, que es uno de los músicos de Bertolt Brecht junto con Kurt Weill. Era uno de los dos músicos. Los dos eran

alemanes, Eisler era comunista, muy comunista, y judío. Cuando vino el nazismo, tuvo que emigrar y emigra a Estados Unidos, y tuvo la desgracia de que el hermano fuera secretario del Partido Comunista. Entonces en la primera época va todo bien, cuando son las mieles entre Estados Unidos y la Unión Soviética, en la guerra; y después, cuando viene el macartismo lo llama la Comisión Senatorial. Y entonces un senador le pregunta, lo impreca y le dice: “Dígame, señor Eisler, ¿es verdad que usted a través de su música pretende transmitir sus ideas marxistas al pueblo norteamericano?”. Y el otro le dijo: “¡Ojalá pudiera!”. Porque efectivamente es muy difícil a través de la música transmitir contenidos vinculados a ideologías históricas contingentes.

Probablemente la música no signifique nada, sino la expresión del ser humano, de la mecánica que une su sensibilidad y su pensamiento, y no responda más que a ser un eco de la misma naturaleza. Federico García Lorca, en una famosa conferencia en el año de 1922 en Granada, cuando hicieron junto con Manuel de Falla el congreso de defensa al arte flamenco, dijo, refiriéndose al canto flamenco, que ese antiguo canto, que esa manera antigua de cantar de los cantaores flamencos se asemejaba al rumor del agua y al canto de los pájaros. Y esto no era sólo una metáfora de carácter poético, tenía algo que ver con algo misterioso que sucede con la música y que emparenta de una manera muy cercana, por la vía de la sensibilidad, al ser humano con su medio natural, con la naturaleza, y no con la historia, sino fundamentalmente con la naturaleza.

La creencia que hay de la influencia de la historia en la transmisión de este tipo de contenidos es, por lo general, superficial. Hoy en día se imagina, se evalúa la música de los Andes, lo que hoy se llama la música de los Andes, la música de origen andino, con flautas..., con una idea del equilibrio de la naturaleza, de la armonía de los pueblos y del mundo. Sin embargo, los incas, que naturalmente constituyeron una entidad política y social con una expresión histórica, para convencer, para persuadir a los pueblos que habían dominado de seguir perteneciendo a su confederación, habían inventado la utilización de la piel de los jefes vencidos para hacer timbales y las tibias para hacer flautas. Entonces, cuando entraban en uno de los pueblos dominados –también habían desarrollado una técnica para sacarle la piel íntegra a una persona con dos cortes nada más, lo que les permitía hacer de los jefes vencidos globos, que inflaban– lo hacían con los globos de los jefes vencidos y tocando esa música de flautas tan suaves y deliciosas, acompañadas por la rítmica de timbales hechos de piel humana. Por lo tanto, esa asociación que nosotros hoy atribuimos a esto no es más que una interpretación absolutamente histórica y que no hace a la calidad del lenguaje.

Y hablo de la música porque a los músicos, en particular, se les ha exigido en los dos últimos siglos por lo menos –podría decir que desde Beethoven en adelante– algunos roles sociales de importancia, señalados como ejemplificación social, que supera un poco sus propias aspiraciones en la actividad que desarrollan. Theodor Adorno es el que cuenta, justamente, de una manera muy irónica y cruel, que los músicos sinfónicos, clásicos, conservan en su porte, en su vestimenta y en su manera de presentarse, esa actitud que contrajeron en las cocinas de palacio imitando a sus amos, a los que veían cuando se entreabría la puerta. Esa crueldad con que él los define –dice que asumían la actitud de Gigoló, con un aire lejano y nostálgico, como de Gigoló–, esa crítica de Adorno, que quiere romper justamente con la tradición de la música sinfónica europea y hablar de nueva música y de la preocupación de que el disco, que es lo que apareció en ese momento, empiece a robar el alma de la misma música –cosa que sucedió estrictamente, es decir, esa aura que él atribuía a los objetos artísticos, que la reproducción industrial comienza a adocenar y en muchos casos a disminuir y en otros casos, a liquidar–, es porque él veía que en los años de 1930 el avance de las llamadas industrias culturales amenazaba esta relación fundamentalmente humana que planteaba el arte como herramienta para relacionar a los seres humanos. En definitiva, es eso lo que justifica plenamente una actividad diferenciada.

Claude Lévi Strauss, en *Tristes trópicos*, habla justamente de estas pequeñas sociedades, de estos pueblos perdidos en eso que él llama tristes trópicos –tan distintos de la visión europeísta exotista, que puestos frente al análisis de sociedades más evolucionadas aparecían como de una simpleza originaria, prístina y de gran belleza, y que sin embargo representaban una etapa de las sociedades y de su adaptación a la vida de conjunto, a la vida de sociedad– como un lugar donde las artes, es decir, la expresión artística, era lo único que uno podía distinguir como una actitud humana, tal como nosotros las imaginamos, una de las pocas cosas. Es como Darwin cuando cruzó el estrecho de Magallanes y vio a los canoeros magallánicos y los describió como la gente más bestial de la Tierra. Le pareció increíble que esos seres que estaban allí, envueltos en pieles, con unas temperaturas bajo cero y tirándose al agua para pescar, pudieran ser seres humanos como los que estaban arriba del barco del Beagle, que cruzaba en ese momento el Estrecho.

Por esa razón, en América Latina y en el siglo xx, tengo la sensación de que ha habido una cantidad de operaciones que quizá sean más importantes que la adhesión al modelo democrático tal y como a nosotros nos fue planteado. Acabamos de vivir en la conferencia de Cartagena una discusión entre treinta y dos países de América Latina frente a dos países de América del Norte para la inclusión de Cuba dentro de América Lati-

na, y donde dos países de América del Norte decidieron unilateralmente y haciendo uso de su poder económico y militar que ese país no podía pertenecer a América Latina porque no cumplía con los cánones democráticos, justamente. No se adecuaba al modelo nuestro. Claro, al hablar de democracia, por lo tanto, se referían a otra cosa de la que acá estamos hablando. Hablaban fundamentalmente de un régimen político con una mezcla porque también ahí encuentra la proyección de lo republicano, que es un invento absolutamente histórico y que puede ser reemplazado por tantas otras formas como se les ocurran a las sociedades, es decir, no habría por qué tener que adherir a un modelo republicano de diferenciación de poderes para tener una cultura democrática.

Entonces el artista se ve ante esa situación frente a una cantidad de preguntas. Y yo en esto enumero algunas que se me ocurrieron. Una es: ¿Cuáles son los distintos roles que puede asumir el artista en tal contexto de incertidumbre? ¿El de sumo sacerdote de las ceremonias masivas de un culto, sin dioses pero con fe?

André Malraux hablaba, en su época de ministro de Cultura, de la necesidad de crear catedrales laicas, en una época en donde ya la religión, para él, había perdido su importancia. Los años posteriores denegaron este juicio, sobre todo aplicado al resto del mundo porque hoy la tercera parte de la población del mundo pertenece al islam, que está en plena evolución y desarrollo, por lo tanto ese juicio se refería nada más que a ese pequeño lugar del mundo llamado Europa.

Schiller, en su momento, hablaba justamente de dos funciones del Estado, y él lo pensaba evolutivamente. Primero pensaba en un Estado ético, es decir que el Estado era el que tenía que regular las relaciones entre los miembros de cada comunidad para que esa comunidad pudiera subsistir como tal. Pero una vez terminada esa etapa y una vez cumplida esa aspiración, había que aspirar a que el Estado fuera un Estado estético. Es decir, él pensaba que la estética consistía en la fijación de nuevos valores, de valores que fueran superadores para unir a los hombres por el amor, para unir a los hombres por el arte.

Otra pregunta que me hago es: *¿El rol que puede tener es el de creador de mundos imaginarios en donde irse a vivir cuando la realidad aprieta?*

Cuando a nosotros nos tocó nuestra crisis de 2001, que fue una crisis ejemplar, casi de libro, de aquel concepto tan difícil de explicar de Max Weber de la *anomia*. Bueno, acá pareció que se acababa todo, en realidad, que se acababan las relaciones sociales. No había dinero, no había valor del dinero de intercambio. No había valor del trabajo. En ese momento tan patético, por supuesto, en el que las instituciones se habían caído como castillo de naipes, la gente empezó a desarrollar cada vez una mayor ac-

tividad artística en la participación. Puede decirse que en esos años, en el año 2002, 2003, por ejemplo, las entradas a los cines y a los teatros se duplicaron con respecto al año anterior, cuando la gente no tenía recursos para hacerlo. Entonces, hay momentos en que efectivamente el creador puede ofrecer algo en cuanto a orientación, como cuaderno de bitácora cuando la tormenta está en su auge.

¿O tal vez el rol que le corresponde es el de *develador de realidades que oculta la alienación posindustrial*?

Lo de la alienación es verdad, es decir, aquello que imaginó Adorno en ese momento o que imaginó Orwell, y la pegó por muy poco porque por sólo por cuatro años se equivocó con el cálculo, es decir, él imaginó que el Big Brother iba a empezar a distribuir sus valores en forma uniforme en 1984, y esto ocurrió en 1989 con precisión, así que bastante cerca estuvo (ahora hay que ver si el calendario es el gregoriano, por ahí en otro calendario la fecha es la misma). En esta alienación posindustrial, que denunció la Escuela de Frankfurt, evidentemente se estaba constatando que se avanzaba, a partir de un pensamiento único promovido por industrias culturales de potencias hegemónicas, en provocar una alienación social de tales características que poco a poco la población se fuera volviendo acrítica. El artista es el único que cada tanto anuncia, denuncia y muestra una pequeña luz en torno a esta situación.

¿O a lo mejor el rol que le corresponde es el de añadir los pocos nuevos valores que la sociedad respeta?

La nueva sociedad respeta la ecología, respeta los derechos humanos en una formulación jacobina, digamos, en esos términos, no lo piensa quizá de una manera filosófica y más profunda. Pero éstos son los conceptos que podría decirse que hoy en día son universales en la sociedad contemporánea del siglo XXI. El artista ha tenido que adherir a muchas de estas causas. Pero eso yo no lo encuentro como una razón suficiente ni necesaria, porque podríamos hacer una larga lista de artistas que no compartieron esta idea de contribuir a la cultura democrática, sino que simplemente lo que trataron es de acercar alguna interpretación del sentido de la vida. Muchas veces, mirándolo de una manera sombría, o ilusorio-idealista, como el caso de los futuristas –la polémica del Pen Club en Buenos Aires cuando vinieron los futuristas y se enfrentaron con toda la generación de Victoria Ocampo y del Pen Club inglés–; o Gabriele D’Annunzio, que encarnaba el pensamiento a favor de la guerra; o Louis-Ferdinand Céline, que era un escéptico terrible y que terminó en manos de los alemanes; o los surrealistas, que andaban amenazando salir con una pistola por la calle para hacer el acto surrealista por excelencia; o Luis Aragón; o Beethoven cambiándole el título a la obra después que Napoleón deja el ideal republicano para pasar al proyecto del imperio; o Gesualdo da

Venosa, que fue uno de los grandes compositores vocales de la historia de la música europea y que tuvo varias causas porque era una especie de Barba Azul que en su torre, donde ensayaban, mataba cantantes.

Entonces ahí y para terminar, bajo el foco a América Latina. Y pienso, esa América Latina que algunas veces, cuando en los años de fin de este siglo xx recordábamos los vaticinios del general Perón que decía en los años 70 que el siglo xxi, que el fin del siglo xx, nos iba a encontrar “unidos o dominados”, francamente en esa época llegamos a dudar de que lo que nos tocaba era dominados. Porque sobre los últimos años del siglo xx pareció que las únicas opciones que les quedaban a los países de América Latina era la sujeción a un modelo único promovido desde Estados Unidos. Y ¿qué importancia tendría esto? Bueno, es distinto ser ciudadano romano de Palestina y que vengan a uno las legiones romanas, le destruyen el templo, liquiden al resto de la población y produzcan la primera gran diáspora, a ser romano-germánico o romano-franco y pertenecer a los ejércitos y luego con suerte terminar de centurión o finalmente hasta terminar de César. Bueno, ésa era la posibilidad que nos quedaba, pero lo cierto es que la posibilidad cambió en este tiempo y estamos en una *hierofanía*, en el nacimiento de una ilusión para lo cual se trabajó a lo largo de muchos siglos. Durante muchos siglos. No sólo los artistas lo revelaron en su obra, no sólo los pensadores como José Vasconcelos, o Bolívar, que se pregunta sobre la identidad, o Mariano Moreno, o San Martín y Belgrano, o aquellos locos que imaginaron en una época en que todas eran monarquías, pensaron en una república. Toda esa acumulación de experiencias históricas de los pueblos de América, incluyendo las tradiciones de pueblos antiquísimos que ocupan el continente de hace más de veinte mil años, es lo que hace pensar que se esté llegando a un punto en el cual, por fin, exista para el artista la posibilidad de expresar el nacimiento, como diría David Griffith, de una nación. El nacimiento de la nación latinoamericana. Estamos viviendo con mucha intensidad ese momento, con mucha emoción, con mucho interés, con mucha curiosidad. Porque por primera vez después de décadas hay un espíritu de los tiempos, hegelianamente hablando, que realmente unifica el pensamiento de los pueblos de América Latina. ¿Cuál es el rol del artista en ese proyecto de democracia? Es un rol decisivo, porque quiénes sino los artistas van a ser los que creen la nueva simbología de este nuevo milenio? Van a ser ellos los que ofrezcan las banderas, los que creen los sonidos de ese nuevo milenio, los que planteen las imágenes. Y es atrás de esas imágenes, atrás de esas banderas, atrás de esos sonidos, que marcharemos todos hacia una identidad nueva, una identidad asumida, de una riqueza que ni siquiera podemos imaginar todavía.

Palabras de cierre

Pienso que la gratitud es una virtud que contribuye necesariamente a definir lo humano en nosotros. Pienso también que buena falta nos hace ejercitarla cotidianamente. Por eso, hacia el final de un acontecimiento al que hemos logrado dar forma y realidad como efectivo “ámbito de encuentro” con la participación activa de cada uno de los colegas y asistentes presentes en estos dos días, no puedo sino, en nombre de la Universidad Nacional de Lanús y del Departamento de Humanidades y Artes, extender mi mano de agradecimiento por el regalo de encontrarnos nada menos que a pensar, a desplegar nuestra libertad de ver, sentir y conceptualizar el mundo en el que vivimos, del suelo en el que somos y soñamos, en torno de interrogantes que nos han permitido compartir un diálogo abierto y diverso, tal como nos habíamos propuesto. Un diálogo abierto y sin condicionamientos, que extiende el horizonte de nuestras perspectivas y nos compromete como personas que constituyen y construyen, conscientemente o no, comunidad, esto es, en definitiva, ciudadanía. Ahora bien, pensar hoy ciudadanía es pensar desde una libertad y un poder de ser con y desde los otros. Por eso es inimaginable la posibilidad de una convivencia democrática plena asfixiados por el ejercicio de un poder de dominio y de una libertad de apropiación de espacios con la pretensión de alcanzar una presencia o una identidad.

Si hay hoy un espacio para las humanidades, las artes y la filosofía, ese espacio es sin duda el de la interpelación a la realidad. Realidad nuestra de cada día, realidad de nuestros actos, de nuestros comportamientos, de nuestro compromiso efectivo con la vida, con la recreación del mundo en el que queremos ser y vivir de cuerpo y alma.

La palabra filosófica en esto no puede ser sino solamente testimonial. Empero, en su capacidad testimonial está su potencialidad transformadora de realidades. Así, como no hay investigación científica sin pregunta de investigación, menos aún habrá reflexión filosófica sin interrogantes que abran caminos de encuentros, nuevos paisajes, nuevos horizontes para superar nuestras propias creencias, pues un pensamiento que no se supera a sí mismo está lejos de un ejercicio filosófico. Y esto, con mucha modestia pero con mucho amor y esfuerzo, hemos querido compartir con ustedes. Por eso cada una de las mesas se ha articulado con una pregunta convocante, una pregunta que nos interpela en toda nuestra encarnadura, que conmueve al hombre de carne y hueso que somos. Creemos, creo fervientemente, que aceptar el desafío de los interrogantes de sentido es aceptar el desafío de la presencia del otro en nuestra vida, y esto no es sino la constitución progresiva de una convivencia verdaderamente democrática. No hay democracia sin libertad y no es posible la libertad sin el despliegue del pensamiento. Justamente, porque sólo concebimos la vida en democracia en el horizonte de la capacidad y el ejercicio de pensar con autonomía, estas jornadas han llevado el nombre de Encuentro.

H. Daniel Dei
Coordinador académico del
Doctorado en Filosofía de la UNLA