

El Apagón (Resistencia).

Pensar lo propio. Perspectivas filosóficas en torno de lo político y social.

Roman, Maximiliano y Javier Lencinas, Guillermo Vega, Martín Daguerre, Roberto Dri, Javier Alegre, Jes.

Cita:

Roman, Maximiliano y Javier Lencinas, Guillermo Vega, Martín Daguerre, Roberto Dri, Javier Alegre, Jes (2009). *Pensar lo propio. Perspectivas filosóficas en torno de lo político y social*. Resistencia: El Apagón.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/maximiliano.roman/36>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/prH0/1za>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

PENSAR LO PROPIO
Reflexiones filosóficas en torno
de lo político y social

Javier Lencinas – Guillermo Vega – Maximiliano Román
(compiladores)

Martín Daguerre – Roberto Dri – Javier Alegre
Colectivo de Estudiantes de Filosofía de la UBA
Jesús Rodolfo Santander – Rubén Dri

ÍNDICE

<i>PREFACIO</i>	5
<i>PRÓLOGO</i>	9
<i>PRIMERA PARTE</i>	19
<i>Construcción de las subjetividades y las acciones en el mundo contemporáneo: intersubjetividad, prácticas colectivas y resistencia</i>	
Javier Alegre	21
<i>El vidrio esmerilado: una reflexión sobre la verdad</i>	
Roberto Dri	49
<i>El pensamiento popular de la segunda mitad del Siglo XX en la Filosofía Latinoamericana</i>	
Javier Lencinas	80
<i>La libertad como no-dominación o de cómo el temor frente al “populismo” puede conducir al liberalismo</i>	
Guillermo Vega	104

SEGUNDA PARTE 140

Una defensa de la participación política en sociedades injustas

Martín Daguerre 142

Filosofía y política en la Argentina del inicio del Siglo XXI

Rubén Dri 167

La potencialidad política de la cultura indígena americana

Maximiliano Román 186

La acción frente al cambio climático necesita de un suplemento de alma. Reflexiones y propuestas

Jesús Rodolfo Santander 204

Cuando la mentira es la verdad. Otra vindicación de la utopía revolucionaria

Colectivo de Estudiantes de Filosofía 218

PREFACIO

Este texto nace como parte de un proyecto que pretende producir y poner en circulación discusiones en torno de problemáticas sociales y políticas de actualidad, con el objetivo de contribuir con herramientas y nuevos enfoques teóricos que permitan profundizar y dar continuidad a los debates vigentes en torno de los temas escogidos en cada convocatoria. Los artículos que aquí presentamos son la culminación de un arduo y prolongado trabajo desde la invitación cursada a los autores, que generosamente y sin condicionamientos han colaborado para que éste proyecto tomara forma y para que hoy sea realidad, hasta los inconvenientes presupuestarios para la edición de este libro. Nuestro sencillo agradecimiento y gratitud a todos los que colaboraron desinteresadamente en la confección de este texto.

Para esta primera publicación hemos seleccionado como temática a abordar el amplio y complejo campo de las problemáticas sociales. Entre los motivos que nos han llevado a ello figuran la diversidad de formas que han adquirido los problemas de nuestra sociedad en los últimos años y la necesidad de buscar nuevos enfoques desde los cuales pensarlos y enfrentarlos. Tal es el caso de la pobreza, la exclusión, la desocupación, los movimientos sociales y de protesta, la violencia represiva del Estado frente a las manifestaciones sociales, las formas de resistencia y cooperación, las experiencias de democracia directa, la autogestión, etc.

La necesidad de condensar estas reflexiones en una publicación colectiva constituye un complemento a trabajos que se vienen realizando de manera paralela en el ámbito de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste por un grupo de estudiantes y docentes de la carrera de Filosofía, con la intención de vincular la disciplina con

otras áreas de las ciencias sociales en torno de cuestiones que exigen, en muchos casos, respuestas urgentes. La complejidad de los mismos abre la discusión a diversas formas de encarar las problemáticas y de establecer diálogos entre los autores y los actores que permitan dar cuenta, de la manera más rigurosa posible, de los elementos políticos que se encuentran en juego, así como también de la responsabilidad pública que nos atañe, en relación con los mismos, en primer término desde el lugar que ocupamos como miembros de la sociedad y en segundo término como docentes, investigadores y estudiantes integrantes de un ámbito que produce perspectivas teóricas a través de las cuales son abordadas dichas problemáticas.

En el ámbito institucional de la carrera de Filosofía una temática como la presente, vinculada a la esfera social y política, no ha tenido el suficiente espacio tanto para el planteo como para el debate, puesto que se encuentra minimizada frente a lo que tradicionalmente se han considerado problemas clásicos de la filosofía. Se gesta así una distancia y un silencio en tanto se impide la reflexión sobre la misma en función de su falta de acceso al estatuto de problema filosófico. La ausencia de textos específicos como así también de contenidos propuestos y trabajados en las diversas cátedras dan forma y sustento a esta idea de generar material que permita abordar el tema propuesto y formar, al mismo tiempo, parte de la bibliografía de consulta disponible. Por otra parte pretendemos que el presente proyecto permita impulsar otros emprendimientos que contribuyan al debate y a problematizar la realidad desde el espacio que ocupamos como actores y autores de la misma.

En un mundo globalizado en el que aparentemente se diluyen las fronteras y el sentido de pertenencia parece disolverse hemos decidido invitar a participar en esta publicación a quienes de algún modo permanecen vinculados con nuestras latitudes. Los autores aquí reunidos son tanto

viejos conocidos del ámbito -siempre esquivo entre sí- de la teoría y la militancia, como jóvenes que comienzan a transitar la docencia y la investigación movilizados por el desafío de ver constituirse la filosofía también en el espacio público y no sólo en los claustros de la universidad. En el caso tanto de Jesús Santander como de Rubén Dri han vivido, luchado y trabajado en esta región del país anteriormente a los nefastos acontecimientos que se produjeran a partir del golpe cívico-militar de 1976. Mientras que el Colectivo de Estudiantes de Filosofía de la UBA, como así también Martín Daguerre, mantienen un contacto permanente con las diversas actividades que desarrollamos en la Facultad de Humanidades de la UNNE, tanto los que realizamos esta compilación como los profesores Javier Alegre y Roberto Dri.

Javier Lencinas
Maximiliano Román
Guillermo Vega

PRÓLOGO

Este libro, que reúne nueve artículos de diferentes autores, es producto de una invitación realizada por docentes y alumnos de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste.

Con el eje puesto en problemáticas sociopolíticas, tiene como objetivos que este espacio sirva para poner en circulación e intercambio, búsquedas, ideas, posiciones teóricas, sobre diferentes aspectos de la realidad que preocupan y ocupan; a la vez que se constituya en material bibliográfico disponible para su consulta.

En Latinoamérica, el proceso arrasador de aspiración hegemónica de un pensamiento único, la euforia tecnocrática y economicista, no han podido resolver las cuestiones básicas que hacen a una vida digna, a la resolución de las más elementales cuestiones de sobrevivencia de la gran mayoría de los hombres, es más se han agudizado y polarizado. Hoy persisten profundas demandas sociales y desde diferentes voces y lugares se reclama un tipo de conocimiento que aporte a la comprensión/resolución de los graves problemas sin resolver.

En paralelo con las condiciones señaladas, el discurso neoliberal, posicionado desde la última dictadura militar en Argentina y profundizado en los 90', que pregonaba tantos fines ...de las ideologías, ...de la historia, ...de la filosofía, ha fracasado. De manera particular, la Filosofía sufrió su embate, parecía un tipo de saber en retirada y, si se la toleraba, debía tener una injerencia débil o bien de legitimación de lo dado.

No obstante, hoy la Filosofía goza de renovada salud y frente a sujetos construidos en el contexto neoliberal, con posicionamientos vitales e intelectuales cínicos, creemos aún que este tipo de saber puede generar espacios de discusión

desde los que nos podemos indignar y conmover por lo que nos pasa.

Porque las condiciones y posibilidades de sobrevivir como especie son cada vez más inciertas, porque la injusticia y el sufrimiento persisten, es que, cierta Filosofía -a condición de que no creamos que sólo ella- puede dar cuenta de lo que nos sucede y proponer alternativas.

Somos, antes que sujetos de conocimiento y de lenguaje, sujetos sociales y políticos. Y, en tanto sujetos sociales y políticos somos productores de saberes, poderes y sentidos desde los que nos posicionamos y actuamos. Los presentes artículos son ejemplo claro de esta visión.

Celebrado y refrescante acontecimiento es entonces este libro.

En los diferentes escritos, el lector podrá recorrer una rica y variada producción intelectual, formada por una trama, que a modo de caleidoscopio, enlaza a diferentes generaciones, tradiciones de formación, intereses, obsesiones, estilos, concepciones sobre la filosofía y su función. No obstante los matices que los diferencian, todos comparten el deseo y la necesidad de pensar otras búsquedas y propuestas que contribuyan a re-pensar y re-accionar en relación con las problemáticas socio-políticas que vivimos.

Si bien los artículos pueden ser leídos de manera independiente, los hemos organizado en dos partes, tomando como criterio, los énfasis puestos por los autores en dos posibles puntos de partida que motorizan la producción filosófica.

La **Primera Parte** reúne artículos que centran el trabajo con y desde los conceptos, relacionándolos con diferentes problemas de la realidad socio-política. Nos encontramos con discusiones, revisión de teorías y sus implicancias en las prácticas sociales. Se presentan temas tales como el de subjetividad y la acción social, la verdad, la necesidad, la libertad, el pensamiento popular latinoamericano. Incluimos

aquí, los escritos de Javier Alegre, Roberto Dri, Javier Lencinas y Guillermo Vega.

La **Segunda Parte** está integrada por artículos que tienen su anclaje en ciertas prácticas y problemas de nuestra realidad socio-política-económica, que resultan disparadores para la reflexión filosófica. Nombramos a modo de ejemplo, el de la participación política en las sociedades actuales, los movimientos sociales, la contaminación ambiental. Integran este apartado, los escritos de Martín Daguerre, Rubén Dri, Maximiliano Román, Jesús Rodolfo Santander y el Colectivo de Estudiantes de Filosofía.

Cada una de las partes incluye cinco artículos. Haremos ahora una breve referencia a ellos.

Javier Alegre en el artículo *“Construcción de las subjetividades y las acciones en el mundo contemporáneo: intersubjetividad, prácticas colectivas y resistencia”* nos invita a re-conceptualizar las nociones de subjetividad y acción social en el contexto de las sociedades actuales. Realiza un recorrido teórico sobre los conceptos de referencia. Desde un triple anclaje social, lingüístico y político, enfatiza las posiciones contemporáneas que ofrecen un quiebre a la alternativa moderna. Revisa críticamente tanto los universalismos como los particularismos. El autor, apuesta al valor del giro pragmático en filosofía, mostrando que la eficacia del lenguaje y las acciones pueden incluir un ‘nosotros’. Somos, nos dice, contruidos por y desde elementos estructurantes como el lenguaje, las instituciones, el trabajo y es desde estos lugares y no fuera de ellos, que podemos ofrecer alternativas de resistencia. “Aislados no hacemos nada”, apela así, a la necesidad del uso de herramientas teóricas que justifican la afirmación de la eficacia de las acciones colectivas, que puedan operar como resistencia a la racionalización hegemónica actual.

Apuesta ésta fuerte y desafiante en tiempos neoliberales, impregnados de variados modos de fragmentación social e individualismo.

Entretejando desde diferentes contextos históricos, retoma para su análisis, referentes claves del pensamiento moderno y contemporáneo como Marx, Weber, Horkheimer, Wittgenstein, Lyotard, Habermas, Foucault, Bourdieu.

Roberto Dri, en *“El vidrio esmerilado: una reflexión sobre la verdad”*, hace una lectura crítica de la noción de verdad propuesta por Richard Rorty, a la vez que reivindica una concepción clásica, pero complejizada de verdad, desde la metáfora del *vidrio esmerilado*.

En un estilo dialogal que necesariamente involucra al lector, analiza las tesis centrales de Rorty y las cuestiona, apelando tanto a posicionamientos filosóficos como a la argumentación científica, intercalando sugerentes referencias económicas y literarias.

Pero, además del tema central del artículo, desliza otras cuestiones igualmente interesantes desde las que nos interpela: la necesidad de repensar la tarea de la Filosofía, su necesaria relación con el saber científico. Una especial mención a la función de los filósofos, los que a veces centrados en regodeos narcisistas, pretenden forzar la realidad para que se adapte a sus teorías, ignorando así la heterogeneidad, la gente de carne y hueso, el sufrimiento, la injusticia, todas estas dimensiones de lo real, que nos recuerda el autor, con dolorosa ironía, *¡no son juegos del lenguaje, sino que existen!*

Javier Lencinas en *“El pensamiento popular de la segunda mitad del Siglo XX en la Filosofía Latinoamericana”* desarrolla los núcleos fundamentales del pensamiento popular latinoamericano a los fines de fomentar su difusión y sus potencialidades.

El autor, realiza en un primer momento un recorrido conceptual e histórico de las grandes tradiciones filosóficas

latinoamericanas y analiza los obstáculos para la construcción de un pensamiento ‘original’ y para la delimitación de los orígenes del pensamiento popular. Luego, enlaza la práctica filosófica con la necesidad de reflexionar sobre lo social. Desde una posición crítica hacia la Filosofía academicista y etnocéntrica, sostenida desde las élites intelectuales dominantes, por su pretensión de universalizar y aniquilar ‘lo otro’, aboga por recuperar la riqueza ancestral del pensamiento popular el que ha sido históricamente marginado y silenciado por ser la voz de los ‘vencidos’. Esta recuperación, sostiene el autor, puede contribuir a la construcción de proyectos de resistencia al pensamiento y prácticas hegemónicas actuales.

Guillermo Vega en *“La libertad como no-dominación o de cómo el temor frente al ‘populismo’ puede conducir al liberalismo”* aborda una de las discusiones teóricas más fecundas en el ámbito de la Filosofía Política: el de la libertad.

Reconstruye una discusión iniciada en el S. XIX por B. Constant, que es retomada en el Siglo XX por I. Berlin. Dicha controversia se centra en la definición de libertad en tanto términos disyuntivos excluyentes, como ‘negativa’ o ‘positiva’. La importancia de este debate radica en las implicancias que posee en el interjuego de las relaciones entre individuo y estado. Como antecedentes de ambas posiciones, el autor toma a Locke y Rousseau, de los que hace un pormenorizado análisis. Continúa luego, centrándose en una vertiente cuyo origen se encuentra en la tradición republicana contemporánea. De allí toma a Q. Skinner y P. Pettit. Desarrolla los núcleos centrales y diferenciadores de los autores y sus relaciones con los filósofos modernos analizados. Por otra parte rescata a Q. Skinner a quien el autor entiende que ha elaborado una propuesta original y superadora al quebrar las dicotomías excluyentes.

Martín Daguerre en el artículo “*Una defensa de la participación política en sociedades injustas*”, nos impele a repensar la posibilidad de participación política en las sociedades actuales para contribuir a crear condiciones para el logro de una sociedad más justa.

Pregunta y nos pregunta: “¿...tenemos razones normativas para involucrarnos públicamente en cuestiones políticas con quienes no necesariamente compartimos historia, ideas, religión, tradiciones, etc. para que ayuden a aportar a una sociedad más justa?”. Para ello, utiliza como recurso un hecho de la vida cotidiana que puede ser vivido por cualquiera de nosotros, de allí deriva interrogantes y argumentos. Toma una experiencia realizada por Dworkin y refrendada por investigaciones empíricas recopiladas por Samuel Bowles y Herbert Gintis. Nuestro autor refrenda la afirmación de que el valor de la participación política en tanto conforma nuestra concepción de vida buena, se relaciona con la naturaleza de *homo reciprocans*.

En tiempos en que ‘lo político’, en todos los ámbitos, está en estado de sospecha, que se juega predominantemente en términos de alianzas funcionales y coyunturales, de usos y abusos de los efectos de poder, es esperanzador que el autor, rescate la idea de ‘lo político’, en tanto modalidad de relaciones que “...suponen una disposición básica y por lo mismo de mayor alcance ya que puede darse con sujetos con los que diferimos en prácticamente todo y con los que no tenemos un trato cotidiano”.

Rubén Dri en “*Filosofía y política en la Argentina del inicio del Siglo XXI*” nos propone reflexionar en torno de los problemas sociales y políticos de la Argentina actual. Para ello, expresa, es necesario entender la Filosofía en tanto ‘cosmisiva’, anclada y sensibilizada con los problemas de su tiempo.

Inicia con un recorrido histórico por la filosofía griega y moderna para cerrar con una mirada crítica de los filósofos

posmodernos. Luego, ya situados en Argentina, identifica propuestas utópicas positivas y una, la del 2001, como negativa. No obstante nos dice el autor, de esta acción política pueden derivarse dos direcciones: una que nos destruya como destino colectivo y otra que nos consolide.

En adhesión a la segunda alternativa nos propone sostener la memoria individual y colectiva, para construirnos en torno de un proyecto. El autor nos apela a reescribir nuestra historia desmontando la de los ‘vencedores’ y generar condiciones para efectivizar uno de los objetivos del programa frankfurtiano: recuperar, hacer salir la voz de los ‘vencidos’ (pueblos originarios, criollos, anarquistas, militantes populares, etc.) que desde su visión, la tienen hoy los cartoneros y piqueteros.

Maximiliano Román, en *“La potencialidad política de la cultura indígena americana”*, nos desafía a hacer un análisis crítico de los modos que han adquirido las luchas de clases y plantea la necesidad de centrar en y desde nuestra especificidad latinoamericana esta lucha.

A modo de hipótesis, sostiene que la fuerza y eficacia de los movimientos sociales bolivianos tienen su base en la cosmovisión milenaria de su cultura y en sus modos de vida regidos por un fuerte sentido comunitario. De allí, entiende el autor, que podemos contrarrestar el poder hegemónico de la lógica capitalista (estructuras con poder centralizado, cristalizados, burocratizados, etc.) desde las prácticas sociales que han caracterizado a estas comunidades: sin poder centralizado, sin ‘aparatos’, con relaciones comunitarias de reciprocidad, etc.

Acompañado de reflexiones de A. Argumedo, R. Zibecchi y R. Kusch, nos propone revisar críticamente los modos de las organizaciones e instituciones sociales regidas por la lógica del capitalismo. Esta práctica posibilitaría dejar abiertas las puertas para que, desde estas renovadas conceptualizaciones y desde otros anclajes sociales, permitan

hacer efectivo el persistente deseo de ir construyendo una sociedad mejor.

Jesús Rodolfo Santander en *“La acción frente al cambio climático necesita de un suplemento de alma. Reflexiones y propuestas”*, nos propone pensar alternativas complementarias al creciente problema del calentamiento global, proceso éste que de continuar su desarrollo aseguraría la desaparición de todas las especies. Esta apuesta la encuentra el autor, en el cambio de actitudes del individuo ante el consumo y los modos de vida de las sociedades actuales.

Realiza un pormenorizado estado de la cuestión sobre el calentamiento global derivadas de investigaciones científicas y de organismos preocupados por el medio ambiente. Junto con estos datos rastrea los orígenes de la aceleración de este proceso en el que la conjunción de las lógicas económica y tecno-científica del capitalismo moderno han sido responsables directas.

Cierra el artículo con una fuerte y esperanzada apelación a que, junto con las acciones que se ejecuten en el ámbito de la macropolítica, desde lo individual generemos cambios hacia modos de vida sustentados en la austeridad y simplicidad.

El Colectivo de estudiantes de Filosofía¹ en *“Cuando la mentira es la verdad. Otra vindicación de la utopía revolucionaria”* propone, repensar conceptos caros a la Filosofía social y política tales como los de utopía, alienación, emancipación, a partir de entender que la Filosofía debe servir para reflexionar y actuar ante los problemas más urgentes de nuestro presente. Pero este repensar es con otros recursos textuales, alegrías, filmes, y

¹ Grupo formado por estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), integrado por: Gastón Falconi, Maximiliano García, Emilio Guzmán, Cecilia Hemming, Facundo Martín, Juan Pablo Parra, Mariano Repossi, Maia Shapochnik y Romina Simon.

desde otro lugar, el de redefinir y romper con las visiones dualistas e idealistas sobre la utopía y la realidad. Estas visiones preponderantes en la década del 70' serían versiones laicas de la ideología religiosa.

La otra utopía que proponen los autores tiene nombre: el comunismo germinal. El eje de esta visión, tiene como base el deseo humano que construye creencias, da sentido, otorga un plus de significación desde lo ético, en tanto procure efectivizar la libertad e igualdad en cualquier práctica: familiar, universitaria, laboral. Sólo en y desde estas prácticas se expondrán las contradicciones y se visualizarán alternativas. Ya no más intelectuales iluminados que nos indiquen a donde ir o que pensar. A diferencia de la visión utópica clásica, esta utopía está en las prácticas cotidianas, en cada uno y en la multiplicidad de los grupos sociales que han decidido tomar su destino como causa propia.

Con esta síntesis, esperamos haber podido anticipar al lector el apasionante y colorido viaje intelectual que lo espera. Lo invitamos entonces, a iniciarlo ya.

Dolores Torres

PRIMERA PARTE

Construcción de las subjetividades y las acciones en el mundo contemporáneo: intersubjetividad, prácticas colectivas y resistencia

Javier Alegre*

El presente escrito aborda los cambios conceptuales producidos en la época contemporánea, respecto de la modernidad, en la construcción de la subjetividad y la concepción de las acciones intersubjetivas. Para ello toma como eje la incorporación de determinadas instancias sociales en los análisis de estos procesos realizada en el seno de la filosofía contemporánea; movimiento a través del cual se ha puesto en discusión el primado de la explicación causal y la introspección en el estudio de la acción humana y que ha servido para desplazar tanto a la conciencia como fuente del yo como al mentalismo predominantes en los autores modernos. La ruptura con esta visión moderna en clave socio-lingüística-política ha abierto un espacio de subjetivación que no está centrado en la esfera del individuo libre, autónomo y autoconciente y ha generado reflexiones en que determinados componentes supra-individuales (lenguaje, trabajo, instituciones, etc.) no aparecen sometiendo y coartando al yo en forma inevitable, sino que se convierten en estructurantes que posibilitan la constitución de cualquier tipo de subjetividad.

En relación con esto, lo que hacemos aquí es retomar algunos aportes de diversos autores respecto de las características de la visión posmoderna sobre el mundo actual y el cambio entre el enfoque moderno y el contemporáneo acerca de las relaciones intersubjetivas, con el objetivo de esbozar algunos elementos y acciones

* Docente e investigador de la UNNE: Profesor Adjunto de *Filosofía Contemporánea Siglo XIX* (Facultad de Humanidades – UNNE). E-mail: taton@gmx.net

colectivas que pueden hacer surgir una solidaridad intersubjetiva que, habiendo rechazado ya las pretensiones del universalismo iluminista, no quede atrapada en el particularismo. En este recorrido, desarrollamos y analizamos en diferentes momentos ciertos conceptos provenientes de Marx, Weber, Horkheimer, Wittgenstein, Lyotard, Habermas, Foucault y Bourdieu.

Desencantamiento al cuadrado del mundo posmoderno

Según la clásica conceptualización realizada por Weber, la clave de la modernidad pasa por el proceso de racionalización y el *desencantamiento* (*Entzauberung*) que ella produce respecto del mundo místico y cargado de fuerzas sobrenaturales, trascendentes, propio de la antigüedad y el medioevo. Si en los tiempos anteriores se debía recurrir a la magia y lo sagrado para dominar o congraciarse con los espíritus que guiaban el mundo, a partir de la modernidad esto deja de ser necesario ya que la racionalidad científico-técnica se apropia de la realidad y la convierte en un reservorio de fuerzas repetitivas y predecibles que podemos poner a nuestro servicio. Se abandona la convicción de que el mundo está compuesto por potencias mágicas, misteriosas e imprevisibles que habitarían en las cosas y pasa a ser explicado por recurso a todo lo que es susceptible de dominio racional: lo que existe es lo que puede ser conocido mediante el cálculo y la previsión. La modernidad en general y el iluminismo en especial, en cuanto tendencia epigonal del pensamiento moderno, se auto-representan como movimientos de ruptura con las falsedades, falacias y oscurantismos que la tradición contendría en su seno y hacen

residir en la Razón la posibilidad de revelar estos errores y actuar como reguladora de las relaciones sociales.²

Este carácter rupturista y renovador es puesto en discusión por Adorno y Horkheimer, para quienes la modernidad y el iluminismo no representan un corte abrupto sino que constituyen más bien una continuación de lo ya iniciado en la antigüedad con el mito. La Ilustración tiene entre sus propósitos someter la imaginación mediante las ciencias, convertir al saber en un procedimiento eficaz para el dominio tanto del mundo natural como social y disolver los mitos en tanto visiones fantásticas y distorsionadas en las que predomina la proyección de los aspectos subjetivos sobre la realidad; pero más allá de estas pretensiones, según dichos autores, el iluminismo no se aparta del mito en que ambos comparten la misma base conformada por el afán de nombrar, contar el origen, representar y explicar los hechos. En este sentido, el mito ya es racionalización, ordenamiento simbólico y, a su vez, en el iluminismo renace con fuerzas renovadas la actitud mítica al mitologizar la razón. La Ilustración representa sólo una continuidad exacerbada del mito: “la propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia (...). Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en

² De allí la exaltación de una razón unitaria -eje de toda certeza teórica y práctica-, la fe en que el progreso posibilitado por esta racionalidad conduciría al bienestar, esclarecimiento y secularización y el hincapié hecho, por una parte, en que el género humano se iría emancipando gracias las necesarias implicaciones entre razón, verdad, libertad y justicia y, por otra, en la autonomía moral, política y gnoseológica de los individuos.

cuanto juez cae en el hechizo mítico”.³ Así, la secuencia dialéctica en la capacidad de fijar y dar sentido al mundo ha ido avanzando sucesivamente del mito a la religión, de la religión a la razón y de la razón al cálculo formal, en todas estas formas persiste el ánimo de develamiento narrativo y sometimiento de lo misterioso del mundo natural.⁴

Ahora bien, ya sea que se lo plantee como un abierto rechazo (al estilo iluminista) o como una continuación dialéctica (al estilo frankfurtiano) de los períodos anteriores, el saber moderno representa un cambio de real envergadura y una actitud de cuestionamiento *-desencantamiento-* respecto de las formas previas de ver y hacer mundo. Este *desencantamiento*, basado en la administración racional y burocrática del mundo ya desacralizado, da lugar a una realidad profana, laica y secularizada, donde el pensamiento se convierte en una operación lógico-matemático-científica destinada a ordenar y dominar la naturaleza mediante acciones instrumentales-estratégicas y que tiene como organizadora y rectora de la vida a la Razón, la cual encuentra como expresión paradigmática -en los planteos filosóficos de la época- a la representación del sujeto autónomo y autoconciente. El nuevo marco de sentido propiciado por el *desencantamiento* desfonda la realidad

³ Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1998, pp. 66-7.

⁴ Si bien comparten esta matriz común, el Iluminismo se diferencia del mito antiguo para los autores frankfurtianos en ciertas notas que son las que le otorgan sus características distintivas, básicamente: a) ya no supone la unidad del sujeto y la naturaleza como el mito, b) en la representación simbólica el sustituto es un ejemplar universal, representa a toda una clase, mientras que en el mito era particular, y c) las ciencias modernas persiguen sus objetivos a través del distanciamiento del objeto, en tanto que en el mito lo hacía mediante la mimesis. Estas notas son las que posibilitan el desarrollo de la abstracción, recurso cardinal del proyecto iluminista y fundamento de la conversión del pensamiento en una operación de *matematización* de la naturaleza.

mágica del mundo antiguo en nombre del conocimiento, la libertad y, sobre todo, la racionalidad, elementos que nutren e insuflan las instituciones que surgen y/o se afianzan en la época moderna (ciencias, legislaciones, Estados nacionales, universidades, etc.).⁵

Pero el rumbo que tomaron los sucesos histórico-políticos en el siglo XX, sumado a la desconfianza acerca de los supremos beneficios que proveerían los avances científico-técnicos junto con los aportes de algunas de las corrientes más renombradas de la filosofía, condujeron a que cierta parte del pensamiento contemporáneo, en especial el movimiento posmoderno, dé un paso más allá y se desencante de este mundo moderno construido en base a la fuerza cuasi-omnipotente de la racionalidad y la autoconciencia. Se produce así un nuevo *desencantamiento del mundo* en sentido weberiano: el mundo posmoderno es un mundo desencantado al cuadrado, en este caso son los componentes del mundo de la modernidad que habían sido encumbrados (ciencias, progreso, razón, sujeto, etc.) los que sufren la pérdida de sentido y, por lo tanto, se vuelve necesario reelaborar los fundamentos que mueven a la acción en la vida contemporánea.

Siguiendo estas coordenadas, la posmodernidad puede ser resumida, en brevísimas cuentas y en boca de sus adeptos, como el descontento hacia la modernidad debido al descubrimiento del carácter engañoso e irrealizable de los objetivos que ésta se había planteado. Terry Eagleton realiza

⁵ Cfr.: Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984. Vale hacer la salvedad que en el *desencantamiento* del mundo coadyuvan el desencantamiento producido en el aspecto técnico por la racionalización científica y el desencantamiento en el aspecto ético-práctico generado por la racionalización de la ética religiosa [Cfr.: Weber, Max. “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”. En: *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus, Madrid, 1983].

una muy buena caracterización de las notas salientes del *espíritu* posmoderno que vale ser transcrita:

“la posmodernidad es un estilo de pensamiento que desconfía de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad, de la idea de progreso universal o de emancipación, de las estructuras aisladas, de los grandes relatos o de los sistemas definitivos de explicación. Contra esas normas iluministas, considera el mundo como contingente, inexplicado, diverso, inestable, indeterminado, un conjunto de culturas desunidas o de interpretaciones que engendra un grado de escepticismo sobre la objetividad de la verdad, la historia y las normas”.⁶

La condición posmoderna hace referencia a las transformaciones conceptuales, sociales e ideológicas producidas por la incredulidad y el escepticismo hacia los *grandes relatos* o *meta-relatos universales* que guiaron los proyectos teóricos y políticos modernos.⁷ Estos *grandes relatos* se caracterizaban por haber sido las guías y criterios reguladores de la vida social, en nombre de un objetivo a futuro para el cual era necesario trabajar mancomunadamente, y se fundaban en la idea de que la

⁶ Eagleton, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. Paidós, Bs. As., 1997, p. 11.

⁷ Según Jean-François Lyotard, quien puso en boga el término, los *relatos* son aquellos discursos que “cumplen una función de legitimación, legitiman instituciones y prácticas sociales y políticas, legislaciones, éticas, maneras de pensar, simbolismos. (...) encuentran su legitimidad (...) en un futuro que se ha de promover, es decir, en una Idea a realizar. Esta Idea (...) da a la modernidad su modo característico: el *proyecto*, es decir, la voluntad orientada hacia un fin” [*La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 60-61]. Perry Anderson realiza una interesante crítica de la teoría -y el derrotero intelectual- del pensador francés y expone ciertas flaquezas de su teoría, pero presentarlas aquí no es atinente dado los fines de este escrito, por lo que tomaré algunos conceptos lyotardianos con fines expositivos, sin someterlos a análisis crítico [Cfr. Anderson, Perry. *Los orígenes de la posmodernidad*. Anagrama, Barcelona, 2000].

humanidad iría alcanzando una progresiva emancipación de las limitaciones naturales y de los males sociales mediante el desarrollo de la razón y la libertad. Pero estos *relatos* comenzaron, según el diagnóstico posmoderno, a perder su condición monolítica debido al carácter totalitario presente en ellos y a que no sólo no concretaron la panacea igualitaria prometida sino que, a la inversa, devinieron hacia el polo opuesto: “no es la ausencia de progreso sino, por el contrario, el desarrollo tecno-científico, artístico, económico y político, lo que ha hecho posible el estallido de las guerras totales, los totalitarismos, la brecha creciente entre la riqueza del Norte y la pobreza del Sur, el desempleo y la nueva pobreza, la deculturación general (...)”.⁸ La acusación de totalitarismo contra los *grandes relatos* se basa en que son discursos que exigen la exclusión de los otros tipos de discursos, pues parten de considerarlos erróneos, equivocados; ejemplo paradigmático es el accionar de las ciencias modernas que no sólo se plantean como *un* discurso verdadero entre otros, sino como *el* único discurso verdadero acerca de la realidad.⁹

⁸ Lyotard, Jean-François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Op. Cit. pp. 97-8. Los discursos modernos sufren en el ámbito posmoderno una *transvaloración* (en sentido nietzscheano) por la que pasaron de ser considerados protectores y salvadores de la humanidad a ser los responsables de las principales calamidades; cualquier universalización se convirtió en sospechosa, por no decir culpable, de estar al servicio de la dominación y opresión generalizada de la sociedad.

⁹ Respecto de la forma de actuar de las ciencias modernas, que Lyotard califica como terrorista porque implica la eliminación del adversario, el pensador francés sostiene: “el [discurso] científico se interroga sobre la validez de los enunciados narrativos y constata que éstos nunca están sometidos a la argumentación y a la prueba. Los clasifica en otra mentalidad: salvaje, primitiva, subdesarrollada, atrasada, alienada, (...) son fábulas, mitos, leyendas, buenas para las mujeres y los niños. En el mejor de los casos, se intentará hacer que la luz penetre en ese oscurantismo, civilizar, educar, desarrollar” – *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, p. 64.

Los posmodernos resaltan que la razón moderna se ha caracterizado por intentar que el sistema social sea lo más performativo posible, en superar o suprimir los obstáculos y anomalías que se le interponen, pero que esto no ha redundado en brindar mayores posibilidades de emancipación sino que muchas veces lo que ha logrado es aumentar y sofisticar los mecanismos de control y dominio social. Así, los detractores de la modernidad se encolumnan dentro de la crítica radical a la racionalidad científico-técnica moderna, que ya tuvo una primera e incisiva formulación en los representantes iniciales de la Escuela de Frankfurt. En tal sentido, la crítica a la *teoría tradicional* (en cuanto propulsora de la formalización y matematización de las ciencias y de la ilusión de libertad y autonomía del científico respecto de las esferas social y política) y a la reducción de la razón en *razón instrumental* (razón basada en la relación funcional entre medios y fines para alcanzar intereses particulares y puesta al servicio de los grupos sociales dominantes) realizada por Horkheimer en sus escritos de la década del '30 y principios del '40 ya muestra un virulento y elaborado ataque en este campo.¹⁰ La racionalidad con arreglo a fines, procedimental o teleológica, predominante en el mundo contemporáneo se caracteriza por convertirse en un medio para la concreción de fines que escapan a la discusión racional y, por lo tanto, se limita a ser una

¹⁰ Cfr. básicamente: Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*. Amorrortu, Bs. As., 1998 y *Crítica de la razón instrumental*. Bs. As., Sur, 1973. En relación con esto, Habermas considera que tras la crítica devastadora realizada por Adorno y Horkheimer el proyecto iluminista quedó sumido en un verdadero *impasse*. Situación de parálisis en la única posibilidad de escape pasa a estar constituida por los aportes de la pragmática lingüística contemporánea, de allí los intentos habermasianos de retomar varios objetivos modernos renovándolos a partir de dichas contribuciones [Cfr.: Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Bs. As., 1989 y *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Taurus, Madrid, 1987].

herramienta para el cálculo de probabilidades y la elección de los mejores procedimientos, con lo cual se vuelve incapaz de dotar de sentido a la vida humana; esta incapacidad ya había sido señalada en forma señera por Weber y es retomada en clave weberiana en el siglo XX principalmente por Habermas, quien por ello hace residir en la racionalidad comunicativa las potencialidades emancipatorias del género humano.¹¹

Desde el momento en que la misma noción de razón es uno de los ejes de discusión, es claro que este *desencantamiento al cuadrado* del mundo y de la realidad

¹¹ En esta visión pesimista de las consecuencias de la racionalidad moderna se puede establecer una cierta línea de continuidad entre los planteos de Weber, los principales representantes de las primeras generaciones de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, etc.) y la postura de los pensadores posmodernos, aunque es necesario aclarar que la corriente posmoderna no presta especial atención a esta tradición y abreva mayormente de la crítica de la razón moderna realizada en clave nietzscheana, heideggeriana o foucaultiana, si bien en este último autor se da un caso particular de intento de conjunción en escritos de su última etapa. Foucault en *¿Qué es la ilustración? (1983 y 1984)* [La Piqueta, Madrid, 1996] pretende sortear la divergencia entre estas líneas teóricas y afirma moverse en la forma de reflexión que va del Kant de *¿Qué es la ilustración?* hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Weber, en cuanto a considerar el presente como acontecimiento filosófico y la filosofía como problematización de la actualidad y ontología crítica del presente y de nosotros mismos, y concluye que “el trabajo crítico todavía implica la fe en la Ilustración” (p. 111). Vale señalar que esta decisión foucaultiana de auto-encolumnarse con los padres de la modernidad no convence a Habermas, quien sostiene que “de manera sorprendente, en la última frase de su conferencia [se refiere a la de 1983], Foucault se agrega a sí mismo a esta tradición” [Habermas, Jürgen. “Apuntar al corazón del presente”. En: Couzens Hoy, David (comp.). *Foucault*. Nueva Visión, Bs. As., 1988, p. 120], dado que ello implicaría para Foucault entrar en contradicción con su producción anterior, en la que veía a la voluntad de saber moderna decididamente como medio de opresión y no como “impulso crítico digno de preservación y necesitado de renovación” (pp. 123-4).

social no se realiza con el objetivo de dotar de mayor racionalidad a la realidad, sino que, por el contrario, se invoca que la potencialidad de este movimiento radica en posibilitar una mayor pluralidad en las relaciones intersubjetivas a través de liberarnos de la coerción y el disciplinamiento en que desembocó la racionalización de todos los órdenes de la vida social a partir de la modernidad. Si el *desencantamiento* moderno se hizo en nombre de la libertad y la razón, el *desencantamiento* posmoderno se hace en nombre de la libertad pero en contra de la razón (abstracta, formal, base del cálculo matemático-científico occidental).

El talante denunciatorio de los posmodernos no sólo comprende estos aspectos sino que también abarca muchos de los grandes conceptos predominantes en la modernidad: a la verdad se la acusa de ser una ficción convenida por sectores situados en posiciones privilegiadas e impuesta a la fuerza; a la objetividad, de ser el mejor modo de encubrir el parecer del propio grupo; a la racionalidad, de servir como excusa para desacreditar a las culturas diferentes; al progreso, de ser un mito que minimiza las adversidades actuales y actúa como placebo; a la historia, de no ser esa clara concatenación de hechos encaminados a emancipar al hombre sino una sucesión de enfrentamientos en que es difícil entrever algún sentido teleológico; y así sucesivamente con otras nociones caras a la modernidad.¹²

La caída de los proyectos homogéneos y cosmopolitas de la modernidad implica la pérdida de legitimidad de los

¹² Según Habermas, esta actitud de renuncia frente a conceptos centrales de la cultura occidental que prevalece en los autores posmodernos se transforma directamente en complacencia frente a los avatares del mundo contemporáneo -con lo que se impondría la fuerza del hecho consumado y no se podrían oponer alternativas- y es lo que toma para acusar de neoconservadores a los posmodernos y mantener su célebre disputa con Lyotard durante la década del '80.

fundamentos de la civilización occidental, la necesidad de reconfigurarlos a partir de nuevos principios (que se considera que deben ser mucho más *blandos* o particulares - en oposición al sentido universal y excluyente de los modernos- para no recaer en el mismo error que critican) y produce la reestructuración de los lazos de unión entre los integrantes de las sociedades contemporáneas. Las relaciones posmodernas se caracterizan, de este modo, por la coexistencia de pequeños ámbitos heterogéneos que interactúan entre sí sin una reglamentación claramente predeterminada; los lazos sociales son más atomizados que los modernos, se configuran a partir de la referencia a pequeños grupos cercanos y no por parámetros universalistas, poseen una mayor flexibilidad en las prácticas que los componen y se distinguen por su diversidad y especificidad, acordes con la visión desencantada que se tiene de la vida social.¹³ Así también, en el campo teórico, la aspiración a sistemas conceptuales objetivos, completos, *fuertes*, capaces de atender y abarcar la totalidad de lo existente y de atribuirse un acceso privilegiado a la verdad, es desplazada por el predominio de la búsqueda y defensa de un pensamiento de tipo flexible, pluralista, *débil*, que no posee ansias totalizantes ni omnicomprendivas y que hace de la dinámica e inestabilidad su insignia distintiva.¹⁴ Para los posmodernos ya no se pueden invocar la correspondencia con lo real y la posibilidad de una verdad única como tribunal de decisión última; la realidad ha revelado su carácter provisorio, heterogéneo, y cualquier idea que intente fijarla, determinarla, es -cuando menos- sospechosa de tratar de introducir algún tipo de totalitarismo.

¹³ Cfr.: Lyotard, Jean-François. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Op. Cit., cap. V.

¹⁴ Cfr.: Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990.

Pues bien, uno de los desafíos centrales que queda planteado a partir de estas coordenadas teóricas es, entonces, buscar nuevas instancias que sirvan para construir estructuras y teorías sociales en que las subjetividades y las relaciones intersubjetivas se basen en otros fundamentos que los modernos. Para poder pensar alguna alternativa a esta cuestión es cardinal contemplar y tomar como base la transformación ocurrida en el modo de concebir la conformación de las acciones y las subjetividades entre la filosofía moderna y la contemporánea.

Del ego moderno a la intersubjetividad contemporánea

En lo que respecta al estudio de la acción humana, en la filosofía moderna predomina el modelo introspectivo y la explicación causal: la intención mental (intención a la que se le atribuye seguir patrones racionales, sólo ser entendible según motivos individuales y a la que se accede de modo privado vía introspección) posee la capacidad de dirigir la voluntad y ésta, a su vez, tiene la potestad de actuar eficazmente sobre el cuerpo. La esfera solipsista de la mente es colocada como causa de componentes de otro tipo, extramentales, y es el ámbito en que se originan disposiciones y aptitudes que luego se vuelcan al espacio público. En esto coinciden, con diferentes matices, autores como Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke y Hume, entre algunos de los más renombrados de la modernidad. La libertad y autonomía del sujeto en el pensamiento moderno están ligadas justamente con la posibilidad de determinar la propia voluntad mediante los procesos de decisión individual y el consecuente direccionamiento y explicación de la acción según los parámetros personales, lo cual conllevó diferentes complicaciones al momento de fundamentar las acciones intersubjetivas en este modelo.

En la construcción del ego moderno son de suma importancia la reflexión y evaluación dadas en el fuero interno para poder lograr el autocontrol y, de allí, relacionarse satisfactoriamente con el entorno social y natural. El dominio de sí mismo es lo que origina la autoconciencia y lo que permite obtener el dominio sobre los otros y sobre la naturaleza; de no lograrse el primero, es inútil pretender los segundos. El sujeto burgués de la modernidad es quien enfrenta al mundo natural desde una posición de inferioridad, en cuanto a lo cuantioso de sus fuerzas, pero logra sobreponerse a esta situación a través de su inteligencia y coraje, para lo cual debe conocerse a sí mismo, dominarse y actuar de acuerdo con ello en las circunstancias que afronta. En el análisis que realizan Adorno y Horkheimer en el excurso I de la *Dialéctica de Ilustración*, esto está representado ya en el mito de Odiseo: la astucia de Ulises para poder disfrutar del canto de las sirenas y sobrevivir a ello atándose al mástil de la embarcación y tapando los oídos de los remeros con cera es la muestra del héroe que se sustrae al sacrificio (corporal, de su vida) sacrificándose -pero con una clase de sacrificio beneficioso para sí mismo, establecido de acuerdo con leyes del propio razonamiento, nacidas en su interioridad- y que logra someter a lo que parecía inexorable según la naturaleza.¹⁵ Albrecht Wellmer, siguiendo esta interpretación, lo sintetiza con claramente de la siguiente manera: “la opresión ejercida sobre la naturaleza interna, con sus impulsos anárquicos

¹⁵ Cfr.: Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Op. cit. Los autores señalan que la coincidencia entre lo que Ulises representa y el sujeto burgués se extiende a los siguientes rasgos comunes: a) viajero que sale de sus confines y emprende riesgos, b) los beneficios son para quien asume riesgos, c) la situación obliga a la alternativa de engañar o perecer, d) dominio de sí mismo, e) astucia (inteligencia que adopta aspecto de necedad), y f) control ante y posesión de la figura femenina.

hacia la felicidad, es el precio a pagar por la formación de un sí mismo unitario, una formación que fue necesaria por mor de la auto-conservación y del dominio de la naturaleza externa”.¹⁶ Así, el control de sí mismo, la renuncia, el sacrificio, la autonegación del placer (Ulises atado al mástil), es lo que da origen al sí mismo y lo que encarna luego paradigmáticamente en el individuo burgués.

En este análisis frankfurtiano de la constitución del sujeto moderno burgués son claves los rasgos que otorga la abstracción instrumental al trabajo y el lenguaje. Por una parte, quien tiene la capacidad de sobreponerse a sus debilidades y a la naturaleza (Ulises) es aquel que no está obligado a realizar tareas físicas, manuales, y quien puede disfrutar de la belleza del arte (canto de las sirenas), en tanto que aquellos que no son suficientemente astutos y templados para lograr la auto-continencia y enfrentar las adversidades (remeros), deben trabajar esforzadamente, desentenderse de todo lo demás y quedan sometidos al ritmo monótono de la tarea que realizan. El trabajo es la *carga* para quienes no demuestran autodominio, se realiza bajo constricción, es reiterativo y queda escindido del goce. Por la otra parte, este distanciamiento se corresponde con la estricta separación e irreconciliabilidad entre el lenguaje informativo, científico - que tiene a la palabra como signo y cálculo- y el lenguaje narrativo, artístico -que tiene a la palabra como imagen y metáfora-; el primero pasa a ser el modelo por excelencia

¹⁶ Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor, Madrid, 1993, p. 16. En lo que hace a la relación entre modernidad y posmodernidad, Wellmer lleva a cabo un análisis en el que toma distancia tanto de Lyotard y los posmodernos como de Habermas y los críticos de los posmodernos y sostiene que el mejor modo de abordar la situación actual es realizar un movimiento dialéctico entre las dos posturas, ya que ambas poseen algo de verdadero pero no son completamente acertadas; adherir a sólo uno de ellas sería un error inconducente.

pues es el que permite convertirnos en amos de la naturaleza, las demás formas de lenguaje quedan relegadas por impuras o insuficientemente formalizadas.

Pues bien, en contraposición con la configuración moderna de la construcción de las subjetividades y de las acciones colectivas expuesta, en la filosofía contemporánea se han ido incorporando nuevas instancias que funcionan como sustentos de estos procesos. En este escrito tomaremos como punto de partida la incardinación de las subjetividades en los procesos productivos que realiza Marx y la interrelación entre prácticas lingüísticas, intenciones y acciones señalada por Wittgenstein, debido a que son aportes señeros y prolíficos en lo que respecta a las acciones colectivas aquí tratadas.

Consideramos que si la acción social, siguiendo a Weber, consiste en la acción de un agente que tiene por fin la acción de otros agentes,¹⁷ la acción colectiva implica además un direccionamiento mutuo y expectativas recíprocas por parte de los agentes involucrados, pero, ahora apartándonos de Weber, no depende en último término de una intención o sentido individual sino que más bien se define por la participación en instancias públicas, tales como discusiones, proyectos o intervenciones grupales, en las acciones de unos necesitan y dependen de las acciones de los demás. En tal sentido, el modo en que Marx reubica al trabajo en el centro de la vida humana, como actividad no sólo colectiva sino también genérica, abre un hiato con las características antemencionadas atribuidas al trabajo en la modernidad y condensadas en el modo en que era llevado a cabo en la producción industrial.

El carácter distintivo de nuestra especie reside, según Marx, en que poseemos una capacidad productiva que va

¹⁷ Cfr.: Weber, Max. *Economía y sociedad*. Trad. Juan Roura Parella. FCE, Bs. As., 1992.

más allá de la determinación genética y que se plasma, o tendría que plasmarse, en forma creativa, libre, voluntaria, consciente y debería consistir en una objetivación de la personalidad de quien la realiza. Las actividades laborales - las más específicamente humanas en las reflexiones marxistas- son colectivas y genéricas. Al ponernos en contacto con otros seres humanos para desarrollar nuestras actividades, pues no está en nuestras capacidades el poder hacerlo solos, generamos determinados patrones de organización, pensamiento, etc.: “en la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales”.¹⁸ En tanto que el carácter genérico del hombre está dado en que se experimenta y comporta frente a sí y a su actividad no como un individuo aislado sino como representante de un género entero, como portador de ciertas notas que le son exclusivas como conjunto. Y el principal de esos rasgos, a través del cual llega a desarrollar su conciencia genérica, es el de ser agente de acciones productivas auténticamente humanas: “en la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. (...) es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa”.¹⁹

El trabajo aquí es antropogénico y el ser humano posee un intrínseco carácter social debido a que sólo por medio de la sociedad puede constituirse como un individuo de su especie y porque únicamente gracias a la utilización de los

¹⁸ Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Trad. Carlos Martínez y Floreal Mazía. Estudio, Bs. As., 1973, pp. 8-9.

¹⁹ Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Altaya, Barcelona, 1997, pp. 115-6

elementos y prácticas que provee una organización social determinada quien produce en ella puede desenvolverse adecuadamente en esa sociedad y ser considerado miembro de ella. No hay voluntad ni intención individual previa, éstas se constituyen, al igual que nosotros como seres humanos, a partir de la interacción necesaria con los demás. Con lo que concebir una acción intersubjetiva que nazca desde la interioridad de la esfera individual y luego se concrete en el espacio público, o que de ello dependa su realización, es a todas vistas erróneo dentro de esta teorización.

En una línea muy distinta de pensamiento, la del *giro pragmático* surgido a mediados del siglo XX, también se produce una clara ruptura con la concepción que considera la acción como surgida de una intención en tanto contenido de la mente (y que entiende, a su vez, a la mente como una especie de reservorio donde yacen las intenciones). La intención en la perspectiva pragmática deja de tener fuerza causal y de estar relacionada con algo críptico e interior a lo que sólo puede conocerse vía introspección y pasa a estar asociada con instancias que se forjan en las interrelaciones públicas.²⁰ Las intenciones y vivencias subjetivas están en dependencia de la mediación pública y las acciones colectivas, no implica que el o los agentes tengan el propósito en mente previamente, sino que lo que preexiste es un saber compartido socialmente a partir del cual pueden originarse la acción y la intención.²¹ Se resaltan aquí las

²⁰ En el tratamiento de la intención, la voluntad y la acción desde esta perspectiva es clave el análisis que realiza Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* [UNAM/Crítica, Barcelona, 2002]. Allí sostiene, en este sentido de quitar el fantasma oculto tras la máquina, que: “no podría querer el querer; es decir, no tiene sentido hablar de querer-querer. “Querer” no es el nombre de una acción y por lo tanto no lo es en particular de una acción voluntaria” [§ 613] y “en el sentido en que no puedo fracasar en querer, tampoco lo puedo intentar” [§ 618].

²¹ Cfr.: Anscombe, G.E. *Intención*. Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1991.

funciones pragmáticas y performativas del lenguaje, incluso en el ámbito de los componentes más ligados a la individualidad, por sobre las denotativas y representativas en que se centró la modernidad.

Inclusive la propia entidad del yo, como sujeto productor de sentidos e intenciones, es puesta en discusión en el pensamiento wittgensteiniano: aquellas entidades de las que no puede darse otro tipo de evidencia que la de estar presentes en el lenguaje consisten nada más que en una opción por un modo de hablar sobre otro, no en la existencia real de un estado de cosas, y uno de estos entes que únicamente tienen presencia exterior a través del lenguaje es el yo.²² La hipostatización del yo no surge de un estado de cosas real sino que proviene de las prácticas lingüísticas; el yo es el derivado de una peculiaridad gramatical: el empleo de la primera persona, y no de algún sustento metafísico, ontológico o gnoseológico que le otorgue una entidad específica, “la idea de que el yo real vive en mi cuerpo está

²² Por supuesto que aquí Wittgenstein no está haciendo referencia al cuerpo determinado con que es asociado el vocable yo al momento de ser enunciado (pues éste sí es fácilmente reconocible), sino a esa otra entidad que surge de la utilización del pronombre en primera persona: “vemos, pues, que, en los casos en los que se usa “yo” como sujeto, no lo usamos porque reconozcamos a una persona particular por sus características corporales; y esto crea la ilusión de que nosotros utilizamos esta palabra para referirnos a algo incorpóreo que, sin embargo, tiene su sede en nuestro cuerpo” [Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Tecnos, Madrid, 1998, p. 104]. Aquí Wittgenstein distingue entre el uso de yo como objeto y como sujeto. El uso como objeto implica el reconocimiento de una persona concreta, física (ej.: “yo tengo una camisa roja”) y contempla la posibilidad de error en la referencia. En tanto que el uso como sujeto está referido a procesos que no suponen reconocimiento físico (ej.: “yo pienso que lloverá” o “yo tengo dolor de muelas”) y que por lo tanto elimina la posibilidad de error, pues carece de sentido preguntar cosas tales como “¿está usted seguro de que es usted quien tiene dolores?”. Es este uso del yo como sujeto el que origina los malentendidos gramaticales que concluyen con la substanciación del yo.

conectada con la gramática peculiar de la palabra yo y con los malentendidos a que está gramática puede dar lugar”.²³ Son los modos de vida los que fundan el modo de pensar en el que la subjetividad aparece como eje: es en la comunicación comunal donde puede surgir el sujeto, pero no es necesario ni inevitable que así suceda. La práctica del lenguaje, como la de cualquier otra actividad social, no supone o exige un sujeto previamente dado, no implica un constructor que posea determinadas condiciones especiales, sino que son los usos lingüísticos los que tienen la capacidad de colocar al sujeto en un sitio indiscutido. El énfasis puesto aquí sobre las prácticas sociales también implica la destrucción del solipsismo metodológico predominante en la filosofía del sujeto que va desde las *Meditaciones* de Descartes hasta las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, tal como lo afirma Apel: “el presupuesto de la participación en un juego lingüístico común reemplaza ahora claramente al solipsismo metodológico de la comprensión empática; y se hace evidente que aquella autocomprensión que el solipsista metodológico trata de poner en juego para la comprensión empática del otro (...), se encuentra ella misma ya mediada por la regla pública de un juego lingüístico y la *forma de vida* con él entretrejida”.²⁴

²³ Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. op.cit. p. 100.

²⁴ Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Taurus, Madrid, 1985. p. 356-7. Ver también al respecto p. 311 y ss. Respecto de las apropiaciones de la producción de Wittgenstein en el marco del debate entre partidarios de la modernidad y la posmodernidad, cabe resaltar que las reflexiones de este autor han sido utilizadas para argumentar tanto a favor de posiciones modernas como posmodernas. Así lo hacen sus principales representantes: Habermas interpreta y resume las afirmaciones de las *Investigaciones Filosóficas* como los esbozos de una postura que se corresponde con su defensa de la modernidad crítica, en tanto que Lyotard toma la teoría de los *juegos del lenguaje* como base

El *giro pragmático* contemporáneo tiene como base la convicción de que “en las formas de nuestra experiencia [que presuponen el lenguaje], y no en algo oculto tras las mismas, yace gran parte del misterio de la acción y la intersubjetividad”.²⁵ La acción es un complejo que no puede descomponerse en datos sensible ni integrantes primarios, sino que en él están vinculados las decisiones, las prácticas, los juegos del lenguaje y el sentido que se otorga a la acción, al punto que no puede comprenderse cualquiera de ellos sin los demás. Si las acciones humanas y las relaciones intersubjetivas son posibles, y cognoscibles, es gracias al intercambio simbólico dado en instancias tales como el lenguaje, principalmente, las instituciones, las actividades conjuntas, las organizaciones, etc. Aquí el *nosotros*, aunque pueda ser formalmente disociado, es pragmáticamente irreducible, no puede desagregarse ni depende de cada uno de sus integrantes ni de la suma de ellos; la entrada o salida de algún integrante no modifica la constitución ni la responsabilidad del grupo. Pero la existencia individual sí depende de la configuración y pertenencia a ese *nosotros*, no puede efectivizarse fuera de él.

Subjetividad, prácticas colectivas y resistencia

Las intenciones, voluntades y subjetividades, de acuerdo con la perspectiva adoptada, están en dependencia de las acciones y procesos colectivos y esto se refleja en las diferentes esferas y producciones humanas. Las disposiciones y acciones colectivas, si bien incluyen un aspecto intencional, no suponen necesariamente y tampoco dependen en último término de la persecución consciente de fines por

metodológica y fuente de su concepción agonística de los lazos sociales en *La condición posmoderna*.

²⁵ Naishtat, Francisco. *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*. Prometeo, Bs. As., 2004, p. 21.

parte de una interioridad individual que encontraría terreno fértil para su desarrollo en la interacción y el espacio común. Más bien lo que hacemos es aprender habilidades, técnicas y conocimientos comunitarios a través de la participación activa en pos de desempeñarnos como miembros competentes, y a partir del cariz que adquieran estas prácticas es que configuramos nuestra subjetividad de modos variables. Así, por ejemplo, las interacciones humanas entabladas en el ámbito laboral no son positivas o negativas de por sí para la constitución de la subjetividad, sino que en las condiciones actuales para ser regeneradoras y autoafirmantes necesitan condiciones materiales de mayor igualdad, participación y discusión acerca de lo que implican los modos de organización y realización presente del trabajo.²⁶

Dentro de las elaboraciones contemporáneas que comparten esta línea teórica, resulta de sumo interés incorporar al análisis lo que plantea Bourdieu en cuanto a la conformación de las subjetividades a partir de determinados campos y *habitus*. Según Bourdieu la subjetividad se constituye y desarrolla en un *campo*, espacio relativamente autónomo que incluye a agentes e instituciones de una determinada área, grupo, etc. -que si bien está sometido a leyes macro-sociales obedece a leyes más o menos específicas-, y la posición que ocupa el individuo en ese

²⁶ Respecto de los ámbitos abordados en el apartado anterior, tanto en el trabajo como en el lenguaje las relaciones humanas no incardinan de un modo determinado y único. A su vez, entre ambos existe una relación ineludible: actividades laborales que no incluyan la discusión grupal acerca de las condiciones en que son llevadas a cabo o actividades lingüísticas que no contemplen sus consecuencias en el mundo material son igual de paralizadas. En definitiva, si con las palabras *hacemos* cosas, con el trabajo *comunicamos* muchas otras -no sólo productivas-, consideramos que reconocer la imbricación y redefinir en conjunto sendas esferas a partir de estas premisas es vital para que las interacciones humanas actuales adquieran mayor grado de equidad.

campo orienta sus tomas de postura, pues la estructura de las relaciones objetivas existente entre los agentes determina lo que es posible para cada uno de ellos. A las fuerzas actuantes en un determinado campo sólo pueden oponerse con algún grado de eficacia, y llevar a que los agentes resistan, el *habitus*, en tanto que disposiciones adquiridas, formas de ser duraderas o permanentes, interiorizadas bajo la forma de principios inconscientes de acción, percepción y reflexión.²⁷ Ambos, campo y *habitus*, son las estructuras sobre las que se cimienta la subjetividad, pero entendiendo estructura no en forma de una hipóstasis abstracta y ahistórica autogenerativa, sino como producto de las acciones y luchas entre grupos e instituciones dadas en diferentes contextos y momentos históricos, a partir de los cuales se han ido consolidando determinados elementos y prácticas que aparecen como determinantes (y en algunos casos, con pocas posibilidades de ser modificadas en el corto plazo) en la actualidad.

Pues bien, en contextos sociales, como el actual, donde la invocación de las libertades individuales se convierte en un poderoso instrumento de dominación y las fuerzas actuantes en los campos y *habitus* fijan con precisión las subjetividades, atándolas en forma sutil pero férrea a la serialización -en sentido sartreano- y la competitividad, las estrategias de resistencia adquieren suma importancia. La noción de estrategia, nuevamente en sentido bourdieuano, se convierte en el instrumento de ruptura con la obediencia

²⁷ Cfr.: Bourdieu, Pierre. *Le Sens pratique*. Editions de Minuit, París, 1980. “Habitús, sistema de disposiciones durables y transportables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, (...) principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptados a su meta sin suponer la visión consciente de los fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reglados” y “regulares” sin ser en nada producto de la obediencia a reglas, y (...) colectivamente orquestados sin ser el producto de la acción organizadora de un maestro de orquesta” (pp. 88-9 – traducción propia).

ciega a la regla impuesta y está ligada con el sentido práctico de un juego social que requiere necesariamente de participación colectiva y de adaptación a situaciones nuevas y variables.²⁸ Y la resistencia es justamente una estrategia de tipo colectivo que se opone a los criterios dominantes, en que se intenta rediseñar la distribución de fuerzas existentes en un determinado campo social y que a través de la participación sirve para redefinir las subjetividades de los participantes. En este sentido, la resistencia en un campo es lo que permite que las instituciones no se conviertan en aparatos totalitarios y represivos, como señala Bourdieu: “cuando el dominante logra aplastar o anular la resistencia y las reacciones del dominado (...) la lucha y la dialéctica constitutivas del campo tienden a desaparecer. Sólo puede haber historia mientras los individuos se rebelen, resistan y reaccionen”.²⁹

La resistencia es tanto una actividad de rechazo y oposición como una actitud que rechaza y se opone a caer en la resignación, en ello también residen sus potencialidades renovantes. Es interesante señalar que, en lo que toca a nuestra disciplina, la filosofía también participa en esta actitud que puede conducir a nuevas subjetividades, pero no a través de tratar de encontrar o establecer principios universales ni de pretender legislar imperativamente acerca la corrección o incorrección de las acciones (una actitud de este tipo es un equívoco producto del pedestal en que nos hemos auto-colocado, y que el resto de las disciplinas y la sociedad en general desconocen sistemáticamente), sino básicamente a través de aportar elementos y motivar a los individuos para que reflexionen y actúen, suministrando argumentos nuevos y más potentes y estimulando a la gente para que genere

²⁸ Cfr.: Bourdieu, Pierre. *Choses dites*. Editions de Minuit, París, 1987.

²⁹ Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. *Respuestas para una antropología reflexiva*. Grijalbo, México, 1995, p. 68.

acciones de resistencia y respuestas prácticas a la dominación.

Retomando, es importante resaltar que aunque la acción de resistencia no debe ser ciega, los participantes no necesariamente tienen que conocer los principios por adelantado, en el acto de resistencia se abre un campo de posibilidades y motivos generados por la situación resultante que pueden enseñar o reformular lo que dicho acto de resistencia significa para los agentes.³⁰ Además, la acción de resistencia no es meramente reactiva si es crítica de su propia actitud y revé las dicotomías y polarizaciones ya planteadas de antemano, y en tanto actitud crítica implica necesariamente la vinculación con una racionalidad distinta de la Razón y de allí que deba establecer nexos con los ámbitos abiertos por *otros* tipos de racionalidades. La acción resistente es más bien un emergente de una red de relaciones de poder (al igual que otras fuerzas) opuesta a la dominación, en cuanto ésta clausura e impide otras posibilidades distintas a las ya impuestas. En coincidencia con Foucault, lo que pueden pretender estas acciones no es evadirse de las relaciones de poder -lo cual es imposible- sino generar un contexto social en que las relaciones de poder no sean tan asimétricas y se vuelvan lo más visibles posibles, ya que la invisibilidad es el principal aliado para que los mecanismos de poder hegemónicos no encuentren confrontación.³¹

En resumen, ante la burocratización y anonimato de las acciones de los individuos en la actualidad, es necesario recurrir a los procesos que hacen surgir y fortalecen la responsabilidad y cooperación colectivas, los cuales apuntan justamente en sentido contrario a la desresponsabilización

³⁰ Cfr.: Couzens Hoy, David. *Critical Resistance. From Poststructuralism to Post-Critique*. MIT Press, Cambridge, 2004.

³¹ Cfr.: Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1996.

individual, ya que en ellos la acción de uno forma parte de la acción del conjunto y todas las acciones deben ser juzgadas de acuerdo con esta pertenencia grupal. Por supuesto que la acción cooperativa está entrelazada con una intención común, pero ésta no es necesariamente previa y es irreducible a las intenciones individuales, de acuerdo con lo ya expuesto. La acción colectiva, y más precisamente la acción de resistencia colectiva, es necesaria para lograr un espacio que permita la construcción de nuevas subjetividades, las cuales ya no se corresponden con el yo conciente, autónomo y libre de la modernidad, sino que son posibles a través de normas, luchas sociales, códigos políticos, y que adquieren sus notas a partir de esas acciones y de los estructurantes (lenguaje, trabajo, *habitus*, etc.) que las conforman. Los sujetos no existen previamente a estos componentes, acciones y relaciones, sino que estos últimos son los que producen a los sujetos y constituyen esferas en las que, una vez que nos han o nos hemos instalado, sólo nos es posible descuidar a costa de empobrecer la riqueza y posibilidades de nuestras subjetividades e interacciones.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. Juan José Sánchez. Trotta, Madrid, 1998.
- Anderson, Perry. *Los orígenes de la posmodernidad*. Anagrama, Barcelona, 2000.
- Anscombe, G.E. *Intención*. Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1991.
- Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Taurus, Madrid, 1985.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. *Respuestas para una antropología reflexiva*. Grijalbo, México, 1995.

- Bourdieu, Pierre. *Choses dites*. Editions de Minuit, París, 1987.
- . *Le Sens pratique*. Editions de Minuit, París, 1980.
- Couzens Hoy, David (comp.). *Foucault*. Nueva Visión, Bs. As., 1988.
- Couzens Hoy, David. *Critical Resistance. From Poststructuralism to Post-Critique*. MIT Press, Cambridge, 2004.
- Eagleton, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. Trad. Marcos Mayer. Paidós, Bs. As., 1997.
- Foucault, Michel. *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1996.
- . *¿Qué es la ilustración?*. La Piqueta, Madrid, 1996
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Bs. As., 1989.
- . *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990.
- . *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Taurus, Madrid, 1987.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Bs. As., Sur, 1973.
- . *Teoría Crítica*. Amorrortu, Bs. As., 1998.
- Jameson, Fredric. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós, Barcelona, 1995.
- Liotard, Jean-François. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Trad. Mariano Antolín Rato. Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- . *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Trad. Enrique Lynch. Gedisa, Barcelona, 1987.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Trad. Carlos Martínez y Floreal Mazía. Estudio, Bs. As., 1973.

- . *Manuscritos: economía y filosofía*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Altaya, Barcelona, 1997.
- Naishtat, Francisco. *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*. Prometeo, Bs. As., 2004.
- Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. Trad. J. Echavarría, J. Roura Parella, E. Imaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- . *Ensayos sobre sociología de la religión*. Trad. José Almaraz y Julio Carabaña. Taurus, Madrid, 1983.
- Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Trad. José Luis Arántegui. Visor, Madrid, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Tecnos, Madrid, 1998.
- . *Investigaciones Filosóficas*. Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. UNAM/Crítica, Barcelona, 2002.

El vidrio esmerilado: una reflexión sobre la verdad

Roberto C. Dri

La abrumadora reflexión sobre el conocimiento que caracterizó el pensamiento de los últimos siglos produjo tanta prueba y argumentación contra la concepción ingenua de que conocemos la realidad tal cual es, que numerosos pensadores terminaron por caer en un total escepticismo.

Una de estas vertientes es la que genéricamente designamos como posmodernos. Entre ellos, se destaca Richard Rorty como uno de los exponentes más cabales de la renuncia a la pretensión de conocer la realidad exterior a nosotros.

Intentaré aquí realizar una crítica a la concepción de Rorty acerca de la verdad, a su noción de verdad identificada con justificación.

Pretendo sostener una postura en que se reivindica la concepción clásica de verdad, aunque con algunas advertencias que se imponen.

1. Lo que piensa Rorty sobre la verdad

En *Contingencia, Ironía y Solidaridad* Rorty distingue entre postular la existencia del mundo como algo exterior a la mente humana y postular la verdad como algo que también se encuentra fuera de la misma. Acepta la primera afirmación y niega la segunda, ya que “La verdad no puede estar ahí afuera – no puede existir independientemente de la mente humana – porque las proposiciones no pueden tener esa existencia, estar ahí afuera. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas”³² y poco más

³² Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, p. 25.

adelante afirma: "... la verdad es una propiedad de las entidades lingüísticas, de proposiciones"³³

Crítica luego, siguiendo a Davidson, la idea de que el lenguaje es un mediador entre el sujeto y el mundo, que expresa al primero y representa al segundo. Opta por entender a la historia del lenguaje – incluyendo artes, ciencias y moral – como la historia de una metáfora, excluyendo expresamente la idea de que el lenguaje humano es un instrumento con que nos proveyó Dios o la Naturaleza para representar cada vez mejor los hechos. Afirma: "debemos resistir a la tentación de pensar que las redescripciones de la realidad que ofrecen la ciencia física o la ciencia biológica contemporáneas se aproximan de algún modo a "las cosas mismas" y son menos "dependientes de la mente" que las redescripciones de la historia que nos ofrece la crítica contemporánea de la cultura"³⁴

Crítica Rorty la idea de que el universo tenga una *naturaleza intrínseca*, lo que sólo podría ocurrir si el mismo fuera una persona o creado por una persona, y añade no creer en que tengamos una conciencia prelingüística a la que deba adecuarse el lenguaje.

En su obra *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza* Rorty profundiza esta posición. Siguiendo a Green, Reid y Sellars, ubica nuestras creencias acerca del mundo en un espacio lógico de justificación desvinculado de la pretensión de contrastación con lo externo, es decir, desvinculando el pensar acerca del mundo con el mundo de las sensaciones e impresiones sensibles.

Señala que hasta Locke, a nadie, y menos a Platón o Aristóteles, se le hubiera ocurrido fundamentar el conocimiento en el mundo sensible.

³³ Ibid, p. 27

³⁴ Ibid, pp. 36 y 37

Se burla luego de la concepción del “espejo de la naturaleza” afirmando que, según la misma, la teoría del conocimiento será la búsqueda de lo que se imponga a la mente como desvelado y que esta postura lleva, con Kant, a reemplazar la conversación por la confrontación – con la realidad – como lo determinante de las creencias humanas³⁵

En cambio, sostiene con Sellars y Quine *que la justificación de las creencias es precisamente una cuestión de conversación, de práctica social y no de una relación entre las ideas y las cosas.*

Ante la objeción que se propone a esta postura, basada por ejemplo en las sensaciones primarias de los bebés, Sellars propone una distinción: la “conciencia-como-conducta-discriminatoria” y la conciencia como el estar en un espacio lógico de razones y de justificar lo que se dice.³⁶ La primera es propia de ratas, amebas y computadores la segunda es propia del hombre.

Ahora bien: como todo conocimiento para Sellars es una cuestión lingüística, ¿cómo puede afirmarse que un niño en edad prelingüística puede “saber” algo? Sellars responde que el niño “sabe que algo es verde” pero no “qué clase de cosa es el verde”, por lo tanto no tiene la posibilidad de vincular conceptos de modo que estos produzcan justificaciones.

Dice Rorty expresando a Sellars: “Lo que hay de especial en el lenguaje no es que “cambie la cualidad de nuestra experiencia” o “abra nuestras perspectivas a la conciencia” o “sintetice una diversidad previamente inconsciente” o produzca cualquier otro tipo de cambio “interior”. Lo único que hace su adquisición es dejarnos entrar en una comunidad cuyos miembros intercambian justificaciones y afirmaciones, y otras acciones, entre sí.”³⁷

³⁵ Ibid, pp. 154 y 155

³⁶ Ibid, p. 172

³⁷ Ibid, p. 174

Rorty resume que la posición de Sellars no se interesa en absoluto en cómo funciona la mente o cómo es el conocimiento de los infantes preverbales o qué naturaleza tienen los conceptos...

Luego Rorty (p. 177) afirma la autoridad epistémica de la comunidad, aludiendo en que hasta incluimos a animales parecidos y a bebés en nuestra comunidad porque son como nosotros. Y hasta los imaginamos hablando. Y no así a las arañas...

Y agrega: nos conmueven más los koalas que los cerdos porque se parecen a nosotros y tienen cara como de hablar! Esto no le resulta irracional, ya que sostiene que una racionalidad basada en principios como “el dolor debe reducirse al mínimo” es un mito.

En *Consecuencias del Pragmatismo*, Rorty afirma que la tesis del conocimiento como copia de la naturaleza – supuestamente socrática, platónica y aristotélica – lleva a James y Dewey a considerarla funesta, por ser un intento de dar mayor importancia a nuestras relaciones con lo no humano que con nuestros semejantes. Y ratifica esto diciendo que la reflexión filosófica debería concentrarse en la intersubjetividad y en la solidaridad humana, y no en una pretensión de objetividad... y que “la búsqueda de la verdad no difiere de la búsqueda de la felicidad humana”³⁸

Los pragmatistas, según Rorty, no tienen mejores respuestas que Platón, simplemente quieren cambiar de tema y no hablar de eso. En todo caso, la palabra verdad alude nada más que a una propiedad de las oraciones, pero no hay por qué preocuparse de si estas oraciones se corresponden o no con algo extralingüístico. Toda distinción entre *doxa* y *episteme* carece de sentido.

³⁸ Consecuencias del Pragmatismo, p. 12

Y más adelante afirma: “¿cómo demonios puede alguien apelar a un conocimiento no lingüístico en un argumento filosófico?”³⁹

Además ser pragmático supone desear una sociedad en la que nadie pretenda tener algún contacto especial con la supuesta realidad externa. Propugna una cultura post – filosófica en la que la filosofía se limite a comparar las formas de hablar, con sus ventajas y dificultades.

Luego aclara que para nadie, kantiano o no, puede resultar claro si el lenguaje es un sistema de representaciones⁴⁰. Más adelante comenta a Searle, para quién las palabras deben ser entendidas por su uso en los juegos del lenguaje y no en referencia alguna con una supuesta realidad externa.⁴¹

Adopta el camino que pretende señalado por autores como Borges, Nabokov, Mallarmé, Valéry, Stevens, Derrida y Foucault en el sentido de alejarnos “de un mundo de sujetos y objetos, de palabras y significados”, tributario las “fatídicas” distinciones de la Grecia clásica entre *poiesis* y *episteme* o entre *nomos* y *fisis*.⁴²

A la hora de comparar teorías científicas, descrea Rorty que Galileo describiera el mundo mejor que Aristóteles: tan sólo ocurre que Galileo tuvo una buena idea y Aristóteles una no tan buena, pero de ningún modo que uno se equivocara y el otro no. Es tan sólo una cuestión de terminologías.⁴³

En Filosofía y Futuro critica a los filósofos analíticos en su pretensión de aproximar la filosofía más a la ciencia que a la literatura.⁴⁴ Afirma esperar que terminen los intentos de aproximar la filosofía a una ciencia exacta, y postula: “Los

³⁹ Ibid, p. 49

⁴⁰ Ibid p. 175

⁴¹ Ibid, p. 187

⁴² Ibíd., p. 215

⁴³ Ibíd., p. 276

⁴⁴ Filosofía y Futuro, p. 56

filósofos útiles son aquellos que inventan términos nuevos y dejan obsoletos los viejos vocabularios.”⁴⁵

2. El contexto teórico de esta postura

La creencia de que el mundo del hombre es el mundo del lenguaje no es exclusiva de estos autores sino que es una creencia generalizada en el mundo intelectual de la filosofía y las ciencias sociales actual. Pérez Lindo, por ejemplo, afirma: “Para aproximarnos a una definición comprehensiva de la verdad tenemos que comenzar por reconocer que para afirmar algo como verdadero necesitamos un enunciado. Esto que parece tan obvio no lo es si se tiene en cuenta que pensadores subjetivistas y místicos han afirmado que la verdad es indecible, incomunicable. Se habla entonces de “visiones” y de “revelaciones”. (...) Si pretendemos que algo sea reconocido como verdadero necesitamos emitir un juicio, (un sí o un no), necesitamos crear enunciados. Decimos “esto es verdad” o “esto es falso”; decimos “esto es real” o “esto es ilusorio”; “esto es un árbol” o “esto es una sombra”.”⁴⁶

Este autor clasifica, como otros, las posturas ante la naturaleza de la verdad en dos grandes grupos. Uno, al que representa Heisemberg, por ejemplo, considera que los instrumentos técnicos como el microscopio y el telescopio prolongan la función del ojo, lo que importa una posición realista y correspondentista. Opuestas a esta se encuentran las posturas que consideran que el proceso de hominización implica la independencia de la especie respecto de la naturaleza, al punto que naturaleza y cultura se oponen dialécticamente. Y en otro texto sostiene: “El mundo en que

⁴⁵ Ibid, p. 73

⁴⁶ P. Lindo El Problema de la Verdad. Biblos, Bs. As. 1998. p.49)

interactuamos ya no es una realidad primaria y el individuo orgánico ha sido ya culturalizado.”⁴⁷

Luego, citando a Ayer plantea la dicotomía entre quienes piensan que la verdad es una propiedad de la cosa y quienes la atribuyen al juicio – tal como hizo Santo Tomas, por otra parte- adoptando la segunda alternativa... pero sin aludir a otra opción que es la que en este trabajo se pretende sostener.⁴⁸

Para la postura de Rorty y otros pensadores afines verdaderamente no importa el contexto de descubrimiento sino el de justificación, cosa que desde la lógica criticará Kalpokas, ya que al no distinguir verdad de justificación y no poder dar cuenta de los elementos a tener en cuenta para justificar *universalmente*, no es posible afirmar en forma estricta que sea posible realizar la justificación.

Daniel Kalpokas⁴⁹ analiza la obra de Rorty y señala que éste rechaza la existencia de distintas clases de verdad, cosa que sí admite Quine. Rorty propone una “filosofía edificante” que busque nuevas formas de hablar, sin pretensiones de describir nada exterior a lo humano. Rorty rechaza la existencia de una estructura universal lingüística o mental de la humanidad.⁵⁰ Es etnocentrista y contextualista. “El conocimiento del mundo es el conocimiento de aquellas proposiciones que han sido consensuadas por nuestros pares”⁵¹

Rorty critica a Putnam su concepto de “representación”, y para ello recurre a la teoría darwiniana de la evolución de las especies de la que toma la formación de órganos

⁴⁷ P.Lindo: Mutaciones. Escenarios y filosofías del cambio del mundo. P. 232

⁴⁸ El Problema de la Verdad, pp. 16 y 27, 28

⁴⁹ Kalpokas, D: Richard Rorty y la Superación Pragmatista de la Epistemología, p. 33

⁵⁰ Ibid, p. 42

⁵¹ Ibid, p. 43

específicos de nuestra especie, los cuales no guardan propiedades representacionales del mundo externo. Uno de los argumentos de Rorty es que no podemos salirnos de nuestras creencias y compararlas con algo absoluto, al modo de “el ojo de Dios” al que se refiere Putnam. No hay diferencia, entonces, entre verdad y justificación.

A esto Kalpokas refuta postulando la diferencia entre ambos conceptos con argumentos contundentes, tales como que si Rorty afirma que existen mejores o peores condiciones para justificar, esto resulta imposible de determinar si no existe un referente externo que permita reconocerlas como peores o mejores.⁵²

3. Profundizando la crítica

Strawson, citado por Kalpokas, afirma: “Todos somos animales de la misma especie con organizaciones nerviosas y cerebrales semejantes y no hay por qué suponer que las categorías más generales para la organización de la experiencia humana son ampliamente diferentes ni que, correlativamente, los tipos lógico – semánticos básicos de elementos detectables en los lenguajes humanos son, por tanto, muy ampliamente diferentes”⁵³

Como todos tenemos organismos similares que nos permiten lidiar con el mismo mundo, lo que hace que una afirmación sea verdadera es si describe el mundo tal como es.⁵⁴

La idea de la que partiré coincide con lo propuesto por D. Kalpokas siguiendo a Strawson, pero extremando mucho más esa postura. Y esto porque, leyendo a Rorty, que cita algunas veces a Darwin y postula la aparición del lenguaje en

⁵² Ibid, p. 113

⁵³ Ibid, pp. 137 y 138

⁵⁴ Ibid, p. 144

el hombre como una adaptación evolutiva, da la impresión de que en realidad no ha tomado en serio la teoría de la Evolución!

Más bien parece creer hondamente que el hombre es un ser tan especial que participa de la naturaleza de los dioses, es decir: habita en otro mundo – el del lenguaje, el de la razón, por las barbas de Parménides – y no el tosco mundo de las viles especies.

Kalpokas dice que el mundo es como es, independientemente de nosotros, como lo era antes y lo será después de nuestra desaparición, pero afirma: “Aceptar esto no significa afirmar que el mundo es representacionalmente independiente de nosotros, pues, si no hubiera seres humanos, no habría representaciones en absoluto”⁵⁵ No acuerdo con que pueda postularse la representación como algo exclusivamente humano: si es propio del hombre un mecanismo tan básico para la sobrevivencia, es porque debe ser propio del mundo animal al que pertenecemos.

Al establecer que nuestros conceptos de átomos, estrellas y hombres son útiles para lidiar con nuestro mundo pero no para aludir a entidades como si realmente existieran átomos, estrellas y hombres, Rorty se hace pasible de la crítica que le formula Kalpokas acerca de que termina haciendo una filosofía del “como si”: Se mencionan objetos “como si existieran”. La crítica es la siguiente: si nos resultan útiles dichos conceptos y creencias, es porque realmente aciertan en vincularnos a ese mundo real que Rorty no niega como orden causal de nuestra vida.

Las causas son razones dice Kalpokas, cosa que Rorty niega: el fuego quema y es causa y razón para pensar ciertas cosas de él ⁵⁶

⁵⁵ Ibid, p, 226

⁵⁶ Ibid, p, 227

Kalpokas retoma la idea de la triangulación de Davidson (dos sujetos vinculados entre sí y ambos con un objeto) para aludir a la condición sígnica de lo viviente, apelando a la noción de segundidad en Peirce. En efecto, el mundo del signo es propio de lo viviente y es preverbal, por lo que el conocimiento del mundo real y la vinculación con él se hace presente efectivamente antes de la urdimbre proposicional del lenguaje lógico. No somos tan distintos de los animales⁵⁷

La realidad del mundo contribuye a formar nuestras creencias, porque estamos abiertos al mundo y no encerrados en nuestro pensamiento, como señala McDowell.⁵⁸ Me da la impresión de que no se toman en serio las consecuencias de esa afirmación. En efecto, sin caer en un crudo empirismo ni en un realismo ingenuo, puede afirmarse que efectivamente es en contacto con *eso que está afuera* que formamos no sólo nuestras creencias sino todo nuestro modo de vivir.

Rorty postula que somos una especie evolucionada, la que realiza un salto hacia el mundo del lenguaje como mundo propio. ¿Cómo *sabe* que es así? Por qué puede afirmar algo como esto, que presupone tanta teoría previa?

La primera parte de esta afirmación obedece, creo, a que Rorty no es un escéptico frente al conocimiento, sino que en realidad cree que todos los vivientes conocemos el mundo en que vivimos, de algún modo. Sólo que no está dispuesto a realizar el trabajoso abordaje del problema de la verdad desde esa convicción. Es más: admite que conocemos, pero que no podemos pronunciarnos respecto de la verdad de tales conocimientos. Al respecto no está demás aclarar que si se *conoce*, se conoce lo que es verdaderamente, de lo contrario no hay conocimiento sino opinión, lo que es una distinción clásica de enorme relevancia para este tema. Entiendo que negar la idea de verdad como correspondencia

⁵⁷ Ibid, pp. 232 a 235

⁵⁸ Ibid, p. 214

absolutamente, implica negar de hecho la posibilidad del conocimiento.

En cuanto a la segunda parte, la de postular que el mundo del hombre es el del lenguaje:

a) en primer lugar podríamos colegir de ello que el mundo de las ballenas es el universo de sus cantos, así como el de los ruiseñores el del suyo y de los cuervos los graznidos... Porque si el lenguaje es un derivado de la evolución de nuestra especie, concretamente de las áreas corticales, cada especie podría reducir “su” mundo a cualquiera de sus características adaptativas.

b) En segundo lugar, el modo en que Rorty, al igual que la mayoría de los filósofos que han tomado en serio el giro lingüístico, están tan convencidos de que el hombre es un ser de lenguaje, que ni se molestan en comparar a nuestra especie con otras. Esto me hace sospechar que siguen creyendo, de algún modo, que el hombre está hecho de razón y argumentos y no de barro y carne.

c) En tercer lugar, y esto es relevante, Rorty parece no poner en duda que participamos del mundo de los hombres, que pertenecemos a él, que los demás hombres nos son semejantes y desarrolla toda su teoría etnocéntrica a partir de la clara afirmación descriptiva de las diferencias culturales. La pregunta obvia es: ¿Acaso los demás hombres y sus construcciones culturales no nos son tan *externas* como el resto del universo? ¿Puedo conocer a mis compañeros de trabajo o a una comunidad de bosquimanos y afirmar algo sobre ellos y no puedo hacer lo mismo con el mundo natural que me rodea? Si se postula un escepticismo respecto del *afuera* que sería el referente de mi juicio y de mi representación sólo queda, estrictamente, sostener una postura solipsista: “yo pienso, siento, hablo... pero ignoro por completo qué hay fuera de mí”.

d) En cuarto lugar, me asombra que puedan sostener que postular la existencia de la realidad exterior al lenguaje signifique adoptar el ojo de Dios...

Me detendré en esto. Afirmando que sí accedemos al mundo tal como es fuera de nosotros y que podemos conocerlo, aunque no, ciertamente, en su totalidad. Quizá el recurso de Rorty para sostener su – aparente- escepticismo cognoscitivo puede apoyarse en su uso del adverbio “exactamente”: la imagen de la mente como espejo de la naturaleza postula que podemos representarnos la realidad exterior “exactamente” como es. Y en eso tiene razón: es imposible sostener tal cosa.

Pero me da la impresión de que tira al niño con el agua sucia: negar que pueda conocerse *exactamente* como es la realidad – como el “ojo de Dios”- , no implica negar que podamos conocerla *de algún modo*, y precisamente una de las tareas de la filosofía debe seguir siendo, como hace milenios, contribuir a elucidar ese cuánto y ese cómo, aunque cada vez más aceleradamente estas cuestiones son acaparadas por las ciencias cognitivas.

En mi opinión, podemos pensar sin lugar a dudas que la evolución de las especies ha ocurrido en la realidad planetaria tal y como los biólogos lo han mostrado, independientemente de las disputas teóricas respecto de los detalles.

Esta evolución dotó a los organismos de mecanismos básicos de supervivencia en su ambiente y como partes del mismo. Mecanismos tales como aproximarse a lo que brinda alimento y seguridad y alejarse de los peligros, o lo que es percibido como tal.

En el proceso de la evolución, las especies desarrollaron órganos de los sentidos que les permiten a los organismos captar el mundo que los rodea tal como este es... aunque esto merezca aclaraciones.

Cuando digo que los organismos conocen el mundo tal cual es, me refiero a ciertos datos que son objetivos, que

corresponden a la realidad, lo que no significa que conozcan “toda” la realidad del universo, lo que sí se identificaría con el ojo de Dios.

Pensemos en un pequeño cocodrilo de pocos días de vida. Él tiene una evidente percepción de su cuerpo en relación con otros: no se abalanza a cazar ñúes o cebras que abreven, sino que caza insectos o pequeños peces. Y a medida que crece aumenta el volumen de sus presas. También se cuida muy bien de cocodrilos mayores, aunque no se aleja de ellos cuando crece lo suficiente.

Por cierto que las objeciones a nuestra creencia en la percepción del mundo como tal se pueden multiplicar: ¿Cómo sabemos lo que percibe el reptil?, ¿Cómo sabemos qué colores tiene algo si cada especie lo percibe conforme su propia organización de los órganos perceptivos retinianos?

...

Estimo que la ciencia nos da suficientes respuestas a esas cuestiones y es una decisión epistemológica creer que tales respuestas son verdaderas descripciones de la realidad – aunque seguramente parciales y aproximadas – y no meramente metáforas ni solamente útiles para conversar.

En efecto, seguramente nunca sabremos cuál es el color “real de un objeto”, ya que sólo percibimos el breve espectro de la luz blanca: una polilla que ve ultravioletas o un gato que percibe infrarrojos verá seguramente en forma diferente el mismo objeto. Una variedad de langosta marina percibe diez veces más colores que nosotros.

Sin embargo, las relaciones de los seres de un ecosistema permiten incrementar el argumento de la triangulación de Davidson. En una charca del Kalahari las cebras perciben a los leones y a los cocodrilos; estos a ellas y a los hipopótamos. Las aves carroñeras a todos... Cómo los perciben es un misterio. Tal vez su universo es menos visual que olfativo o de vibraciones, pero lo cierto es que “saben”,

conocen que allí hay un algo, un “cuerpo”, una “cosa”, lo que fuere, algo que implica riesgos o alimento potencial...

Y que eso que perciben es real, y se hacen una imagen mental de esa cosa que tienen cerca y de lo que significa su presencia para ajustar las propias conductas.

Negar que un perro conoce ciertamente a otro perro con el que se encuentra, o a un gato; negar que esas ceremonias de reconocimiento, de aproximación o de violencia, lucha o huida al encontrarse son reales me parece insostenible a menos que se caiga en el más crudo idealismo. Y esto, aunque no pueda el perro pronunciar la palabra *gato* o clasificar el concepto, lo que sin duda no tiene la menor importancia para su vida.

Es cierto que ignoramos los detalles de las formas de percepción de cada especie y, en consecuencia, el modo de ser *exactamente* de la realidad externa. Pero podemos postular sin temor a equívoco, creo, que existen cosas allí fuera y son contundentes si pretendemos ignorarlas: si corro velozmente en una dirección y se interpone en mi marcha una pared contra la que choco violentamente, ningún “mundo del lenguaje” me aliviará de esa “salida fuera de mi vocabulario”. Lo mismo le pasa a cada ser humano, a cada perro, caballo o mariposa que dé contra la pared. Todos la vemos – no sabemos cómo la ve cada especie ni cómo “es” en toda su entidad – pero la percibimos, conocemos sus límites, podemos rodearla, saltarla, hasta destruirla con herramientas adecuadas.

Y todo eso está muy por encima y por debajo de nuestro mundo lingüístico.

Rorty no niega esto, pero le resulta trivial: sostiene que este mundo de sensaciones causa nuestra conducta y es propia de bebés y animales, pero no pertenece a “lo propio del hombre” que es dar cuenta de, justificar, distribuir en clases lógicas los fenómenos.

Por el contrario, creo que es en ese mundo natural prelingüístico, en el mundo de los cuerpos evolucionados de todas las especies, donde se da en primera instancia el mundo de la verdad.

En efecto, los animales cerebrados poseen la capacidad de realizar ciertas operaciones cognoscitivas de síntesis de estímulos – que no es lo mismo que meramente responder a estímulos, como plantea Rorty -. Por *síntesis* me refiero a que pueden – de modos tal vez más o menos similares a los seres humanos – unir en su cerebro un olor a una imagen, a un cierto gusto, a ciertos colores y sonidos y “formarse una idea”, una representación, hasta eventualmente un concepto, de algo. Y esto es parte de un proceso de aprendizaje, al menos en las aves y los mamíferos, tal como Piaget lo describió. Así, es evidente que el primer contacto de un gatito con un ratón es completamente diferente a los contactos que establece de adulto. Un perro logra coordinar sus movimientos de acuerdo al preciso aprendizaje de las trayectorias que desarrollan los vehículos a los que corre y ladra, como una leona aprende a prever las trayectorias de las cebras en fuga.

Estudios relativamente recientes permiten suponer que ciertas especies son capaces de elaborar algunos conceptos bastante elaborados: una paloma que aprende a golpear con su pico una palanca sólo cuando ve fotografías de árboles determinados – cosa que aprende rápido –, luego logra repetir la operación ante fotografías de árboles que nunca vio antes y no actúa cuando se le muestran arbustos u otros vegetales. Lo mismo cuando aprende a reconocer pinturas cubistas de Picasso y luego puede picotear ante pinturas de Bracque que no había visto antes. Es decir, aprende a reaccionar ante imágenes *cubistas* y no ante otras.

Lo llamativo puede ser – y esto nos aproxima al punto q deseo sostener – qué ocurre cuando a un animal se le presenta, por ejemplo, un plástico en forma de alimento (pero

carente del olor del mismo) o una muestra del alimento (pero carente del olor del mismo), es decir, cuando no puede unir diversas sensaciones que aseguren la presencia del objeto conocido y no de algo que no lo es y lo parece – cosa que nos sucede ante frutas o flores artificiales a veces -.

Allí, el animal pone de manifiesto conductas de duda y exploración. Podemos pensar que lo que ocurre en su cerebro es una compleja serie de operaciones representacionales que pueden entenderse como tendientes a establecer si efectivamente lo que su entendimiento le hace “creer” – preferiría francamente escribirlo sin comillas- que tiene delante es efectivamente lo que tiene delante. Esto es: trata de establecer la adecuación del ser que está ante sí con su entendimiento o conocimiento previo. Lo que en la antigua formulación era: *adaequatio rei et intellectu!*. Nada menos que la definición clásica de la verdad.

Y podemos, en efecto, ver numerosos ejemplos en los que los animales creen percibir algo que no es: flores apetitosas que son trampas mortales; una camaleón que huye de un camaleón que la persigue pero no para hacerle daño; un pez que cree pasar junto a una piedra – que en realidad es un pulpo mimetizado – una mangosta que confunde a la lagartija con el extremo de la cola que el reptil acaba de desprender de su cuerpo; un pez que ve un cardumen gigante pensando que está ante un solo animal enorme; otro pez que cree ver un gusanito sabroso cuando está ante el apéndice señuelo del pez anzuelo. O la trucha o el dorado de nuestros ríos que confunde una mosca de plástico o la cuchara de metal del pescador con alimento, y así les va...

Lo que quiero decir es que esto también nos ocurre a los habitantes del “Cosmos noietós” en que nos sitúa Rorty: sencillamente cuando no vemos una vitrina muy limpia y nos llevamos por delante el cristal, cuando “creemos” que el piso es liso y chocamos una baldosa levantada o cuando

saludamos a una persona que es sólo parecida a la que pensamos estamos saludando...

En estos casos estamos ante “errores”, o por mejor decirlo, advertimos que lo que pensábamos antes no era una creencia verdadera.

Y esto es rigurosamente indudable, en mi opinión. De lo cual colijo que la verdad o el error no radican en la proposición sino en la creencia, la imagen mental, el mapa que tenemos en el cerebro y nos orienta a vivir y sobrevivir, en las *representaciones*... y sólo en segundo momento en la expresión de dicha representación.

Y voy más allá: cuando digo “la expresión”, tampoco me refiero a las proposiciones lingüísticas exclusivamente. A saber: Cuando una gallina o un uricate perciben una amenaza que proviene de la altura, como un ave rapaz, emiten unos gritos que hacen que inmediatamente toda la comunidad de gallinas o uricates busquen protección bajo tierra o bajo los arbustos. Si en cambio percibe un peligro que proviene de tierra, como una serpiente, profiere otro tipo de gritos que hace que la comunidad busque protección inmediatamente en las ramas altas de los arbustos. Y esto es indudablemente así – se han descartado códigos corporales o de otro tipo – ya que con los gritos grabados se obtiene el mismo efecto, lo que demuestra que es un código sonoro o vocal diferente.

Lo mismo ocurre con los llamados de los cetáceos o los mensajes codificados del vuelo de las abejas exploradoras que indican con precisión la dirección y distancia de las fuentes de alimentación. Allí también podría decirse que si el mensaje indicativo se adecua a la realidad es veraz y si no, no lo es.

No me caben dudas que el acceso al lenguaje, esto es, a vocalizaciones codificadas que transmiten información precisa sobre el medio a otros de la especie, no es en absoluto algo exclusivamente humano. Y si se me objeta que el lenguaje articulado humano es infinitamente más complejo

que el de los uricates, delfines y orangutanes, diré que hay infinitamente menos diferencia entre un hombre y un orangután que entre éste y una babosa o un gusano de tierra. Por lo que me resisto decididamente a aceptar no sólo a Rorty sino a todos los idealistas y entusiastas del giro lingüístico sus tendencias a volver a situar al hombre en un mundo de dioses, discursos y razones que nada tiene que ver con los demás seres que habitan con enormes penas este terrible planeta.

En efecto, deseo retomar la vieja definición correspondentista de la verdad y llevarla hasta sus últimas consecuencias: verdad es “adequatio rei et intellectus”, la adecuación entre el entendimiento y la realidad.

El término “intellectus”, que desde Aristóteles hasta Tarski planea en el firmamento de las definiciones de verdad, no alude básicamente al discurso ni al lenguaje. Alude a la intelección, al entendimiento, al conocimiento.⁵⁹ Y creo que

⁵⁹ Blanquez Fraile, A. *Diccionario Latino-Español. Español-Latino*. Barcelona, Sopena, 1985, consigna en la entrada de intellectus -us (de *intellego*) m.: Inteligencia, capacidad, alcance del espíritu. // Significación, sentido, acepción de una palabra. // Percepción, acción de discernir (por los sentidos), sensación.

Intellego, is, ere, lexi, lectum (de *inter* y *lego*) verbo transitivo. Discernir, alcanzar, comprender, concebir, darse cuenta, advertir, reconocer, saber. // Concebir, hacerse una idea de. // Conocer, entender en alguna cosa; ser inteligente o entendido en, tener juicio, ser conocedor.

Por su parte, otro reconocido diccionario (Segura Munguía, S. *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2003) señala: intellectus -us (intellego) m; acción de discernir por los sentidos) percepción sensorial. // acción de percibir con la mente. comprensión, discernimiento. // (facultad, capacidad de comprender) inteligencia, discernimiento; alcance de la mente, perspicacia. Pasa al español intelecto en 1438. Intellego, -ere, -lexi, -lectum (inter, lego) tr. discernir, distinguir; darse cuenta, notar; conocer, advertir, saber // comprender, entender // hacerse una idea de las cosas grandes partiendo de las pequeñas // entender en sentido determinado

nadie puede ya negar que los animales, acceden a diversos tipos de conocimiento y, al menos los cerebrados, a ciertos – y seguramente muy variados – tipos de entendimiento. Cada animal debe aprender a discernir, y si no lo hace paga un alto precio: muchos simios pasan largos años observando a sus madres para aprender a discernir qué vegetales son comestibles. Muchas aves aprenden por ensayo y error – y a veces pagan caros sus errores – que los gusanos o ranas de vistosos colores son venenosos y peligrosos o al menos que “eso no se come aunque se parezca a aquello que sí”.

Como nosotros, que con nuestro modestísimo cerebro nos creemos tan cerca del *conocimiento* y tan lejos de los demás seres.

Diré que comparto la línea argumentativa de Kalpokas y Strawson contra Rorty, pero tiendo a radicalizarla mucho más: la verdad no está ya en el juicio, sino en la imagen mental, en la correspondencia entre la *representación* que tenemos de algo que es previa al juicio – o a su expresión cualquiera – y se puede o no expresar en el mismo.

Borges cuenta la siguiente historia:

“los baratijeros Mosche y Daniel que en mitad de la gran llanura de Rusia se saludaron. -¿Adónde vas, Daniel? -dijo el uno.

-A Sebastopol -dijo el otro.

*Entonces Mosche lo miró fijo y dictaminó: -Mientes, Daniel. Me respondes que vas a Sebastopol para que yo piense que vas a Nijni-Novgórod, pero lo cierto es que vas realmente a Sebastopol. ¡Mientes, Daniel!”*⁶⁰

Este texto es extraordinario! Nos muestra que, en efecto, la verdad o la mentira no radican *en principio* en lo que se dice sino en la imagen mental que precede al discurso. Es

(una palabra) // entender en; ser entendido, conocedor experto en // percibir (por los sentidos), sentir, experimentar.

Agradezco estos aportes a Natalia Trevisan.

⁶⁰ Borges, J. L.: Evaristo Carriego, Obras Completas, p. 146.

verdad que normalmente no tenemos la lucidez intuitiva de Mosche para captar lo que piensa el otro y nos quedamos en el contenido de sus palabras. Pero las personas intuitivas y atentas al lenguaje corporal arriban a verdades que trascienden lo que se dice.

Es más: tal vez la mayor parte de nuestra comunicación diaria con las personas con las que convivimos está mucho más basada en lo paraverbal o no verbal que en las oraciones pronunciadas, y aún así logramos coordinaciones notables que hacen posibles nuestras vidas, ya que tenemos excelente información del mundo que nos rodea y al que nos adecuamos o al que transformamos.

Naturalmente Rorty y muchos más dirían que tal vez esto podría aceptarse pero que esas imágenes mentales no son factibles de justificación, contrastación o verificación en un diálogo intersubjetivo a menos que se expresen en forma de proposiciones léxicas claras. “El valor veritativo del esquema es indeterminable, por cuanto no es posible enajenarse del mismo con el propósito de confirmar su adecuación o inadecuación con respecto de la realidad en sí misma”⁶¹

Mi respuesta es: aún no lo sabemos, aunque podemos confiar en el desarrollo de las ciencias cognitivas a futuro. Lo que sí creo es que ahí radica la verdad y no en la mera justificación de aserciones propositivas.

Me parece que el haber confirmado que la mente no es un espejo perfecto de la naturaleza conduce a muchos a pensar que entonces no refleja nada o, al menos, lo reflejado no es confiable. En mi opinión deberíamos sostener que sí es un espejo de la naturaleza, pero un espejo parcialmente deformante o de vidrio esmerilado. Esto significa: no puedo saber con detalle algunas cosas pero sí con certeza otras. Y la

⁶¹ Moya, Juan Diego. Observaciones diversas sobre la epistemología antirrealista de Willard V. O. Quine.

<http://www.itcr.ac.cr/revistacomunicacion/Voumen%2011N%BA3%202001/pdf%27s/jmoya.pdf>

metáfora es adecuada: si veo a través de un vidrio esmerilado puedo no distinguir las facciones de una persona, detalles de su vestimenta, etc. Pero puedo saber sin duda que allí hay un ser humano y no una liebre o un elefante. Y ese dato es confiable.

Debe aclararse este punto: Cuando digo que *vemos con certeza algunas cosas*, esto no debe interpretarse al modo del realismo ingenuo como que esto implica un conocimiento directo de las cosas tal como son en su plenitud. De ningún modo: desde Kant, sabemos que esto es insostenible. Pero esta alusión a Kant puede ayudarnos: la incognoscibilidad del noumeno no implica que no accedamos a los fenómenos, y estos son parte de la realidad externa sobre las que nos formamos representaciones verdaderas o no.

Recordemos el ejemplo de B. Russell: a simple vista, la superficie de una mesa es completamente lisa y uniforme; vista con un microscopio aparece con rugosidades notables; con un microscopio electrónico un conjunto de partículas dispersas... Podemos aumentar esta perspectiva, enriquecida con los aportes de Bohm y otros: tal vez ni siquiera exista materia ni cosas... tan solo acontecimientos en el desenvolvimiento del orden implicado.

De hecho, la postura correspondentista que sostengo no significa ignorar que el *en sí*, en su naturaleza última es incognoscible de manera absoluta. Pero sí que podemos hacernos representaciones cabales y juicios acerca del mundo tal como este se nos aparece. Y se nos aparece notablemente diferenciado dentro de los límites de nuestra experiencia. Esto es: puedo afirmar que las cosas caen a la superficie de la Tierra. Lo que supone, obviamente *las cosas más pesadas que el aire y dentro del espacio atmosférico*. Al decir esto estoy refiriendo al mundo tal y como aparece al hombre, pero – y esto es importante – es el mundo el que aparece al hombre y no algo que el hombre imagina o inventa o que desconoce totalmente. El aparecer es un modo totalmente

real de ser, así como lo que veo de una persona no son sus vísceras sino su piel y sus vestidos, pero estos no son menos reales que sus tejidos internos.

Lo mismo ocurre con las diferentes percepciones de una especie a otra o de una cultura a otra: un mueble que es claramente una mesa para nosotros puede no significar nada para un yanomami; un gusano puede significar alimento para éste y sólo una carnada para un pescador del Paraná... pero un jaguar es inmediatamente percibido como un peligro real para el yanomami, el pescador, el tapir y el mono. De modo que hay representaciones que trascienden enteramente las culturas y los límites de la especie.

Se me dirá: liebre y elefante, como mono y jaguar, son palabras que sólo significan algo dentro de un universo lingüístico determinado, y connotadas por los humanos. Así es. Pero el tema no es en absoluto que liebre signifique una clase determinada de mamíferos herbívoros etc. lo cual es una convención humana. Me refiero a que Sellars y Rorty sostendrían que afirmar “eso es una liebre” es decir de algo que pertenece a una cierta clase y se justifica por otras proposiciones.

Yo creo que, efectivamente, es nuestro juego realizar taxonomías, pero es también lo que hace todo animal y gracias a ello vive. Al ver la liebre, tanto un humano como una vaca *piensan* – aunque prefiero no usar cursiva -, piensan que *eso* no es un peligro. Y no lo piensan con palabras: simplemente lo ven en su mente así. Por su parte, un cazador y un zorro piensan que eso es una presa; y una laucha piensa que eso es un peligro, ya que efectivamente la puede pisar aunque no se la coma y matarla. Y todos están pensando verdades! Y no es ante esta liebre en particular que lo piensan, sino que lo aprendieron a través de mucho tiempo. Del mismo modo, el gatito de un mes y medio que por primera vez se contempla en el espejo tiene toda suerte de conductas asombradas ante eso que ve: salta, gruñe, se aleja,

busca tras el espejo, etc. Cuando es mayor ni se mira: sabe que por allí va a pasar un gato igual a él, igualmente indiferente.

Cosa diferente, y acá entramos a lo que importa a Rorty, es la descripción o explicación de esa realidad externa. Volvamos al gato en el espejo:

*El gato blanco y célibe se mira
en la lúcida luna del espejo
y no puede saber que esa blancura
y esos ojos de oro que no ha visto
nunca en la casa son su propia imagen.
¿Quién le dirá que el otro que lo observa
es apenas un sueño del espejo?
Me digo que esos gatos armoniosos
el de cristal y el de caliente sangre,
son simulacros que concede el tiempo
un arquetipo eterno. Así lo afirma,
sombra también, Plotino en las Ennéadas.
¿De qué Adán anterior al paraíso,
de qué divinidad indescifrable
somos los hombres un espejo roto?*⁶²

Lo que aquí se discute es la validez o verosimilitud de las teorías... Si yo postulo: “Lo que el gato ve frente al espejo es su propio reflejo y él no lo sabe”, a lo que complemento con: “parece que sólo chimpancés y orangutanes pueden saber que lo que ven en el espejo es su propio reflejo”, estoy formulando teorías explicativas o descripciones de segundo orden. Del mismo modo si afirmo que un perro “marca un territorio”, estoy afirmando que *entiendo por qué* realiza una conducta y el propio perro no lo sabe. Esto es ni más ni menos que lo que los antropólogos *etic* cuestionan a los de tendencia *emic*: les señalan que los nativos *no saben por qué actúan como lo hacen*, y que es el antropólogo quien tiene

⁶² Borges, J. L.: *Beppo*, en *La Cifra*.

que encontrar desde fuera una lógica explicativa. Lo propio hacen los psicoanalistas con sus pacientes.

Y así Borges dirá lo que dice al final de Beppo, que también dice de otro modo en *Ajedrez*⁶³. A la hora de *explicar* – en cualquiera de sus acepciones –, o de describir hipotéticamente relaciones de hechos entramos en el terreno de la ciencia al que Rorty circunscribe el problema de la verdad. Allí, en efecto, no sabemos cuándo una teoría es verdadera o no, o al menos no podremos saberlo con la mayoría de las teorías complejas. Pero sí podemos aceptar que muchas descripciones científicas son verdaderas. Veamos: no sabemos *por qué* caen las cosas hacia la tierra. Si caen porque la Tierra las atrae, o porque se atraen mutuamente, o porque es su lugar natural, o porque ángeles o demonios las empujan hacia abajo... En este terreno hay paradigmas, teorías, conjuntos de hipótesis. Sin embargo podemos llegar a falsar algunas de ellas y eso sí es una verdad, como afirma Popper. Pero además lo importante es que podemos describir con notable precisión qué cosas caen y cuáles no – como los globos llenos de helio –, con qué velocidad, con qué aceleración, en qué condiciones atmosféricas y por lo tanto a qué altura ya no caen... Y esto sí son verdades y son propias de la ciencia!

Del mismo modo, es una verdad sin duda que la Tierra, como el resto de los planetas y satélites del sistema solar al menos, tienen forma esférica y no son platos sostenidos por tortugas gigantes.

Ahora bien: es verdad que hay numerosas teorías de una complejidad tal que su contrastación con el *afuera* es poco menos que imposible. Así como el hecho de que muchas se

⁶³ También el jugador es prisionero / (La sentencia es de Omar) de otro tablero / De negras noches y de 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? (*El hacedor*)

elaboran en forma de modelos que no son más que convenciones formales entre los miembros de la comunidad. Pero eso no significa en absoluto que no haya una realidad externa, a la que intentamos y en cierta medida logramos conocer y sobre la que nos hacemos representaciones más o menos ajustadas. Y en eso radica la tarea que Rorty pretende que la filosofía abandone: el ímprobo intento de determinar las viejas y nobles cuestiones de la gnoseología, a saber, posibilidad, alcances y límites del conocimiento...

Y aún así no quedo conforme: confío en que se logrará desarrollar una ciencia física unificada y completa que articulará todos los desarrollos y nos permitirá recuperar mucho del terreno de la explicación para la verdad, antiguo y noble anhelo del positivismo.

Hasta ahora las ciencias sociales han fracasado de tal manera en unificar paradigmas y elaborar teorías persuasivas que intentan legitimarse como *otro tipo de ciencias*, muy diversas de las duras – por las barbas de Windelband!-

Por eso han caído – y parece que sin vergüenza de sus sostenedores – en publicar miríadas de textos que más parecen novelas. Esto puede verse claramente en toda la antropología posmoderna y en gran parte de la psicología. Rorty acepta esto y lo postula: la filosofía, como la ciencia, se parecen más a la literatura que a una descripción veraz del mundo.

Personalmente me parece deplorable esta resignación. El hecho de que *aún* no se haya logrado asimilar las ciencias sociales o *humanidades* a las ciencias duras contribuye a alimentar la fantasía de que “somos de otra naturaleza”. Pareciera que podemos hacer ciencia dura de bacterias y cráteres, de materiales de construcción y de anguilas, pero no de nosotros hechos a imagen y semejanza de la divinidad...

Creo que modestamente debemos admitir que nuestras ciencias sociales están como estaba la medicina hace dos mil años o la química en el laboratorio alquímico de Newton, en

un estado de *preciencia*, diría Kuhn; pero ya se desarrollarán y se podrá aceptar que muy otra cosa es la ciencia que la literatura. Y en esto, precisamente, la filosofía tiene mucho que hacer.

Para concluir, voy a referirme a las afirmaciones de Rorty, expuestas en las primeras cuatro páginas del presente trabajo:

En efecto: creo que el lenguaje es un instrumento con el que nos proveyó la naturaleza para expresarnos, y entre esas expresiones una es la de representar mejor los hechos: el Cromagnon comenzó a articular sonidos y palabras precisamente para designar cosas del mundo y comunicarlas así a los demás.

En cuanto a que: *“debemos resistir a la tentación de pensar que las redescpciones de la realidad que ofrecen la ciencia física o la ciencia biológica contemporáneas se aproximan de algún modo a “las cosas mismas” y son menos “dependientes de la mente” que las redescpciones de la historia que nos ofrece la crítica contemporánea de la cultura”*⁶⁴ me resulta sorprendente que alguien pueda pensar que el desarrollo de las vacunas y los antivirales y la precisa trayectoria de los telescopios espaciales no sean resultado de una verdadera aproximación a las cosas mismas.

Rorty afirma que para que el universo tenga una naturaleza intrínseca sólo podría ocurrir si fuera él mismo una persona o creado por una persona: esto es francamente una falacia de las peores.

Rorty afirma que nos identificamos con animales parecidos a nosotros y no con las arañas, de lo que deduce que pertenecemos irredentamente al mundo humano y el resto nos es ajeno. Esto es bastante extraño en una persona

⁶⁴ Todas las citas y referencias a textos de Rorty que en este apartado se hacen no tienen referencia bibliográfica porque las mismas ya fueron citadas al principio del trabajo.

que pretende proponer un discurso racional. En primer lugar, porque no es racional compadecerse de un koala y no de un cerdo por similitud con nosotros – como afirma Rorty – sino francamente irracional. En segundo lugar, porque esto no es propio de nuestra naturaleza en absoluto: las niñas lobas rescatadas por los británicos que mataron a su familia adoptiva, obviamente se identificaban con los lobos y no con los humanos. En tercer lugar, sorprende con qué naturalidad afirma algo sobre nuestra condición y la de otros seres si no cree que pueda decir algo veraz acerca de la realidad extralingüística.

Respecto de que la reflexión filosófica debería concentrarse en la intersubjetividad y en la solidaridad humana y no en una pretensión de objetividad, me resulta inaceptable. Primero: no hay por qué optar! Hay suficientes filósofos como para que se ocupen de ambas cosas y de muchísimas más... Segundo: Renunciar a la búsqueda de la verdad parece una claudicación sin atenuantes: por más persistentes que sean los obstáculos la filosofía no puede ni debe abandonar esa búsqueda, al igual que la ciencia que no es, en absoluto, literatura. Tercero: Esa reconcentración narcisista en la propia especie resulta insostenible. Precisamente a partir del desastre ecológico que ha producido nuestra especie es que de una vez los filósofos deben empezar a mirar en serio hacia el mundo que nos hospeda y al que aniquilamos eficazmente.

Dice Rorty: “No hay por qué preocuparse de si estas oraciones se corresponden o no con algo extralingüístico” (...) “Ser pragmatista supone desear una sociedad en la que nadie pretenda tener algún contacto especial con la realidad externa.” Pues, si es así, es la sociedad que espero nunca suceda.

Afirma Rorty que Galileo tuvo una buena idea y Aristóteles una no tan buena, pero que no puede afirmarse que uno se equivocara y el otro no. Respecto de lo primero,

valen las críticas de Kalpokas: ¿qué parámetro se emplea para decir que una es mejor que la otra idea? Respecto de lo segundo, no me cabe la menor duda de que, independientemente de los paradigmas, uno se equivoca y no el otro: lo que afirma Rorty es como decir que atribuir la causa de la peste negra – como efectivamente ocurrió – a los judíos de Europa es una idea no tan buena como atribuirla a la propagación de un microorganismo transmitido por las pulgas de las ratas, y que *ninguna de las dos ideas es equivocada...*

Luego el autor afirma que: los filósofos útiles son aquellos que inventan términos nuevos y dejan obsoletos los viejos vocabularios. Esto parece una broma y nada más. Los nuevos vocabularios aparecen en la historia de la filosofía y de la ciencia cuando se descubren o al menos hipotetizan realidades que antes no se consideraban y que requieren ser nombradas. El mero hecho de inventar palabras nuevas es un pasatiempo de los adolescentes - y de los actuales pedagogos! -, y no una virtud de los filósofos...

Finalmente recordemos esta afirmación: “El conocimiento del mundo es el conocimiento de aquellas proposiciones que han sido consensuadas por nuestros pares”. Pienso, al contrario, que cada uno conoce el mundo absolutamente desde lo prelingüístico, desde el cuerpo, desde las sensaciones, desde las emociones y las experiencias propias. Que la cultura en gran medida modula esas experiencias y que para la inmensa mayoría de la humanidad el contacto con el mundo y con los demás no pasa sino sólo secundariamente por lo proposicional. Parece que Rorty no confiere lugar alguno a la teoría de las inteligencias múltiples o de la inteligencia emocional. Pero además, su amor inquebrantable a la democracia lo hace caer en el consensualismo como criterio de justificación: así, en la alegoría de la caverna, el único que descubrió “la verdad” no

habría realmente conocido el mundo, sencillamente porque es el único...

En definitiva, es cierto que es harto difícil lidiar con el mundo no proposicional para explorar el horizonte de la verdad. Pero ese es precisamente el desafío y no debe ser abandonado tan fácilmente.

Rorty afirma que deberíamos evitar preguntarnos cosas tales como: “¿Cuál es el lugar de la conciencia en un mundo de moléculas?, ¿Los colores dependen de la mente más que los pesos?, ¿Cuál es el lugar de los valores en un mundo de hechos?, ¿Cuál es el lugar de la intencionalidad en un mundo causal?, ¿Cuál es la relación entre la sólida mesa del sentido común y la endeble mesa de la metafísica?, ¿Cuál es la relación entre lenguaje y pensamiento?”. En cambio propone nos preguntemos cosas tales como: “Obstaculiza el uso de estas palabras el uso que hacemos de aquellas otras?”⁶⁵

Pienso que es exactamente al revés. Puede ser, lo que propone Rorty, objeto de interés para filósofos del lenguaje y lingüistas, pero son las preguntas que desea evitar las verdaderas preguntas de la filosofía. Las que por no haber encontrado respuesta todavía vale la pena que continúen en agenda, las que verdaderamente importan.

Quien haya soportado leer hasta este punto el presente artículo se preguntará qué tiene que ver una reflexión de esta naturaleza con la temática general del libro. Pues bien: me parece que de una vez debe empezar a reaccionarse enfáticamente contra gran parte de las concepciones como la de Rorty y otros posmodernos, ya que las mismas alimentan la sospecha de que, en realidad nada podemos afirmar sobre lo que es exterior a nuestro lenguaje, lo que se sostiene no sólo en ámbitos filosóficos sino también en ciencias sociales. Y esto conduce a afirmaciones como la ya citada de Rorty:

⁶⁵ Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, pp. 31 y 32.

una racionalidad basada en principios como “el dolor debe reducirse al mínimo” es un mito.

Esto me parece una canallada. Creo que debemos afirmar que, efectivamente, el sufrimiento existe, el dolor existe, la injusticia existe y se manifiesta en formas de vida reales que ocurren a seres reales. Esa realidad es la que nos interpela y no nuestros juegos de lenguaje.

Bibliografía

Kalpokas, Daniel. *Richard Rorty y la Superación Pragmatista de la Filosofía*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2005.

Pérez Lindo, Augusto. *El Problema de la Verdad*. Biblos, Buenos Aires, 1998.

----- . “Mutaciones. Escenarios y filosofías del cambio del mundo”. En: *El Problema de la Verdad*. Biblos, Buenos Aires, 1998.

----- . *El Concepto de Realidad*. Proyecto, Buenos Aires, 2003.

Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Paidós, Buenos Aires, 1991.

----- . *Consecuencias del Pragmatismo*. Tecnos, Madrid, 1995.

----- . *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. Cátedra, Madrid, 2001.

----- . *Filosofía y Futuro*. Gedisa, Barcelona, 2002.

El Pensamiento Popular de la segunda mitad del siglo XX, en la Filosofía Sudamericana

Javier Lencinas*

Filosofía Sudamericana: El Pensamiento Popular

La fuente de sabiduría no está en los libros; está en la realidad y en el pensamiento personal. Lo que interesa o importa es lo que es y no lo que interpreta o dice un autor o un intérprete.

Los libros son postes señaladores; el camino es más antiguo; nadie puede hacer por nosotros el viaje de la verdad. Se trata de pensar por sí mismos (a) todo lo visto, oído, conocido por nosotros.

Paola Vargas

El pensamiento sudamericano logró un desarrollo como nunca antes en el siglo XX, desarrollo que en el nuevo siglo continúa con un singular impulso, tal situación constituye una oportunidad excepcional para que el ejercicio filosófico se pueda nutrir de la polifonía -inabarcable en su totalidad, pero ineludible de considerar-; la pregunta por un pensamiento originario es uno de los interrogantes que más ha generado y que aún continúa generando respuestas de diversa índole, las cuales han tomado nuevamente impulso a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Una oportunidad tal, pocas veces aprovechada por quienes ejercen esta disciplina filosófica, permitiría enriquecer la perspectiva del pensamiento sudamericano mediante la inclusión de la visión del “otro” concebido desde el pensamiento occidental (eminentemente europeo). En este caso, la “otredad” estaría representada por lo que muchos autores denominan el “pensamiento popular americano”⁶⁶, el

* Estudiante de Filosofía (UNNE). E-mail: lenheja@hotmail.com

66 Racionalidad diferenciable que contiene un modo de sentir, creer, pensar y hacer el mundo, a sí mismo y a los demás, por parte del pueblo, en cuanto a los sectores constituyentes del campo popular, en especio-

cual, por no contar con los medios necesarios para hacerse escuchar sus voces en los ámbitos académicos, queda marginado de la concepción de pensamiento sudamericano que habitualmente tenemos. Algo inaceptable si pretendemos lograr una perspectiva integradora y una imagen completa del ser humano concebida desde nuestro tiempo y nuestro lugar.

Durante el desenvolvimiento del trabajo intentaremos indagar en diferentes obras con el objetivo de postular un esbozo de pensamiento popular sudamericano y analizar la posibilidad de aplicarla en otros contextos -contextos no estrictamente filosóficos.

A manera de resumen, que posteriormente se desarrolla a lo largo del trabajo, se puede decir que se dan tres maneras de comprender y practicar la filosofía: 1) La que es “actualizada” y sólo trata los problemas de la filosofía (primordialmente) europea; 2) La que tiene en cuenta la filosofía europea y también atiende a parte del pensamiento sudamericano, que podríamos llamarla “academicista”; y finalmente 3) La que busca una sabiduría en los pueblos nativos -y sectores marginales-, que (al igual que Kusch) podríamos llamarla “popular”. Las tres maneras de ver la filosofía se dan en el mismo lugar: América del Sur.

A través de estas notas pretendo compartir una serie ideas, reflexiones, pensamientos acerca del tema la marginalidad, de bastos sectores de la sociedad, desde la perspectiva de la filosofía sudamericana. El cual hace referencia al punto de vista que tiene que ver con la

tiempo determinado; conformada por componentes ancestrales, subalternos y de resistencia. En los grupos que lo conforman bajo una sola denominación (popular) se encuentran manifestaciones masivas: indígenas, urbanas, campesinas, obreros, sectores excluidos, etc. Ver: Gagneten, Ma. y otros. *Antropología, Cultura Popular y Derechos Humanos*. Espacio, Buenos Aires, 2004. Capítulo Tercero.

recuperación de algunos elementos del pensamiento que generalmente se desconocen o con los cuales no se trabajan y por tanto carecen de reconocimiento social y académico.

La propuesta está orientada a satisfacer necesidades en cuanto al conocimiento y difusión de pensadores que reflexionaron acerca de la cultura⁶⁷ sudamericana y argentina, y revalorizaron nuestra cultura y los elementos de los pueblos originarios.

El Pensamiento Popular de la segunda mitad del siglo XX

A diferencia de otras regiones que fueron sometidas por dominios coloniales, en el continente latinoamericano se procesaron múltiples entrecruzamientos de razas, etnias y culturas, dando lugar a una complejidad social y cultural de características inéditas en la historia.

Alcira Argumedo

La filosofía desde sus inicios resaltó la importancia de la contemplación, la teoría y las virtudes especulativas como caracteres fundamentales de la cultura occidental, vehículos que conducían a la realización del ser humano y la consecución de una vida buena o virtuosa. Se consideraba que la verdadera cultura era la creada y desarrollada por el pueblo griego de modo que los otros pueblos que no fuesen

67 La cultura es algo específicamente humano, un contenido mental que se adquiere por transmisión (herencia no biológica) o creación en el marco referencial de un grupo determinado. Entran en su conformación componentes biológicos, ambientales, lógicos e históricos de la existencia, pero se trata siempre de una nueva realidad, no reductible a la realidad natural. La cultura sintetiza la experiencia colectiva de un pueblo, los valores materiales y espirituales que fue acumulando en su historia, en su lucha contra la naturaleza y otras sociedades humanas. Ver: Colombres, A. *La hora del "bárbaro"* (*Bases para una antropología social de apoyo*). Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1996. Capítulo Segundo.

el griego eran considerados bárbaros, por lo que diversos aspectos de otras culturas fueron menospreciados -en el mejor de los casos o simplemente exterminados-, quedando relegado a un plano de inferioridad y careció de entidad propia en los planteos filosóficos de la antigüedad.

Esta orientación se mantuvo hasta la modernidad, período en que los cambios geográficos, sociales, políticos, etc. produjeron el ingreso de temas vinculados con ámbitos que hasta el momento no se habían tratado dentro del pensamiento filosófico. Aunque es necesario aclarar que esta irrupción consistió en la evaluación y reflexión sobre las posibilidades que habría culturas desconocidas para el hombre europeo, sin llegar a considerar éstas “otras” culturas en un plano de igualdad, de la cual poder nutrirse o generar una relación recíproca.

La filosofía contemporánea presentó cambios, abandonando las categorías de análisis que sólo consideraba el pensamiento europeo, permitiendo una ampliación en el campo del pensamiento filosófico. La cultura y modo de pensamiento occidental europeo comenzó lentamente a ser comprendida de un modo diferente, a cuestionarse, perdiendo su universalidad y necesidad. Esto permitió reconocer que el pensamiento gestado en las pequeñas colonias griegas del Asia Menor hace 2.600 años, con su sistematicidad y su coherencia lógica, podría no ser el único modo de entender la realidad desde la perspectiva del pensamiento filosófico. Lo que está en relación con el concepto de pensamiento contextualizado, y que con posterioridad es puesto en discusión. *Afirmar la existencia de una matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericano supone interrogarse acerca del potencial teórico inmerso en las experiencias históricas y en las fuentes culturales de las clases sometidas,...Implica reconocer la legitimidad de las concepciones y los valores contenidos en las memorias sociales que...Conlleva la reivindicación de esas otras ideas*

*sobre las cuales se han sustentado distintas experiencias y movimientos políticas en América Latina.*⁶⁸

Al reconocer que el pensamiento es también un producto de la construcción cultural, las teorías filosóficas universales comienzan a perder consistencia y es así como la filosofía comienza a reconocer e incluir lo *otro* o lo *diferente*. Lo diferente es un concepto que permite abarcar los componentes individuales, sociales, culturales que delimitan y reestructuran el concepto de pensamiento en la contemporaneidad.

La *otredad* significa el modo en que la racionalidad occidental fue interpretando lo que no se presenta con sus mismas características, a través de formas culturales muy disímiles. Es decir, estrategias conceptuales por medio de las cuales la racionalidad occidental fue otorgando significado a todo lo diferente a ella misma.

Si bien se dan importantes diferencias teóricas entre en pensamiento europeo y el pensamiento sudamericano⁶⁹, una dimensión propia de éste último lo hace especial e irreducible a otros tipos de pensamiento, a la vez que implica una disposición y condición específica, ...*su sistematización*

⁶⁸ Argumedo, A. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Ediciones del pensamiento nacional, Buenos Aires, 2002. P. 18.

⁶⁹ La reflexión, el discurso, la lectura de lo real, está siempre situada. Su objeto le es propio y su originalidad nunca es absoluta, ni su pretensión de objetividad, imparcialidad y universalidad. No hay investigadores ni hechos aislados y el problema de la búsqueda de la pureza o la objetividad, pronunciado en el reino de la universalidad abstracta y en la dictadura de lo absoluto, es tan ingenuo como imposible. El pensar -lo advierta o no, lo asuma o no- es un pensar de y desde una situación (personal e histórica) que lo realimenta permanentemente. Lo propio de este tipo de reflexión es su pretensión de explicar un determinado hecho por el cúmulo de datos colaterales que lo circunscriben. Ver: Casalla, M. *América Latina en perspectiva*. Altamira-Fundación OSDE, Argentina, 2003. Capítulo Octavo.

*requiere elaborar respuestas críticas frente a paradigmas eurocéntricos demostrando el carácter parcial que los impregna, en tanto se revelan incapaces de dar cuenta de la totalidad de los fenómenos procesados contemporáneamente en cada momento histórico.*⁷⁰ Sobre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la tematización del pensamiento sudamericano resurge como categoría de la mano de corrientes que poseen un trasfondo distinto del de las tradiciones europeas. Particularmente en Argentina se tematizó la singularidad de la cultura sudamericana en los años 30 y 40, autores como Eduardo Mallea, Ezequiel Martínez Estrada, Carlos Astrada y Victoria Ocampo se encuentran entre los pensadores que han trabajado la temática. Posteriormente a mediados de los 50 surge una segunda generación de *americanistas*, influidos por los de décadas anteriores, como Rodolfo Kusch, Murena y Solero entre otros.⁷¹

Dificultades en el proceso de formación de ideas propias

Estimo que el desarrollo de conceptos, ideas, pensamientos filosóficos es un problema ligado a una interrelación compleja y enmarañada de factores políticos, económicos, sociales, culturales, psicológicos, tecnológicos, etc.; ya que por un lado al ser, el pensador y el pensamiento sudamericano, un híbrido de una multiplicidad de culturas es difícil saber quienes somos, de ahí la abundante bibliografía respecto de tal cuestión -la identidad-. Y por otro lado desde el descubrimiento de América hemos estado bajo el yugo de aquellos países con mayor poderío económico, militar, tecnológico, etc., España o Portugal en un principio y

⁷⁰ Argumedo, A. Op. Cit.

⁷¹ Cfr. Sebrelli, J. J. *Tercer mundo, mito burgués*. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1975. Pp. 59-60.

Estados Unidos a la cabeza de los países más poderosos actualmente. Situación muy conveniente para estos estados. Pues son los países pobres quienes sustentan la acumulación de los estados que detentan mayor riqueza, teniendo como consecuencia el mantenimiento del estancamiento en la pobreza y creando situaciones de progresiva dependencia, dentro de las relaciones capitalistas de producción a escala mundial.⁷²

En principio existe el problema del “subdesarrollo” en los diversos aspectos que se ha dado desde hace mucho tiempo; pues formamos parte, como sudamericanos, del tercer mundo o del “mundo subdesarrollado”. Pero la problemática del desarrollo puede ser concebida como un aspecto singular del proceso general del cambio socio-cultural que aparece en un momento de la evolución histórica, que tiene un sentido que desborda al análisis que se circunscribe al momento en que el problema aparece. Pero el problema no sólo viene del exterior sino que también parte del problema está dentro de Sudamérica. *En realidad, ni los estudios... que se han realizado, ni las medidas propuestas... han logrado... que las clases dominantes de los países... subdesarrollados y dependientes, rompan sus ataduras imperiales. Que dejen de ser las clases administrativas de las satrapías del imperio y... se asuman como clases dominantes.*⁷³ Esto representa un doble trabajo al momento de intentar un análisis e interpretación abarcadora, en primer lugar los inconvenientes que generan las imposiciones hegemónicas que provienen del exterior y, en segundo lugar los impedimentos de quienes aún siendo sudamericanos privilegian lo individual por sobre lo colectivo y las imposiciones del exterior sobre las necesidades de nuestros

⁷² Cfr. Ander Egg, E. En: *Hacia la revolución socialista en América Latina*. Centro de Estudios Políticos. Pp. 71 y ss.

⁷³ *Ibíd.* P. 59.

estados, por ello continúan vaciando tanto material como culturalmente a Sudamérica.

Por otro lado el problema de la dependencia no es solo a nivel económico o político, estos inconvenientes a su vez también genera conflictos en los intelectuales, los cuales han desempeñado un papel determinante respecto de las formas y el uso del pensamiento filosófico en todo el continente. Fenómeno que se sigue dando en nuestros días, es así que: *Desde comienzo de nuestra -en teoría- independencia... se han marcado rutas en el pensamiento que ha sido obedientemente recorridas por una gran parte de nuestros pensadores. Creo que bastarían algunos hitos, entresacados de nuestra historia... que los discípulos de Comte señalaran la liberación que suponía pensar en y con los hechos para que un núcleo académico avanzado en este continente abrazara la causa positivista. Que Bergson interpretara a Einstein a su manera para que el bergsonismo invadiera lo más granado de nuestra academia. Que Carnap fustigase el vacío de cierta metafísica y se adentrasen luego en las escuelas ulteriores de la filosofía analítica... Que Popper, en su afán por convertir a Marx en idealista, desacreditara a Platón y a Hegel para que se empezasen a oír tímidas críticas a ambos ídolos tradicionales... Que se construyese la entelequia novedosa del “posmodernismo” para que se produjese el enbanderamiento subsiguiente entre nosotros.*⁷⁴

Al parecer, según la bibliografía existente respecto al tema, no es posible hablar de filosofía sudamericana al igual que de filosofía norteamericana o filosofía alemana, en síntesis, filosofía europea y europeizante⁷⁵. Esta manifestación cobra importancia en un proceso al que se ha

⁷⁴ Caño Guiral, J. “Globalización, modelos y la reproducción en filosofía”. En: Rico, A. y Yamandú Acosta. *Filosofía Latinoamericana, Globalización y Democracia*. Nordan-Comunidad, Montevideo, 2000. P 89.

⁷⁵ Cfr. Argumedo, A. Op. Cit. Primera parte. Capítulo I.

denominado de “normalización”⁷⁶ (Francisco Romero) o de sincronía en la recepción de la filosofía, el mismo tiene relación con el crecimiento, la reorganización académica en las universidades en América del Sur y su nacionalización. Pasando a desempeñar un papel político considerable en muchos países, y posteriormente siendo obligadas a responder a problemas sociales cada vez más complejos.

La comparación con los pensadores europeos ha llevado a señalar como caracteres del filósofo sudamericano una actitud anti-especulativa, una falta de rigor y una tendencia imitativa, un tratar de parecer lo que no se es y como efecto de los defectos enumerados habría un sentimiento de inferioridad y de frustración. La tesis del instrumentalismo, mediante la cual se ha tratado de dar con un modo de apropiación del saber filosófico y en tal sentido con una forma de autenticidad evidencia uno de los aspectos tal vez más profundos y discutidos que caracterizan al intelectual sudamericano: el desencuentro con su propia realidad y la presencia de una conciencia separada de la misma realidad.

A su vez dentro del pensamiento sudamericano se da la cuestión del comienzo de la filosofía en América del Sur, la noción más amplia de “*pensamiento*” abarca no sólo a la filosofía expresada conceptualmente, sino también a los filosofemas incluidos en las diversas formas de la representación, incluso anteriores al descubrimiento de América. Lo cual pone en plano de igualdad a manifestaciones de académicos como a las mismas de los pueblos originarios. Pero la cuestión del comienzo no

⁷⁶ Se dice que lo iniciado bajo éste rótulo fue una nueva relación con la filosofía, la cual quiso conducir la práctica de la disciplina en Latinoamérica a una situación de *normalidad*; esta empresa habría sido iniciada por un grupo de intelectuales, a quienes se suele por ello considerar fundadores de ese proceso. La lista incluye a Caso y Vasconcelos (mexicanos), Korn y Vaz Ferreira (rioplatenses), Molina (chileno), y Deustua (peruano) entre otros.

coincide necesariamente con la aparición de formas filosóficas conceptuales y puede ser planteada desde categorías filosóficas distintas a las establecidas dentro de una cierta línea de desarrollo de la filosofía académica (europea). Es decir, la experiencia de una ruptura que de modo tan vivo y patético es expresada en escritos de maestros de otras culturas, como por ejemplo de la cultura náhuatl o la filosofía mapuche⁷⁷, que dio origen a un pensamiento que se desarrolló de un modo paralelo a la filosofía que se impuso a partir de la conquista.

Es importante destacar que los sabios náhuatl interiorizan por primera vez en el pensamiento sudamericano la experiencia de ruptura de su propia tradición cultural, experiencia que ha de caracterizar de un modo casi permanente el desarrollo de aquel pensamiento. *Se trata de no ir hacia los lugares en donde podemos abrevarlos,... sino desde ellas, asomarnos a la inmensa riqueza de los infinitos universos del quechua, del aymará, del castellano, del mapundungu, del inglés caribeño, del azteca, del portugués, el maya,... y todos otros, con todos sus discursos verbales y escritos, y todo ello con un espíritu nuevo.*⁷⁸

El problema del comienzo se puede plantear en relación con la *conciencia de sí y para sí* del pensante sudamericano, esto sería una toma de conciencia por parte de los primeros filósofos respecto de sí mismos, lo cual supondría a la vez un

⁷⁷ Mapuche: araucano. El araucano o mapuche es el idioma de los indios que forma parte de la población de Chile, especialmente de Coquimbo al sur y que se extendía también por el oeste argentino, en San Juan, Mendoza y Neuquén. Los araucanos poseían un lenguaje sonoro, dulce y rico, cuya gramática no ofrecía complicaciones. Ha dejado algunas voces en el lenguaje americano como por ejemplo: calcha, chape, chamal, guairavo, gualichú, laucha. En voces de historia natural: boldo, chingolo, chine.

⁷⁸ Roig, A. *Globalización y filosofía latinoamericana*. En: Rico, A. y Yamandú Acosta. *Filosofía Latinoamericana, Globalización y Democracia*. Nordan-Comunidad, Montevideo, 2000. Pp. 48-49.

conocerse y un autovalorarse, una actitud teórica. Entonces la *conciencia de sí y para sí* se ejercería no sólo en el plano del pensar, sino también en el de la praxis. De acuerdo con este punto de vista, la filosofía sudamericana habría comenzado con los escritos de Alberdi (1838 y 1840), por lo menos académicamente. El *para sí* que constituyó esta filosofía y dio lugar a un *comienzo* que no superó una concepción instrumentalista del saber filosófico. Que al parecer fue entendido casi siempre como el saber europeo que debía ser adecuado a nuestras circunstancias. Esta cuestión se ha replanteado más tarde en relación con una carencia de tradición propia. Dice Roig que una cierta historiografía filosófica ha buscado construirse en la vía de superación de la visión discontinuista y es dentro de aquella donde se ha denunciado esa conciencia de ruptura y la necesidad de un reencuentro del pensador con su propia realidad histórica. El despertar de la *conciencia de sí y para sí* superando el instrumentalismo filosófico y rechazado las formas de saber academicista, ha abierto una nueva etapa el pensar sudamericano.

En el pensamiento americano una de las figuras destacadas es Rodolfo Kusch, para quien un pensar propio significa un pensar culturalmente arraigado⁷⁹ ya que, según él, no hay otra universidad que la de estar caído en un suelo, ya que sin suelo no hay arraigo y sin arraigo no hay sentido ni cultura. Y, precisamente, esta interrelación entre pensamiento, cultura y suelo llevó a Kusch a recorrer el altiplano argentina-boliviano dialogando con su gente y buscando una perspectiva americana original que permitiera reubicar los aportes de la filosofía europea dentro de un nuevo contexto y a su vez nutrirse de estas culturas originarias tratando de reflejar lo propio de lo sudamericano.

⁷⁹ Cfr. Kusch, R. "Goecultura del hombre americano". En: *Obras Completas*. Tomo III. Fundación Ross, Rosario, 2000.

La actualidad del sudamericano en general consiste en tener miedo de ser él mismo y pensar lo propio, ya que en muchos aspectos lo propio ha sido identificado con lo no-civilizado o con lo bárbaro. A fin de no pensar lo nuestro y como artificio de diferenciación se dan las barreras -interpuestas como antinomias- entre pensamiento culto y pensamiento popular; donde el pensar culto se rige por el modelo de racionalidad científica y técnica, sistemático y tiende a una forma enciclopédica representado por el académico reconocido incluso socialmente; mientras que el pensar popular es pensar un área marginal de nuestras naciones, nuestras sociedades y de nosotros mismos. Así se da una mezcla de un no-saber de la vida cotidiana y un saber enciclopédico. Si la filosofía es el discurso de un sujeto culto que se ha hallado a sí mismo, nosotros, no logramos hacer una filosofía original precisamente porque estamos al margen del sujeto cultural sudamericano. No somos auténticamente sujetos culturales porque nos limitamos a repetir una cultura que no es la nuestra, creyendo ingenuamente unos convenientemente otros en su universalidad.

Otra característica del pensamiento culto es distinguir el conocimiento fundado y la opinión, y la historia de la filosofía muestra el esfuerzo por salir del mundo de la opinión hacia el de “la” verdad; para Kusch la historia de ese esfuerzo es a su vez la historia del alejamiento entre la filosofía y el pueblo, a lo que propone no oponer ambas formas de pensar, e invertir la tradición filosófica centrando la atención en el pensar popular. De tal manera los sectores populares resisten, a partir de esa resistencia se vislumbra la posibilidad de un nuevo modelo de hombre que reúna en sí la doble vectorialidad del pensar. *Lo que trata en el fondo es de buscar un planteamiento más próximo a nuestra vida y, por cierto, la filosofía académica latinoamericana se desentiende completamente de nuestra vida, limitándose, a lo sumo, a traducir a lenguaje filosófico problemáticas*

*fundamentalmente europeas. Sin embargo, sería una verdadera imprudencia hablar de ausencia de razón al enfrentar el pensamiento campesino e indígena de América. Esa crítica al pensamiento de nuestros antepasados que fue y sigue siendo recurrente, funcionó incluso como herramienta de legitimación para destruirle alguna vez. Pero sostener todavía ese argumento implicaría, en verdad, arrancarnos un inmenso pedazo de nosotros mismos, precisamente ese que no terminamos de conocer y que encuentra su lugar eminente en la vida cotidiana de Latinoamérica.*⁸⁰

Pues como dice Guillermo Humberto Pérez -con quien coincido-: “La filosofía puede ir en contra de su entorno puede querer cambiarlo. Lo que la condena, me parece, es que la ignore.”⁸¹

La cuestión Social y la Filosofía

Si los pueblos indígenas no desaparecen es porque son aún capaces de producir una fuerza de oposición a procesos, sutiles algunos, de etnocidio.

Tal energía no surge por naturaleza, ni de la cultura, ni de la conciencia; es únicamente cuando estos elementos son transformados en prácticas sociales, es decir en forma de organización, que se logra la resistencia.

Francisco Ballón

La filosofía ha estado siempre en un pedestal elaborado por los filósofos en las diferentes épocas, sus temáticas ha versado sobre conocimiento, verdad, bien, la belleza, el espíritu, la conciencia y un largo etc. De modo tal

⁸⁰ Montes Miranda, J. El problema de América Latina: un diálogo intercultural pendiente. En: Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA). N° 10. Fac. de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de Playa Ancha- Chile. 2002. p17.

⁸¹ Pérez, G. Una defensa de la filosofía Iberoamericana. En: El filósofo hoy. Nudler, O y Naishtat, F (editores). Buenos Aires, Biblos, 2003. p41

posiblemente para muchos resulte un poco insólito que siendo un trabajo de filosofía la temática propuesta para esta parte el desarrollo verse acerca de la *marginalidad*, ya que frecuentemente se considera al ámbito académico, al igual que la filosofía, como revestido de un manto de neutralidad, immaculado, que no se contamina con cuestiones mundanas, que sólo tiene relación con cuestiones elevadas, abstractas, complejas, nube cósmica en la que sólo algunos elegidos tienen el privilegio de acceder, en fin a los *verdaderos* problemas filosóficos.

Sin embargo aquella persona que piensa no lo hace en el aire -nube cósmica-, aunque no lo parezca piensa a partir de la realidad que lo rodea. En estos tiempos tan convulsionados, con tantos problemas sociales, es casi imposible o sería un despropósito desaprovechar el tiempo pensando mirándose el ombligo -si bien hay quienes realizan grandes esfuerzo porque sea de esta manera.

La cultura popular y las condiciones de vida concreta

Desde esta visión, la comunidad funciona como generadora de iniciativas y dinámicas para la solución de los problemas comunes, donde predominan los intereses de la comunidad, en la búsqueda de la conveniencia armónica entre el ser humano y la naturaleza; la ética como regla fundamental para la relación entre las personas y entre unas comunidades y otras.

Maria Gagneten

Si tomamos un diccionario cualquiera y buscamos el término “marginal” reza que es aquello que está al margen, a un costado, como accesorio. Sin embargo si lo aplicamos a un análisis de la sociedad se puede decir que marginal es aquel o aquellos que están al margen de la sociedad, a un costado al cual no solemos prestar mayor atención, si bien actualmente a cada vez más personas les caben tal denominación. En diversos aspectos todos en algún momento

estamos marginados, por ejemplo hay personas que no pertenecen a un partido político, es decir, están al margen de la política partidaria lo cual no significa que estén al margen de la política, sólo se encuentran a un costado de los partidos políticos.

En tal sentido la marginalidad está en relación con la exclusión que hace referencias a que tales personas adolecen de la incorporación a la comunidad social y política negándose sus derechos de ciudadano. Así la exclusión como carencia de determinados atributos fundamentales para la inserción en la sociedad se puede tratar como una condición de vulnerabilidad. De modo que la exclusión o marginalidad es un proceso relacional socialmente construido que ordena las relaciones sociales y vuelve los comportamientos previsibles. Pero personas en condiciones como la antes descrita han estado siempre ahí desde hace más de quinientos años. *El mundo colonizado es un mundo escindido en dos... Cuando se observa... el contexto colonial, se verifica que lo que divide al mundo es ante todo el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza.*⁸²

La exclusión y la marginalidad, como proceso de inhibición de la condición humana de las personas, niegan a los excluidos-marginados la posibilidad de realizar su potencial como sujetos.

Tenemos diversas maneras de manifestarnos, uno de los modos de manifestación de las personas es la acción concreta y otro de los modos es el discurso, los cuales son convenientes que vayan de la mano, ya que si sólo se realizan acciones concretas se reprimen con violencia y al poco tiempo caen en el olvido, y si sólo se realizan discursos es probable que no pasen de ser un montón de palabras vacías

⁸² Fannon, F. *Los condenados de la tierra*. Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1979. P. 29. Citado por: Fleury, S. "Política social, exclusión y equidad en América Latina en los 90". En: *Nueva Sociedad*. Fundación Friedrich Ebert, Venezuela, Julio-Agosto 1998.

de contenidos y que adolezcan de coherencia entre lo que se dice o piensa y lo que se hace. Si la apropiación discursiva es un fundamento de la condición humana, al prohibir el discurso se despoja a las personas o grupos sociales de su condición de actores y autores de la historia. *También quienes están inmersos en luchas sociales en pos de la inserción de los excluidos... como lo demuestran la lucha por la educación bilingüe en los países latinoamericanos con un gran porcentaje de la población indígena...*⁸³

Al ser la marginalidad un proceso relacional socialmente construido, en tal construcción intervienen diferentes actores. El protagonismo que desempeñan la cultura oficial y los medios de comunicación es de fundamental importancia en la creación y difusión de normas de exclusión-marginalidad. Al negar espacio para la aparición de los pobres (marginados) en sus vidas cotidianas o al permitir su aparición en condiciones asociados a situaciones⁸⁴ de violencia, delincuencia, maltrato, etc., los medios de comunicación se transforman en herramientas de destrucción de grupos sociales enteros (negros, indios o, simplemente pobres).

El proceso de construcción del Estado no puede entenderse sin tomar en cuenta el papel que deberían desempeñar las instituciones encargadas de llevar a cabo la protección de los diversos grupos que conforman la sociedad. No obstante, hay quienes sostienen que debido a la heterogeneidad estructural de la sociedad naturalmente no es

⁸³ Movimiento de los Sin Tierra. “La Práctica de Nuevos Valores Morales y Éticos”. En: *Cuadernos de Formación*. Nº 25. 1997. P. 44. Citado por: Fleury, S. “Política social, exclusión y equidad en América Latina en los 90”. En: *Nueva Sociedad*. Fundación Friedrich Ebert, Venezuela, Julio-Agosto 1998.

⁸⁴ Inclusive las mismas situaciones son denominadas de diferente manera, ya que mientras que para aquellos que son marginados se los califica como delincuentes; para los que pertenecen a la cultura oficial se los califica como corrupto.

posible la universalización de la ciudadanía, lo que culmina dando como resultado un sistema de exclusión-marginación de importantes sectores de la población. La negación de los derechos al conjunto de la población dio origen al establecimiento de un sistema dual, como sistema de seguridad para unos pocos y un sistema asistencialista para los demás -vale decir programas sociales miserables- que tiene como consecuencia prácticas clientelistas, desorden, profundización de las desigualdades existentes, etc., y la ruptura del compromiso político.

De manera tal la sociedad queda dividida entre los que *no* han sido aun excluidos y los marginados propiamente, y al profundizarse las desigualdades los distintos sectores que conforman la sociedad se constituyen en colectivos que reclaman (protestan) por sus derechos. Lo cual va generando conflictos entre ambos sectores de la población, ahí están todos los días, por los medios de comunicación, las fracciones organizadas protestando -piqueteros, trabajadores de la salud, trabajadores de la educación, etc.-, algunos reclamando por sus derechos otros por la inclusión en la sociedad. Por ejemplo los grupos de los diversos pueblos originarios que lucharon por cientos de años y luchan por lo que les pertenece, lo que por diferentes mecanismos no les son reconocidos. *Pero sobre todo, sus habitantes siguen siendo los indios de la Tribu, estigma que los margina de la vida social de la ciudad..., pese a sus innumerables intentos de integrarse a través de la asimilación.*⁸⁵

Hasta aquí no mencioné explícitamente referencias a la filosofía, y puesto que la intención es mostrar los vínculos entre lo social y lo filosófico motivo por el cual se hace ineludible mencionar el aspecto filosófico. Entonces...

⁸⁵ Fernández, I. *La Identidad Enmascarada. Los Mapuche de Los Toldos*. EUDEBA, Buenos Aires, 1993. P. 307.

La filosofía y su relación con cuestiones sociales

Llamamos “filosofía indigente”, a aquella que recupera la reflexión práctica y comprometida a través del servicio con nuestros hermanos excluidos y despojados de sus derechos básicos, ... los que nos posibilitarían la recuperación sobre todo aquello que ellos pueden enseñarnos sobre los decires, en los límites de la extrema radicalidad del ser despojado

Arturo Sala

Habitualmente aquellas personas con algún tipo de formación educativa institucional pueden tener alguna noción más o menos acertada de lo que trata la filosofía en su amplio campo de incumbencia, y no tanto aquellos menos formados -¿o menos deformados?-. Estos tienen una concepción de la filosofía que al parecer trabaja con temáticas difíciles de comprender como el ser, su relación con el espíritu, la conciencia, las formas en que el hombre logra el conocimiento, los procesos relacionados con el discurso, acerca del objeto estético, la importancia del lenguaje, la moralidad, etc. y con autores reconocidos como Sócrates, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel y otros no tan conocidos como Nietzsche, Foucault, Derrida, Gadamer, entre otros tantos.

Pero también existen otras fuentes del pensamiento -que generalmente desconocemos o son escasamente difundidas y trabajadas- de las cuales podemos abreviar un importante caudal de referencias, ideas, conocimientos, filosofías, pensamientos sudamericanos. Pensadores fértiles que han luchado en el campo de batalla y/o en el campo de las ideas.

Afirmar la existencia de un pensamiento sudamericano supone cuestionarse acerca de la existencia de un potencial teórico anegado en las experiencias históricas y en los orígenes culturales de las clases sometidas, que configura la mayor parte del continente Americano. Lo cual: *Implica reconocer la legitimidad de las concepciones y los valores*

*contenidos en las memorias sociales que, en el transcurso de cien años, fueron procesando la “visión de los vencidos”, una historia diferente...*⁸⁶ Lo que supone reivindicar las *otras ideas* sobre las que se han apoyado diversos movimientos que se hacen sentir, resisten y cobran nuevo impulso.

La revalorización de estas otras ideas requiere producir respuestas críticas a los pensamientos eurocéntricos señalando la parcialidad que los envuelve, ya que partir de éstos revela su incapacidad para dar cuenta de los procesos sudamericanos. El desprecio por los habitantes originarios de estas latitudes en los modelos dominantes, genera la revalorización de una perspectiva del mundo basado en el propio punto de vista. *Baste recordar que, en los mismos años que Kant se preguntaba ¿Qué es la ilustración? Tupac Amaru moría descuartizado por liderar la rebelión indígena que precediera a la independencia de América Latina.*⁸⁷

Kant consideraba -así mismo posteriormente Hegel⁸⁸ se pronunciaba siguiendo la tradición anti-americanista- a los americanos incapaces de alguna forma de civilización. Sin ningún tipo de estímulos puesto que carecen de afectos y pasiones, casi no pronuncian palabras, no se preocupan de nada y son perezosos, y están condenados a la desaparición porque ni siquiera son capaces de gobernarse.⁸⁹ Contemporáneamente a tales afirmaciones ese pueblo americano protagoniza un levantamiento de las masas populares dirigidas por el caudillo Julián Tupac Catari (vendedor ambulante), acompañado de hombres y mujeres con coraje, decididos a recuperar su libertad contra las castas privilegiadas y el gobierno Español.

⁸⁶ Argumedo, A. Op. Cit. P. 18.

⁸⁷ *Ibíd.* P. 19.

⁸⁸ *Ibíd.* P. 29.

⁸⁹ *Ibíd.* P. 19.

Donde hombres y mujeres de la “América Profunda”⁹⁰ van transmitiendo a sus hijos y nietos los códigos, los valores, las aspiraciones de esas otras ideas que se van conformando en las clases subordinadas; en debates y discusiones con las visiones del mundo de origen europeo incorporadas por los sectores dominantes, los medios de comunicación masiva y las elites ilustradas de mayor influencia en el mundo de la cultura oficial.

*Porque los herederos criollos de la “gente de razón” que había sustentado al imperio hispánico no estaban dispuestos a considerar como iguales a los indios, negros, mestizos, mulatos...*⁹¹

La interpretación de nuestra realidad con guiones extranjeros únicamente aporta a volvernos cada vez más desconocidos, así mismo cada vez menos libres, cada vez más solitarios (aislados). Estas experiencias profundizan la convicción de que es necesario *protestar* y reivindicar a las masas oprimidas y *marginadas* como condición para garantizar la independencia e igualdad de los pueblos - originarios- del sur americano.

A pesar de su permanente intento de exterminio o su escamoteo. *La identidad enmascarada...se revela contra sus propios mecanismos de ocultamiento. El resurgimiento étnico lucha... contra los viejos presagios de su inevitable desaparición.*⁹²

Conclusión

Considero que no esta mal estar o mantenerse “actualizado” en lo que se refiere a la problemática de la filosofía europea, porque sin dudas formamos parte del

⁹⁰ Kusch, R. *América Profunda*. Biblos, Buenos Aires, 1999.

⁹¹ Argumedo, A. Op. Cit. P. 33.

⁹² Fernández, I. Op. Cit. P. 311.

mundo globalizado y es válido conocer cómo y qué se piensa en otros lugares del planeta; tampoco creo que esté mal la postura que denominamos “academicista” ya que -al parecer y según lo mencionado- se trata de adaptar las corrientes filosóficas europeas a la realidad del hombre sudamericano. Ahora bien, también se da una situación tal que poco se sabe, porque poco se enseña, escasamente se difunde, insuficientemente se investiga -académicamente hablando-, en el mejor de los casos no se da importancia a las culturas de los pueblos nativos y en el peor de los casos se desprecia tales culturas, cuestión que habría que cambiar. Ya que como mencioné más arriba el sudamericano es un híbrido de una multiplicidad de culturas, por tanto no se trata de oponerse a la cultura europea, ahora eso es sólo una parte de nuestra cultura; otra parte la forman las culturas de los pueblos nativos -indígenas- de cada una de las regiones de América del Sur. De las cuales poco se sabe y poco se interesan por conocer. Pero ¿cómo conocer estas culturas?, quizás en un primer momento sea conveniente ir a investigar acerca de estas culturas, abrir nuestra mente, que sin duda enriquecería nuestra manera de pensar, analizar para posteriormente accionar, lo cual implicaría salir del encierro de las cuatro paredes que significa la universidad o cualquier ámbito académico y tratar de tener un contacto más directo o próximo con la realidad.

En este sentido no hay marcos teóricos inocentes sin consecuencias ni relaciones políticas. Por otra parte se da una tendencia a desvincular los desarrollos teóricos de los condicionantes del devenir histórico, ya que se desconocen en el estudio de los pensadores las *vidas paralelas* de aquellos que coetáneamente pensaban y luchaban en América del Sur para construir un mundo diferente del que pretendían imponer las grandes potencias. De modo que se trata de recuperar el potencial teórico autóctono que tiene el pensamiento sudamericano que generalmente se ha

manifestado a la manera de formas políticas, como propuestas de líderes, como ensayos, como proyectos de resistencia o confrontación, como manifestación de una cultura en el devenir histórico de lo popular.

Bibliografía

Argumedo, A. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Ediciones del pensamiento nacional, Buenos Aires, 2002.

Bordas de Rojas Paz, N. *Filosofía a la Intemperie. Kusch: ontología desde América*. Biblos, Buenos Aires, 1997.

Casalla, M. *América Latina en perspectiva*. Altamira-Fundación OSDE, Argentina, 2003.

Colombres, A. *A los 500 años del choque de dos mundos*. Ediciones del sol, Buenos Aires, 1993.

----- . *La hora del "bárbaro" (Bases para una antropología social de apoyo)*. Ediciones del sol, Buenos Aires, 1996.

----- . *América como civilización emergente*. Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA). N° 10. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Universidad de Playa Ancha (Chile), 2002.

Dávalos, P. (comp.) *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. CLACSO, Buenos Aires, 2005.

Eroles, C.; Gagnetten, M.; Sala, A. *Antropología, Cultura Popular y Derechos Humanos*. Espacio, Buenos Aires, 2004.

Galeano, E. *Las venas abiertas de América Latina*. Catálogos, Buenos Aires, 2005.

Hernández, I. *La Identidad Enmascarada. Los Mapuche de Los Toldos*. EUDEBA, Buenos Aires, 1993.

Kusch, R. *Obras completas*. Fundación Ross, Rosario, 2000.

- Pla, A. *Estado y Sociedad en el Pensamiento Norte y Latinoamericano. Antología conceptual para el análisis comparado*. Cántaro, Buenos Aires, 1987.
- Revista *Nueva Sociedad*. Fundación Friedrich Ebert, Venezuela, Julio-Agosto 1998.
- Rico, A. y Acosta, Y. (comp.) *Filosofía Latinoamericana, Globalización y Democracia*. Nordan-Comunidad, Montevideo, 2000.
- Risieri Fondizi y García, J. *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. F.C.E., Madrid, 1975.
- Villegas, A. *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*. EUDEBA, Buenos Aires, 1963.
- Sebreli, J.J. *Tercer mundo, mito burgués*. 2º ed. Buenos Aires. Siglo Veinte. 1975.

La libertad como no-dominación o de cómo el temor frente al “populismo” puede conducir al liberalismo

Guillermo Andrés Vega

I.- Libertad. ¿Un problema antiguo o moderno?

La obra de Benjamín Constant (*De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*) sentó las bases de una discusión que se mantendría a lo largo de casi todo el siglo XIX. La controversia tuvo origen a partir de la emergencia de una noción de libertad que difería significativamente de aquella sostenida por quienes fueron denominados de ahí en más “antiguos”. En este sentido, Benjamin Constant situaba frente a frente a dos de los pensadores políticos más importantes de la modernidad. Por un lado J. J. Rousseau, exponente claro de lo que Constant llama “la libertad de los antiguos” y, por el otro, J. Locke, padre del liberalismo y representante, al igual que el mismo Constant, de la “libertad de los modernos”.

Desde la perspectiva de Constant, la libertad de los antiguos está caracterizada por la primacía de lo público por sobre lo privado, el ejercicio colectivo de la soberanía y, en consecuencia, por una idea fuerte de participación ciudadana en cuestiones de Estado. En cambio, la libertad de los modernos consiste, básicamente, en el disfrute de la independencia individual, lo que resulta incompatible con la sujeción al colectivo *pueblo* o *voluntad general*.

La búsqueda del placer en el gobierno y en el formar parte en las decisiones políticas son pasiones propias de los antiguos; ante ellas los modernos enfrentan un anhelo menos comprometido con la necesidad de administrar la república consistente en el goce individual de posesiones, en el bienestar particular y en la persecución solitaria de la felicidad sin sentirse condicionados por ninguna concepción

acerca de la vida buena perteneciente a terceros. En este sentido, la libertad de los antiguos se encuentra vinculada directamente con la preocupación por la autoridad e integridad del cuerpo político o, en otras palabras, con la libertad y autoridad del Estado,⁹³ mientras que los modernos se restringen a considerar en primer lugar al individuo, desplazando las cuestiones de gobierno y la presencia del Estado hacia esferas más distantes y, por ende, menos vinculadas con aquellos.

En el siglo XX la discusión iniciada por Constant es retomada por Isaiah Berlin a través del ya clásico texto intitulado *Dos conceptos de libertad*. En el mismo, Berlin vuelve sobre la distinción hecha por el pensador francés para restablecerla bajo una nueva nomenclatura. Para Berlin, el problema estriba ahora en diferenciar y caracterizar correctamente lo que él denomina “libertad positiva” y “libertad negativa”.

Si el problema central de la política es -tal como sostiene este autor- la cuestión de la obediencia y de la coacción, las maneras en que éste sea resuelto indicarán propuestas diferentes acerca del modo de entender la libertad. Así, la forma negativa de la libertad se construye como un reclamo frente a la coacción deliberada producida por otros sujetos o por el Estado. Un hombre es libre, dentro de esta propuesta, si resulta inmune a diferentes tipos de interferencias producidas por otros (sean intencionadas o no). De esta fórmula ha sabido extraer el liberalismo el estandarte que esgrime frente a las demás doctrinas.

⁹³ Cfr., Hobbes, T. *Leviatán*, México, FCE, p. 175 – *La libertad, de la cual se hace mención tan frecuente y honrosa en las historias y en la filosofía de los antiguos griegos y romanos... no es la libertad de los hombres particulares, sino la libertad del Estado, que coincide con la que cada hombre tendría si no existieran leyes civiles ni Estado, en absoluto.*

Si pensamos la libertad negativa de los liberales -o libertad de los modernos como la llamaba Constant- desde el punto de vista de la obediencia, entendida ésta como el voluntario acceder a ser obligado por algo o alguien, entonces podemos preguntarnos: ¿a quién (o a qué) están dispuestos a obedecer los liberales defensores de la negatividad de la libertad y por qué? La respuesta es simple: están dispuestos a someterse a las leyes, es decir, son capaces de aceptar voluntariamente ser coaccionados por la legislación si y sólo si la misma entraña una defensa de los derechos y de la libertad individuales (es decir, si la misma es *garantía* de seguridad y protección). Sólo desde esta perspectiva los liberales encuentran que la obediencia a la ley se halla justificada en alguna medida. Esta concepción impulsa la facultad de desobedecer al Estado en caso de que éste no promueva legislativamente la defensa del ámbito privado y de sus respectivos bienes y derechos básicos (lo que Locke denomina *derecho a la resistencia*).

La libertad negativa de Berlin no implica ninguna referencia o valoración a una forma de gobierno determinada. Ni la democracia ni la autocracia son consideradas “mejores” para fomentar la libertad como no interferencia. En este sentido es que señala Berlin: *La respuesta a la pregunta “¿quién me gobierna?” es lógicamente diferente de la que responde a la pregunta “¿hasta qué punto sufro la interferencia del gobierno?”*. En esta diferencia es en la que se funda en último término la clara oposición que hay entre los conceptos de libertad positiva y negativa.⁹⁴

El problema del “grado” de interferencia ejercido por un gobierno (independientemente del tipo que fuere) es -según Berlin- lo que más preocupa a los liberales defensores de la libertad negativa. En otras palabras, la cuestión tiene la forma

⁹⁴ Berlin, I. *Dos conceptos de libertad*, trad. Angel Rivero, Madrid, Alianza, p. 58.

de los límites de la obediencia que los liberales no están dispuestos a sobrepasar a riesgo de ver alterado el equilibrio entre costo (interferencia voluntariamente permitida) y beneficio (derechos individuales, seguridad, conservación del ámbito privado, etc.).⁹⁵ Es en este sentido que la cuestión del tipo de gobierno resulta completamente secundaria.

El concepto de libertad positiva se distancia radicalmente del anterior en tanto conlleva el significado de una acción más que el de una privación. Ser libre para algo -señala Berlin- es lo que caracteriza la forma positiva de la libertad.⁹⁶ Ahora bien, este “para” puede señalar horizontes diversos, pero si se encuentra orientado al gobierno de uno mismo (o al control de la propia vida), entonces la relevancia la adquieren las preguntas atinentes a la forma de gobierno que amplíe las posibilidades para el dominio sobre sí.⁹⁷ Se hace presente otra vez la cuestión de la obediencia bajo la forma del siguiente interrogante: ¿a quién debo obedecer? Para los defensores de la libertad positiva la respuesta es clara: debo obedecer sólo aquellos preceptos dictados por mí (razón), de lo contrario el autogobierno se vuelve imposible. Por supuesto que si la finalidad reside en el autogobierno el problema consistirá en encontrar la manera de llevarlo adelante en un espacio caracterizado por una pluralidad de sujetos que pretenden ser libres de la misma manera. El problema del (tipo de) gobierno se vuelve entonces relevante.

En resumen, I. Berlin, siguiendo a Constant, establece la existencia de dos conceptos básicos acerca de la libertad, cada uno de los cuales conlleva consecuencias diferentes en lo pertinente a la articulación entre individuo y Estado.

⁹⁵ Cfr., Hobbes, T. *Leviatán*, ob. cit., p. 180 – *La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos.*

⁹⁶ Cfr., Berlin, I. *Dos conceptos de libertad*, ob. cit., p. 60.

⁹⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 59.

Defensores de la libertad negativa se enfrentan a quienes abogan por la forma positiva a través del conflicto de perspectivas en relación con el alcance y la intensidad de la autoridad. En palabras de Berlin: *Los primeros querían limitar la autoridad en cuanto tal. Estos últimos quieren que pase a sus manos.*⁹⁸

Si bien este autor plantea la disputa entre los seguidores de las dos libertades como algo inconciliable, han surgido propuestas que buscan componer un tercer concepto en función de algunos aportes provenientes de la tradición republicana. ¿En qué medida esta propuesta ha tenido éxito? Eso es algo que intentaremos averiguar en este trabajo a partir de ciertas consideraciones vertidas en torno de la cuestión por Quentin Skinner, y en especial a través del análisis de la oferta realizada por P. Pettit de definir la libertad como una instancia de “no-dominación”. Para arribar a una respuesta satisfactoria del interrogante planteado será necesario repasar los desarrollos realizados por J. Locke y J. J. Rousseau en relación con el rótulo de defensores de la libertad negativa y positiva, respectivamente, propuesto a través de la concepción de Berlin. El paso obligado por estos autores mostrará su trascendencia hacia el final del trabajo, cuando se haga necesario probar el alcance de la definición de libertad de Pettit.

En un breve artículo⁹⁹ Quentin Skinner hace una interesante observación con respecto a los argumentos esgrimidos por los defensores contemporáneos de la libertad negativa (entre los que señala principalmente a I. Berlin). A partir de un detenido análisis de los *Discursos* de Maquiavelo, Skinner arriesga una aseveración desafiante

⁹⁸ Ibid., pp. 106, 107.

⁹⁹ Skinner, Q. “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, en Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (Comps.). *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Bs. As., Paidós, pp. 227-259.

orientada a redefinir la problemática en que es encasillada la libertad negativa. Establece que si bien hasta el momento la libertad negativa se comprendió como una axiomatización de las interpretaciones vertidas por T. Hobbes en relación con la no-interferencia o garantía de no-obstrucción del obrar de los agentes individuales, tal concepción (defendida por los teóricos de la libertad negativa) no es incompatible con una visión que considere la participación en el espacio público (en cuestiones de Estado), tal como defendían algunos de aquellos autores que eran tachados como “antiguos” por Constant.

En este sentido, y como dijimos, Skinner retoma a Maquiavelo para mostrar cómo este autor combina ideas relativas a la virtud y al servicio público con una defensa de la libertad en sentido negativo. Para éste, la única forma de encontrar asegurada la libertad individual y así poder disfrutar de las posesiones particulares o bien perseguir fines que no necesariamente son los del resto es bajo una organización social y política que goce de la más entera libertad (entendida también en el mismo sentido negativo que la primera).¹⁰⁰ Con ello, Maquiavelo establece -según Skinner- un vínculo indisoluble entre libertad de la comunidad política y libertad del individuo. Es imposible pretender individuos libres de cualquier coacción en un Estado sometido a los arbitrios de otro. A partir de aquí, Skinner se distancia significativamente de las palabras de Berlin en función de las cuales la diferencia entre la libertad negativa y la positiva estriba en la distinción lógica existente entre las preguntas *¿quién me gobierna?* y *¿hasta qué punto sufro la interferencia del gobierno?*. Si la distinción entre ambas señalaba los caminos bifurcados que recorren defensores de una y otra concepción de la libertad, la disolución de tal divergencia podría implicar -si compartimos

¹⁰⁰ Cfr., Ibid., p. 243.

la propuesta de Skinner- un entrecruzamiento y una, en principio, no-diferenciación entre las nociones positiva y negativa de la libertad.

El temor de los liberales -en palabras de Berlin- radica en la posibilidad de que el ejercicio de la libertad positiva, es decir, la participación en el espacio público (en cuestiones de gobierno al ejercer la soberanía, en el control de los gobernantes, etc.) pueda derivar en un avasallamiento de las libertades individuales.¹⁰¹ Skinner piensa que esta concepción tiene origen en la fuerte división establecida entre individuo y Estado iniciada por Hobbes al haber señalado que la libertad es una cuestión de derechos individuales. Estas ideas, retomadas luego por numerosos pensadores liberales, supieron convertir al Estado en un mero garante de los derechos privados e impedirle así inmiscuirse en ningún asunto individual.¹⁰²

Al incorporar la libertad del Estado como condición de la libertad individual, Skinner -a través de Maquiavelo- integra en el debate la libertad positiva o, como hemos venido comprendiéndola, la necesidad de participación en las cuestiones públicas atinentes al buen gobierno de un Estado. Sin embargo, reduce, y esto lo hace de acuerdo con su lectura de Maquiavelo, la libertad positiva a la negativa. En palabras del autor: *La esencia de la tesis republicana es que, a no ser que se mantenga una organización política “en un estado de libertad” (en el sentido corriente de hallarse libre de toda constricción para actuar de acuerdo con la propia voluntad), los miembros de tal cuerpo político se verán despojados de su libertad personal (una vez más en el sentido negativo*

¹⁰¹ Berlin, I. *Dos conceptos de libertad*, ob. cit., p. 112.

¹⁰² Cfr., Nozick, R. *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, p. 153 – *El Estado mínimo es el Estado más extenso que se puede justificar*.

corriente de perder la libertad de perseguir los propios fines).¹⁰³

La importancia de Skinner en el debate contemporáneo sobre las dos libertades consiste en haber sugerido (o haberle sugerido a los liberales en todo caso) que la defensa de la libertad negativa requiere consideraciones atinentes al aspecto positivo de la misma, lo cual deriva en la convergencia de los asuntos relativos a la no-interferencia y a la forma de gobierno que Berlin pretendía separar. De esta manera, Q. Skinner abre camino a las reflexiones sobre una tercera posible forma de comprender la libertad defendida por P. Pettit. Pero antes de desentrañar el alcance de la empresa de Pettit y su éxito, será de gran utilidad hacer un breve repaso de las ideas en torno de la libertad pergeñadas por dos grandes pensadores modernos que, en alguna medida, se instituyen como los términos opuestos de la disputa acerca de las dos libertades que venimos poniendo en consideración. Nos referimos a John Locke y J. J. Rousseau.

II.- Fundamentos y posibilidades de la libertad en John Locke

Para Locke la libertad y la igualdad de todos los hombres que se encuentran en el estado de naturaleza constituye un postulado indiscutible. A través de la obra de Richard Hooker, funda teológicamente la igualdad al establecer la filiación de todos los hombres a Dios.¹⁰⁴ Es esta condición la que obliga a los seres humanos a respetarse mutuamente,

¹⁰³ Skinner, Q. “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, en Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (Comps.). *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, ob. cit., p. 250.

¹⁰⁴ Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. Carlos Mellizo, Barcelona, Altaya, 1998, p. 38.

pues ninguno se encuentra situado en un lugar de privilegio natural desde el cual sea lícito abusar de la libertad, las posesiones y la vida de los demás.¹⁰⁵ El que viole estos preceptos estará yendo en contra de la ley de la naturaleza que rige, precisamente, el estado de naturaleza, con lo que quedará fuera de las condiciones de racionalidad que dicha ley exige para su propia comprensión y respeto. En vistas de la transgresión, los demás hombres podrán castigar al culpable de acuerdo con el grado de la infracción que éste haya cometido.

Se vuelve evidente aquí que la única condición que hace posible el respeto de los hombres entre sí es la sumisión a la ley de la naturaleza que, como ley de la razón, exige racionalidad en los sujetos que pretendan acatarla. El hombre natural de Locke es un sujeto racional, capaz de entender, tras un primer vistazo, la estructura igualitaria del mundo en el que vive, respetarla e, incluso, hacerla respetar. De esta manera, la racionalidad de los sujetos se transforma en un elemento clave, pues es a partir de la carencia de la misma que se funda el estado de guerra. Es decir, cuando se rompen los principios de igualdad y libertad y un hombre trata de sojuzgar a otro, o bien de apoderarse de su patrimonio, al segundo le es lícito defenderse, pues en sí mismo es portador de los bienes que la naturaleza le ha concedido: la libertad de su voluntad y todo lo que por medio de ella sea posible lograr (que no será ni más ni menos que la condición de propiedad sobre ciertos bienes mediante el trabajo que se lleve a cabo en plena independencia).¹⁰⁶ Escribe Locke: *Ese estar libres de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario... que nadie puede renunciar a ello sin estar renunciando al mismo tiempo a lo que permite su autoconservación y su vida.*¹⁰⁷ Y

¹⁰⁵ Ibid., p. 38.

¹⁰⁶ Ibid., p. 47

¹⁰⁷ Ibid., p. 53.

lo que permite la conservación de la vida no es más que la producción de bienes destinados a la subsistencia a partir del trabajo realizado en completa libertad.

Si bien Dios ha entregado a todos los seres humanos en común la tierra y los frutos de la misma, existe la posibilidad de que algunos individuos hagan suya una parte de ella para beneficio personal (a los efectos de subsistir). Esta posibilidad no contradice las expectativas del mismo Hacedor, pues fue él quien dotó al hombre de razón, y es ésta la que lo arrastra a apoderarse de los productos de su propio trabajo, a efectos de asegurar una mayor expectativa de supervivencia.¹⁰⁸ Es así como Locke funda el derecho a la propiedad privada en el trabajo. Aquellos hombres que por medio de una actividad física logren obtener beneficios de la tierra, pasarán inmediatamente a convertirse en dueños o propietarios de los mismos.¹⁰⁹ De esta manera, el trabajo se convierte, para el autor inglés, en un elemento diferencial a partir del cual es posible establecer lo que es propiedad privada y lo que sigue siendo propiedad común. Aquellos que hacen suya una parcela de tierra por medio del trabajo están llevando adelante el mandato divino por el cual el Hacedor ha empujado al hombre a valerse de sus propios medios para subsistir. Ahora bien, sólo el hombre trabajador y racional puede entender la voluntad de Dios y respetar su propiedad y la de los otros de acuerdo con lo que establecen las leyes naturales. El problema surge a partir de la existencia de individuos incapaces de comportarse de acuerdo con los

¹⁰⁸ Ibid., p. 60. *Dios, cuando dio el mundo comunitariamente a todo el género humano, también le dio al hombre el mandato de trabajar, y la penuria de su condición requería esto de él. Dios y su propia razón, ordenaron al hombre que éste sometiera la tierra, esto es, que la mejorara para beneficio de su vida, agregándole algo que fuese suyo, es decir, su trabajo.*

¹⁰⁹ Cfr., Ibid., pp. 56, 57.

preceptos de la naturaleza, lo que los transforma en sujetos irracionales, revoltosos y pendencieros.

Nos encontramos ahora frente a una instancia que hace peligrar el respeto por la ley natural. Existen hombres que no comparten los preceptos de la razón y que, mediante su conducta, ponen en peligro la libertad, la vida y los bienes de los demás individuos. Este estado de cosas es denominado por Locke *estado de guerra* y tiende, preponderantemente, a manifestarse como posibilidad de privación de la libertad de un hombre por parte de otro. Siendo que el autor inglés instala la libertad como el fundamento a partir del cual es posible el trabajo y la propiedad privada y, por ende, la subsistencia, cualquier intento de acotarla o suprimirla es digno de la resistencia más enérgica. El estado de guerra se diferencia del estado de naturaleza porque aquél ha resquebrajado la seguridad y la paz que éste prodigaba a los hombres. Ahora las fricciones y las luchas se hacen ineludibles. Y no pudiendo los hombres recurrir a una instancia superior para llegar a un acuerdo o para juzgar las acciones de determinados individuos o facciones deben, por necesidad, convertirse en jueces y verdugos y proceder a tratar de restablecer el estado de naturaleza -de paz-extraviado. Pero, una vez que la tranquilidad y la razonabilidad se han perdido se hace difícil volver a reconstituir el estado de naturaleza sin que resulte excesivamente molesta la evidencia de que los hombres, en algún momento, puedan volver a caer en las rencillas del estado de guerra. A partir de aquí se vuelve necesaria la instauración de un sistema legislativo y judicial que esté por sobre los individuos particulares y que pueda castigar a aquellos que no cumplen con las leyes dictadas por la misma

comunidad. Esta necesidad constituye, prácticamente, el principio de fundación de la sociedad civil.¹¹⁰

El posterior paso de la sociedad civil a la política tiene como propósito mantener la seguridad en torno de las propiedades básicas -vida, libertad y bienes-. Pero la transición del estado de naturaleza al estado político tiene un costo. Es necesario circunscribir la libertad natural de los hombres al respeto y acatamiento de una normativa jurídica que se impone como autoridad común a todos.¹¹¹ La limitación de la libertad natural debe ser de un grado tal que no permita a los hombres caer en el anárquico estado de guerra, pero que, al mismo tiempo, les posibilite seguir siendo propietarios a partir del trabajo independiente. Libertad y ley, en Locke, son dos conceptos que se entrelazan mutuamente sin poder pensarse uno en ausencia del otro. La libertad se revela como consecuencia del respeto por la ley, y la ley como aseguradora de la libertad. Es imposible considerar libres a hombres que, teniendo la capacidad de comprender y respetar la ley, no optan por regir sus conductas por algún tipo de normativa.¹¹² El concepto de libertad lockeano tiene un sentido negativo. Es necesario que todos los hombres se sujeten a la ley de manera tal que ninguno pueda insinuarse sobre la voluntad de los demás. Ser libres significa no depender de la autoridad de otros hombres, lo cual facilita que la libertad se convierta en condición de posibilidad del trabajo y, por lo tanto, de la propiedad

¹¹⁰ Cfr., Várnagy, T. *El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo*, en Borón, A. (Comp.), "La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx", Bs. As., Eudeba-Clacso, 2001, p. 59 y Locke, J., ob. cit., p. 111.

¹¹¹ Locke, J., ob. cit., pp. 104, 111 y 133.

¹¹² Cfr., Ibid., p. 79 – *Alli donde hay criaturas capaces de regirse por leyes, si la ley no existe, tampoco hay libertad. Pues la libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley.*

privada. De ahí que se hace necesario conservarla, pues ella, en términos de Locke, *es fundamento de todas las otras cosas*.¹¹³ Es decir, de la producción de bienes particulares y de la vida (en tanto es asegurada por estos bienes).

En síntesis, es posible sostener que el estado de naturaleza lockeano se configura a partir de un sujeto racional, que se encuentra en situación de igualdad absoluta con los demás -dado que ninguno ha heredado condición alguna de autoridad- y que goza de una libertad restringida por los preceptos de la ley natural. Dicha libertad es la que posibilita el trabajo independiente y, por ende, el derecho de propiedad sobre los frutos del mismo. Es la condición de propietario, basada en la libertad de acción, lo que se hace necesario asegurar (frente a las condiciones adversas del *estado de guerra*) mediante la constitución de la sociedad civil. El riesgo reside en la posibilidad de que la libertad de determinados individuos quede suprimida ante la autoridad ilegítima de los más fuertes. El pacto asegura la propiedad mediante la sujeción de la libertad natural a leyes comunes a todos los hombres. En este sentido, lo que se resta de libertad natural, en el estado político se gana en seguridad a partir de las garantías otorgadas por los derechos a la propiedad (vida, bienes y libertad).

Sin embargo, creemos que la libertad, en tanto condición de posibilidad, es el elemento que se constituye en fundamento-origen de la propiedad privada y no tanto el trabajo, como sostiene Locke.¹¹⁴ Desde esta perspectiva, el paso del estado de naturaleza al social no se realizaría para asegurar la propiedad privada (concebida como posesión sobre ciertos bienes), sino para afirmar la libertad, en tanto condición de posibilidad de aquella. El pacto y la constitución de la sociedad constituyen un reaseguro en favor

¹¹³ Ibid., p. 47.

¹¹⁴ Cfr., Ibid., pp. 56, 57.

de la propiedad privada, eso es claro, pero sólo si consideramos a ésta como fruto del ejercicio de la libertad. En ese caso, la sociedad política es garantía de la libertad antes que de la propiedad.

Hasta aquí J. Locke, pasemos ahora a revisar la idea de libertad de J. J. Rousseau.

III.- Libertad y racionalidad en dos obras rousseauianas

En la Primera Parte del *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*¹¹⁵ la argumentación está encaminada a mostrar la situación original en la que el hombre ha vivido y sus principales características esenciales. Rousseau construye aquí, con precisión y cuidado, un modelo del hombre en Estado de Naturaleza, indispensable para oponerlo y pensar a sus contemporáneos ligados, a diferencia de aquel, por lazos de socialidad. Es importante reparar en el carácter ideal¹¹⁶ que tiene el Hombre Natural, ya que se hace imposible rastrearlo empíricamente, pues -sostiene el ginebrino- ...*quizá no haya existido...* y probablemente ...*no existirá jamás...*¹¹⁷ De esta manera Rousseau relativiza el matiz metafísico que pudiera tener un discurso sobre la esencialidad del hombre y lo organiza bajo la apariencia de una “conjetura”. Esto le permite evitar cometer las mismas equivocaciones de otros pensadores que construían el modelo del Hombre Natural ateniéndose a lo que consideraban las “Leyes de la Naturaleza”. Pero, si sobre tales leyes pesa tanto desacuerdo -

¹¹⁵ Rousseau, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en Rousseau, J. J., “Del Contrato Social. Discursos”, trad. M. Armiño, Madrid, Alianza, 1982.

¹¹⁶ Por “ideal” nos referimos al aspecto teórico-hipotético de la noción de Hombre Natural.

¹¹⁷ Rousseau, J. J., ob. cit., p. 195.

como cree ver el ginebrino-,¹¹⁸ craso error sería inferir “deductivamente” el concepto de Hombre Natural desde ellas. Por el contrario, Rousseau emprende una suerte de inductivismo *sui generis* o, para decirlo con más precisión, opta por un método semejante al hipotético-deductivo.¹¹⁹

El constructo teórico que se sintetiza bajo la denominación de Hombre Natural reúne las siguientes características: a) es solitario, no se relaciona con los demás integrantes de su especie más que para reproducirse; b) como consecuencia de lo anterior, carece completamente de racionalidad. Aún no ha desarrollado ningún tipo de lenguaje complejo ya que no necesita comunicarse; c) no desea más que aquello que requiere para subsistir; d) es enteramente libre en comparación con los animales que se encuentran condicionados por el instinto; e) es capaz de sentir piedad (conmiseración) por los de su misma especie; f) es perfectible.¹²⁰

Comprendido de esta manera, el Hombre Natural rousseauiano se encuentra en la máxima situación de igualdad con respecto a sus semejantes. La hipótesis que queremos defender es que la igualdad está ligada de forma directamente proporcional a la condición hipotética de máxima libertad propia del Estado de Naturaleza y varía junto con ésta. Pensemos un poco en función de los elementos señalados.

¹¹⁸ Cfr., Rousseau, J. J., ob. cit., p. 197.

¹¹⁹ Cfr., Ibid., p. 198 – *Mas en tanto no conozcamos al hombre natural, es en vano que queramos determinar la ley que ha recibido o la que mejor conviene a su constitución...* Y más adelante dice: *Del concurso y de la combinación que nuestro espíritu es capaz de hacer de estos dos principios [conservación y repugnancia por el sufrimiento de los otros] ...me parece que derivan todas las reglas del derecho natural...*

¹²⁰ No realizaremos ningún comentario sobre estas últimas dos características (conmiseración y piedad), ya que no son determinantes para lo que se pretende sostener.

Para el ginebrino, el Hombre Natural es lo más parecido a los animales.¹²¹ Se diferencia levemente de estos por un grado de organización mayor,¹²² que estaría dado por el goce de una libertad consistente en la independencia de los instintos.¹²³ Aquí, la noción de libertad se perfila bajo el sentido de “no dependencia” o “no sujeción” del individuo a ninguna cosa que no sea sí mismo.¹²⁴ Para sostener esta idea, Rousseau agrega un dato más: el hombre es solitario, no necesita de los otros; su individualidad queda fuertemente acentuada en detrimento de la vida comunitaria que sugieren los lazos con la especie.¹²⁵ Esto conlleva, necesariamente, a dificultar cualquier intento de comunicación, hasta el punto de hacer imposible un lenguaje gramaticalmente complejo. Las palabras, en el Estado de Naturaleza, están ausentes pues nadie necesita de ellas.¹²⁶

A esto hay que sumar una importante observación que distancia significativamente a Rousseau de los demás contractualistas: la ausencia de lenguaje hace imposible el desarrollo de la racionalidad, por ende, el Hombre Natural es incapaz de forjarse representaciones de las cosas, de reflexionar. Si las ideas dependen del lenguaje y éste se despliega como un fenómeno colectivo que implica la participación de los otros, no desarrollarlo por ausencia de necesidad es resultado de y condición para la independencia - libertad- del individuo.

Aquí podemos poner el acento en una consecuencia muy interesante que se desprende de las anteriores consideraciones. Para el ginebrino, la libertad se encuentra antes, tanto lógica como ontológicamente, de la razón. Por lo

¹²¹ De hecho, las comparaciones de este tipo abundan en la obra.

¹²² Cfr., Rousseau, J. J., ob. cit., p. 210.

¹²³ Cfr., Ibid., p. 219.

¹²⁴ Cfr., Ibid., p. 286 - *...el salvaje vive en sí mismo...*

¹²⁵ Cfr., Ibid., p. 215.

¹²⁶ Cfr., Ibid., p. 225.

que la diferencia específica que el hombre mantiene con los animales no está dada por esta facultad, tal como sostenía la tradición antropológica desde Aristóteles, sino por la independencia del agente.¹²⁷

En el inexistente Estado de Naturaleza, igualdad y libertad se encuentran en sus valores “máximos” ideales. Podemos ahora formularnos la pregunta que da nacimiento a la obra sobre la que estamos trabajando, ¿cuál es el origen y el fundamento de la desigualdad? Arriesguemos dos respuestas de forma hipotética, las cuales trataremos de defender siguiendo, como corresponde, la trama del texto. El origen de la desigualdad reside en el “descubrimiento” de la propiedad privada y su fundamento descansa sobre el desarrollo de la racionalidad. Lo que en la lógica del *Discurso...* implica un despliegue de las lenguas, es decir, de la posibilidad de comprensión intersubjetiva, por ende, de socialización y, lo que es más importante, pérdida de libertad como independencia de los otros.

Rousseau ubica el origen de la desigualdad en el establecimiento de la propiedad privada, con la cual se da comienzo a la sociedad civil.¹²⁸ La apropiación y división de bienes instala una situación social compleja ya que vincula a los hombres de diferentes maneras. Así, unos se ponen al servicio de otros por necesidad, otros por conveniencia o apetencia de reconocimiento general. No importa el tipo de necesidad del que se trate, lo que aquí es relevante es que unos individuos comienzan a depender de otros por causa de diversas menesterosidades.

En relación con esto último cobra vital importancia el lenguaje y la racionalidad como fundamentos de la socialidad y de la falta de libertad. En ausencia de la propiedad privada y de la capacidad de reflexión, los Hombres Naturales de

¹²⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 219.

¹²⁸ Cfr., *Ibid.*, p. 248.

Rousseau estaban exentos de representarse cosa alguna, ya que *...no tenían entre sí ninguna especie de trato, ni conocían, por consiguiente, ni la vanidad, ni la consideración, ni la estima, ni el desprecio; como no tenían la menor noción de lo tuyo y de lo mío, ni ninguna idea verdadera de justicia.*¹²⁹ Si la propiedad privada es el origen de la sociedad y, por ende, de la desigualdad, pues hace posible al rico y al pobre, al fuerte y al débil, al amo y al esclavo,¹³⁰ la racionalidad, como capacidad de reflexión y autorreflexión, otorga las bases -los fundamentos- para que aquella perviva en el tiempo. Y lo hace a partir de la representación que los hombres se van forjando del valor de las cosas (de la investidura, de la jerarquía, del reconocimiento, de las posesiones, etc.) dentro del nuevo clima social, presidido por la distinción entre “lo tuyo y lo mío”.

Dada una serie de causas de muy diversa naturaleza, los hombres comenzaron a convivir y sus necesidades se fueron transformando en función de la circulación de los bienes materiales. Con el tiempo, se forjaron las primeras “representaciones sociales”, entre las cuales -según el ginebrino- la “comodidad” ocupa el primer lugar.¹³¹ Se hicieron presentes también los sentimientos de preferencia por ciertos objetos o cualidades. La “belleza”, el “mérito”, la “estima”, el “amor”, lograron que el hombre, que antes había sido solitario y errante, dirigiera bruscamente la mirada a los otros, para reconocerse y buscar aprobación en ellos.¹³² El entendimiento forjó las necesidades y las pasiones se desataron cargando incluso con la misma razón.¹³³ Si en el Estado de Naturaleza el hombre era un ser irracional de

¹²⁹ Ibid., p. 240.

¹³⁰ Cfr., Ibid., p. 278.

¹³¹ Cfr., Ibid., pp. 253-254.

¹³² Cfr., Ibid., p. 255.

¹³³ Cfr., Ibid., p. 221.

deseos circunscriptos enteramente a las necesidades del momento, en el Estado de Sociedad las necesidades se expanden gracias al intercambio de bienes materiales y la emergencia de valores referidos a la situación que cada quien ocupa entre los otros, generando que las pasiones se desboquen arrastrando incluso a la razón.

El problema que emerge sobre este horizonte de acontecimientos nuevos se estructura en torno de la inaccesibilidad de todos a los mismos bienes, pero sí a lo que ellos representan, lo que provoca que una situación de desigualdad social degenerate en caos y conflicto.¹³⁴

El hombre en el Estado de Sociedad se vuelve dependiente de los demás por una forma de esclavitud que no consiste sólo en estar ligado física o vitalmente a otro, sino también mentalmente.¹³⁵ La naciente racionalidad lo atrapa en un sutil corsé: el de las vacuas necesidades originadas en el seno de la flamante sociedad burguesa.

El costo del proceso de socialización es la pérdida de la independencia que se tenía en el Estado de Naturaleza. Los hombres comienzan a reconocerse en los otros comparándose, lo que los hace poseer sentimientos de

¹³⁴ Ibid., p. 262 - *...establecidos no sólo con arreglo a la cantidad de bienes y al poder de servir o perjudicar, sino con arreglo al espíritu, la belleza, la fuerza o la destreza, con arreglo al mérito y los talentos; y siendo estas cualidades las únicas que podían conseguir la consideración, pronto hubo que tenerlas o afectarlas, en provecho propio hubo que mostrarse diferente de lo que uno era en efecto. Ser y parecer llegaron a ser dos cosas totalmente diferentes, y de esta distinción salieron el fausto imponente, la astucia falaz y todos los vicios...*

¹³⁵ Ibid., p. 262 - *Finalmente, la ambición devoradora, el ansia de elevar su fortuna relativa, menos por necesidad auténtica que por ponerse por encima de los demás, inspiran a todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, una envidia secreta... en una palabra, competencia y rivalidad, oposición de intereses y siempre el oculto deseo de lograr un beneficio a costa del otro, todos esos males son el primer efecto de la propiedad y el cortejo inseparable de la desigualdad naciente.*

envidia, devoción y competencia por la estima pública.¹³⁶ La sociedad convierte al hombre en esclavo de sus semejantes. Cada cual ocupa un lugar dentro del espacio social de acuerdo con sus posesiones, pero también en relación con la manera en que es considerado por los demás.¹³⁷ Privados de la libertad, de su autonomía, los hombres, esclavos de la sociedad y de sus valores, se degradan.¹³⁸ Se encuentran ahora todo el tiempo fuera de sí, en la exterioridad -en la dependencia-, no ya como el Hombre Natural que hallaba en la más perfecta relación de interioridad consigo mismo el grado más alto de libertad. Para el individuo que vive en sociedad, lo único que cobra importancia es la manera en que la relación con el otro lo sitúe ante los demás. No se siente inclinado a otorgarle valor a lo que posee en sí mismo, sino sólo en la medida en que represente un factor de diferencia y distinción respecto de lo que poseen los demás. Así, *...si se ve a un puñado de poderosos y de ricos en el pináculo de las grandezas y de la fortuna, mientras la multitud se arrastra en la oscuridad y en la miseria, es porque los primeros sólo estiman las cosas de que gozan en la medida en que los otros están privados de ellas, y que, sin cambiar de estado, dejarían de ser felices si el pueblo dejara de ser miserable.*¹³⁹

Este grado de irracionalidad social propiciado - paradójicamente- por individuos racionales¹⁴⁰ origina un Estado de Guerra semejante al descrito por Hobbes. Sin embargo, el fin de la guerra no asegura la no continuidad del servilismo, al contrario. Ni las leyes, ni los magistrados

¹³⁶ Cfr., Ibid., p. 255.

¹³⁷ Cfr., Ibid., p. 262.

¹³⁸ Cfr., Ibid., p. 247.

¹³⁹ Ibid., p. 282.

¹⁴⁰ En contraposición con el cartesianismo de la época y las creencias que asociaban el desarrollo de la Razón con el Progreso social, esta obra de Rousseau podría considerarse un importante mensaje tendiente a “desencantar” a su época de los grandes ideales de la modernidad.

encargados de administrarlas son suficientes para restituir la igualdad perdida. La profunda ausencia de libertad arrastra consigo la desigualdad en medio de representaciones sobre nuevas necesidades que no hacen más que incrementar el grado de dependencia y hacer insoportable la inequidad.

A este estado de cosas hay que añadirle un peligro fundamental: el Despotismo. El riesgo de recaer en una situación de autoridad absoluta se traza en el horizonte de la conflictividad social fruto de la falta de libertad y de la desigualdad.¹⁴¹ A diferencia de la situación de dependencia que se presenta en una sociedad regida por leyes, el Despotismo simboliza la ausencia absoluta de libertad desde el momento en que encadena física y moralmente a los hombres.¹⁴²

Con la denuncia del peligro llega a su fin el *Discurso...* de Rousseau. Bajo las cadenas del Despotismo, los hombres vuelven a ser iguales, pero no libres. Lo que los acerca unos a otros no es más la equidad del Estado de Naturaleza, sino la más cruda dependencia. El desarrollo de la racionalidad y de las pasiones han alcanzado su grado máximo, tanto que “el círculo se cierra” y se restituye lo que se había perdido, pero cualitativamente distinto. El factor diferencial que establece la “cualidad” de la igualdad radica en el estado de dependencia-independencia que, a su vez, se liga directamente al desarrollo del entendimiento (del espíritu, racionalidad o cultura).¹⁴³ Por esto, podríamos aventurar que

¹⁴¹ Cfr., Rousseau, J. J., ob. cit., p. 283.

¹⁴² Ibid., p. 284 - *Por doquiera que reina el despotismo, no soporta ningún otro dueño; tan pronto como él habla,... la más ciega obediencia es la única virtud que queda a los esclavos.*

¹⁴³ Ibid., p. 287 - *...la desigualdad, que es casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y su acrecentamiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano y se hace finalmente estable y legítima mediante el establecimiento de la propiedad privada y de las leyes.*

el *Discurso...* es, veladamente, un tratado sobre la libertad y la racionalidad, desde el momento en que la ausencia de una y el desarrollo de la otra respectivamente se constituyen en el punto de inflexión que autorizará a discriminar un estado de “igualdad real” de otro de esclavitud.

Si la libertad como no-interferencia se ve distorsionada en el estado de sociedad (por causa del surgimiento de la propiedad privada y de las representaciones simbólicas que acarrearán el poseer y el carecer), entonces se hace necesario apuntalarla por medio de alguna estrategia compartida por todos. Es claro que, al menos en el *Discurso...*, lo que Rousseau trata de defender es la libertad negativa a través de la denuncia de su ausencia. La finalidad de restituirla en alguna manera semejante al perdido estado de naturaleza lo llevará por caminos disímiles de los de Locke. Mientras este último propondrá un marco legal que conserve la libertad individual para que cada particular pueda dedicarse como mejor guste a trabajar por la subsistencia, el ginebrino trazará los lineamientos de una concepción que tendrá como eje la primacía de lo colectivo por sobre lo individual.

En el Libro I del *Contrato Social* Rousseau se propone buscar una forma de asociación que: a) proteja los bienes de cada integrante de la asociación y; b) le permita tanta libertad como posibilidades tenga de obedecerse a sí mismo a través de la unión con todos los demás. En el mismo libro, señala Rousseau, que el paso del estado de naturaleza al estado civil permite al hombre gozar de “libertad civil”. Dicha libertad, está caracterizada por la obediencia a la ley que, vale la pena aclarar, uno mismo se ha prescrito. Para el ginebrino, la libertad civil es la resultante del respeto a las leyes que uno mismo, a través de la relación contractual que ha establecido con el resto de los individuos que conforman la sociedad, ha construido. La ley, de esta manera tiene un carácter general. Es fruto de la voluntad general de todos los individuos (o ciudadanos), y cada persona resulta libre en tanto su voluntad

particular *quiere* en consonancia con la voluntad general, de lo contrario no goza de libertad, sino, más bien, de un impulso privado que tiende a esclavizarlo a las deleznable pasiones.

Por lo mencionado, se hace evidente que la importancia de la libertad, en Rousseau, no reside tanto en las posibilidades que alberga el individuo particular como las que les son propias al sujeto colectivo. La participación en la conformación de la voluntad general asegura el goce de una libertad que, para ser tal, debe ajustarse a lo establecido por la mencionada voluntad, de lo contrario deja de ser considerada una acción libre y se corrompe en los ribetes de las decisiones particulares. El interés privado queda sometido, en Rousseau, al interés colectivo, paradójicamente, en beneficio del interés privado. Quien debe ser libre de cualquier tipo de opresión es el sujeto colectivo, el pueblo, o voluntad general, que alberga en su seno la soberanía. Caso contrario, la libertad individual es imposible de asegurarse.

En el *Discurso sobre la Economía Política* sostiene Rousseau que la libertad (y aquí se refiere específicamente a la libertad individual) no es tan importante como la propiedad, y que es ésta última el fundamento del pacto social. De esta manera, el pacto se hace necesario para asegurar la propiedad (bienes, vida y libertad) a un precio alto para la apreciación de Constant -y de todos los liberales posteriores-, es decir, pagándolo con la pérdida de libertad individual que se tenía en el estado de naturaleza en función de la afirmación de la libertad colectiva de todos los contratantes. Para que todos puedan disfrutar de sus pertenencias se hace necesario que las pretensiones individuales se ajusten a una única decisión, es decir, aquella que establece el cuerpo social.

El proyecto rousseuniano ve en los intereses privados, exentos de toda regulación, el principio de la decadencia social. Baste, para ilustrar lo antedicho, lo mencionado por el

autor en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Allí sostiene que la propiedad privada dio origen a la sociedad civil, pero junto a ella sobrevinieron también la miseria, los crímenes, las guerras, los asesinatos y cuantas calamidades sea posible imaginar. La competencia y la rivalidad, fruto del choque entre intereses desiguales constituyen los primeros efectos temibles de la propiedad, y, al mismo tiempo, el origen de la desigualdad creciente entre los hombres. Para solucionar en alguna medida semejante situación, Rousseau opta por el sometimiento de los intereses privados a las decisiones públicas. Ve en ello un principio de justicia, es decir, una opción por la igualdad. Si todos los intereses particulares de los distintos propietarios se someten a la voluntad general del cuerpo colectivo social, entonces la competencia desleal y los deseos de conseguir provechos a expensas de otros quedarán suprimidos. Todos deberán regirse por una ley común. En su aceptación consistirá la libertad. De esta manera, se restablece, jurídicamente, la igualdad de todos los hombres - ante la ley-. Igualdad que tiene carácter formal, porque las diferencias materiales seguirán existiendo. El Estado, o el contrato que le da origen, constituye, para Rousseau, una garantía para que los distintos individuos no generen conflictos entre sí al momento de perseguir intereses particulares. En este sentido, el Estado no asegura el goce individual de la propiedad privada, sino que garantiza el orden colectivo social, incluso al precio de someter algunos intereses individuales en beneficio del mencionado orden.

IV.- Una alternativa más. La libertad como no-dominación de P. Pettit

A través de Locke y Rousseau se constata la consistencia teórica de los aspectos positivo (antiguo) y negativo

(moderno) de la libertad. Se había mencionado también el vínculo que establece Q. Skinner entre ambas nociones al sostener que la defensa de la libertad negativa de los liberales debe tener en cuenta necesariamente la libertad del cuerpo político, con lo cual la participación en materia de gobierno se vuelve ineludible. Es preciso que ahora nos dediquemos a evaluar la alternativa señalada por Pettit frente a la insoluble (pero ya semi-disuelta por Skinner) distinción hecha por Berlin.

Siguiendo la diferenciación realizada por Berlin sobre las dos libertades, P. Pettit incorpora la categoría de “dominación” al debate, de modo tal que ésta le permita confeccionar su propuesta alternativa. En alguna medida, la idea de “dominación” o de “dominio” se encuentra presente ya en la definición que forja Berlin de la libertad positiva cuando señala que esta consiste en la búsqueda por parte del individuo del auto-dominio.¹⁴⁴ El concepto de libertad de Pettit tendrá algo de la noción berliniana de libertad positiva (al menos el uso del mismo término) así como también elementos del concepto de libertad negativa. Para Pettit, la libertad puede ser mejor comprendida si se la considera como una instancia de no-dominación.¹⁴⁵ Esto significa que, frente a la libertad negativa de los liberales, el nuevo concepto introduce un reemplazo de términos, es decir, la libertad como no-interferencia es ahora pensada bajo la idea de no-dominación. Y frente al concepto positivo berliniano, como hemos dicho, la nueva noción de Pettit sólo se vincula terminológicamente. Debemos examinar si lo hace conceptualmente.

Partiendo de la sospecha de que interferencia y dominación son situaciones disímiles, Pettit arriba a una

¹⁴⁴ Cfr., Berlin, I. *Dos conceptos de libertad*, ob. cit., p. 60.

¹⁴⁵ Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, trad. Toni Domènech, Barcelona, Paidós, 1999, p. 40.

conclusión en la cual la no-interferencia, defendida por los liberales, y la no-dominación, de los republicanos como él, representan ideales que se distancian significativamente uno de otro.¹⁴⁶ Para hacer palpable esta diferencia nuestro autor nos apunta que comprender la libertad como no-dominación es defender la ausencia de interferencias “arbitrarias”.¹⁴⁷ La arbitrariedad de la interferencia se convierte, entonces, en el factor diferencial que establecerá la separación entre la libertad negativa de Berlin y la de los republicanos (como Pettit).

¿Qué significa que la libertad como no-dominación consista en la ausencia de interferencias arbitrarias? En principio significa que sólo son consideradas problemáticas para la libertad las interferencias intencionadas (realizadas de forma deliberada).¹⁴⁸ Aquellos modos de obstrucción de la acción particular que no cumplen con la peculiaridad señalada, es decir, aquellas interferencias que no son arbitrarias, no alteran la libertad. *De acuerdo con esta concepción de la arbitrariedad, pues, un acto de interferencia no será arbitrario, en la medida en que se vea forzado a tomar en cuenta los intereses y las opiniones o interpretaciones de la persona afectada por la interferencia.*¹⁴⁹ Dentro de la concepción de Pettit, la libertad puede convivir perfectamente con la interferencia, siempre y cuando ésta tenga las características expresadas en la cita. Por otro lado, la libertad como no-dominación establece la existencia de una cierta permisividad para la interferencia, lo cual, como dijimos, no va en detrimento de la libertad si cumple con los requisitos antedichos. Esto promueve la pregunta acerca de ¿quién tiene la capacidad de interferir y cumple con los requisitos de manera tal que su interferencia

¹⁴⁶ Cfr., Ibid., p. 42.

¹⁴⁷ Cfr., Ibid., p. 45.

¹⁴⁸ Cfr., Ibid., p. 79.

¹⁴⁹ Ibid., p. 82.

no se vuelve arbitraria? La respuesta de Pettit se orienta, en este sentido, al derecho y demás instituciones del Estado.

Si bien muchos liberales han trazado los márgenes del concepto de libertad negativa, como ausencia de interferencia, en función del mayor o menor temor depositado en la figura del Estado, Pettit decide coquetear con éste cuando plantea que la interferencia producida por las instituciones gubernamentales puede no ser arbitraria y, en ese caso, no contribuir a ningún fenómeno de dominación que restrinja la libertad personal. Ahora bien, esta actitud frente al Estado implica un costo a tener en cuenta: la vigilancia perenne.¹⁵⁰

Los individuos que conforman el Estado de Pettit, deben vigilar constantemente que no se viole el pacto sobre el cual se estructura el mismo. Para los republicanos como Pettit, la relación entre el pueblo y el Estado es análoga a la de un fideicomitente y un fiduciario.¹⁵¹ La metáfora legal-comercial debe ser entendida en éstos términos y no en otros. Es importante destacar que la libertad como no-dominación se estructura, a diferencia del liberalismo clásico, en el marco de la sociedad y no a partir de derechos naturales preexistentes. En este sentido es que las instituciones del Estado cobran una vital relevancia a la hora de asegurar la interferencia no-arbitraria. Por esta razón, el republicanismo y, por ende, el concepto de libertad derivado del mismo, no tienen que ver necesariamente con la democracia entendida como participación del pueblo en el gobierno. Dice el autor: *La tradición republicana, en cambio, ve al pueblo como fideicomitente, tanto individual cuanto colectivamente, y ve al estado como fiduciario: en particular, entiende que el pueblo confía al estado la tarea de administrar un poder no-arbitrario. De acuerdo con esto, la democracia directa*

¹⁵⁰ Cfr., Ibid., p. 23.

¹⁵¹ Cfr., Ibid., p. 27.

*puede a menudo convertirse en una cosa muy mala: la tiranía de la mayoría.*¹⁵²

Con estas palabras Pettit busca poner cierta distancia entre su propuesta de no-dominación y el ideal de libertad positiva (o antigua) expresado principalmente con el concepto de *voluntad general* en el *Contrato Social* de Rousseau. Sin embargo, esta necesidad de disolver cualquier posible asociación entre republicanism y participación directa en el gobierno inclina su proyecto para el lado contrario, es decir, para la tribuna liberal. Esto queda claro en algunos “aires de familia” que se respiran entre los comentarios de Pettit y las especulaciones vertidas por Locke en el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. Pronto volveremos sobre esto.

El derecho a través de las instituciones de Estado constituye la libertad. Esta no preexiste, como dijimos, a la conformación de la sociedad política. Los actos de interferencia perpetrados por el Estado a través del derecho no tienen (o no deberían tener) carácter arbitrario en tanto atiendan al interés compartido de los ciudadanos afectados.¹⁵³ Para asegurar la partida de la libertad como no-dominación, una sociedad orientada tras la consecución de un bien de este tipo, no sólo confía al Estado la responsabilidad de asegurar su realización, sino que debe abocarse al permanente control y vigilancia de la no-arbitrariedad de las decisiones tomadas a través de las instituciones públicas. Para Pettit, dicho control se expresaría por medio de la discusión pública en la que los implicados exponen sus puntos de vista e interpretaciones sobre el carácter arbitrario o no-arbitrario de una ley o precepto confeccionado por el gobierno. Por lo tanto, la participación ciudadana queda sólo reducida al ejercicio del control sobre las acciones del

¹⁵² Ibid., p. 26.

¹⁵³ Cfr., Ibid., p. 83.

Estado. Es claro aquí que el pueblo no gobierna, sino que sólo brega por el cumplimiento del contrato por el cuál las instituciones estatales han asumido el carácter de fiduciarias del mismo.

En base a este tipo de aclaraciones, Pettit puede desprenderse fácilmente de todo posible vínculo, de carácter necesario, entre republicanismo y participación democrática. Para este autor no existe un único modelo institucional que pueda asegurar la libertad como no-dominación. Al menos esto es lo que nos quiere decir cuando señala que: *Tendríamos un problema... si la libertad como no-dominación estuviera definida en los términos de determinadas instituciones, al modo, por ejemplo, como la concepción positiva populista de la libertad define a ésta en términos de las instituciones de participación democrática. La definición de la libertad en términos de democracia directa hace lógicamente imposible poner jerárquicamente a ninguna institución por encima de la democracia directa en la dimensión de la libertad.*¹⁵⁴

Planteada en éstas palabras, otra vez la cuestión de la libertad parece recaer en los términos en que la había dejado I. Berlin, es decir, en medio de la inconciliabilidad lógica entre las respuestas ofrecidas a los siguientes interrogantes: a) ¿quién me gobierna? y b) ¿hasta que punto sufro la interferencia (para Pettit sería la dominación) del gobierno?¹⁵⁵

¹⁵⁴ Ibid., p. 148.

¹⁵⁵ Cfr. Berlin, I. *Dos conceptos de libertad*, ob. cit., p. 58. Ver también la pág. 3 en donde se comenta la presente referencia.

V.- Libertad positiva y “populismo”

En el punto IV ha quedado planteada la posibilidad de que la propuesta de P. Pettit tuviera algo en común con algunos preceptos de la tradición liberal. Para cerrar este trabajo sugeriremos la existencia de una posible “comunidad” de ideas a partir de la exposición de algunas relaciones.

La noción de libertad como no-dominación o, lo que es lo mismo, de libertad como ausencia de interferencia arbitraria no está presente sólo, como señala Pettit, en los autores republicanos que él menciona. Dicha noción también es mentada por John Locke, padre del liberalismo y, como tal, gran defensor de la libertad negativa.¹⁵⁶ Este vínculo con Locke no es el único. La propuesta de un Estado que a través del derecho y de sus instituciones interfiere las actividades de los individuos, sin que ello signifique un acto de coacción arbitraria y, por ende, conlleve a una pérdida de libertad, también está presente en Locke.¹⁵⁷ Sostiene este autor: *La verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca; disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando así, estar sujetos a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia voluntad.*¹⁵⁸

La libertad como ausencia de interferencia arbitraria no es privativa de aquello que Pettit denomina la “tradición republicana”. En Locke esta idea también se encuentra presente. Cabe destacar que no pretendemos hacer de Pettit un pensador lockeano, sino mostrar cómo el concepto de libertad entendida como no-dominación se aproxima más a la

¹⁵⁶ Cfr., Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, ob. cit., pp. 53 y 142. Ver también la pág. 6 en donde se comenta la presente referencia.

¹⁵⁷ Cfr., Ibid., p. 79 - ...*la finalidad de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y aumentar nuestra libertad.*

¹⁵⁸ Ibid., p. 80.

noción de libertad negativa que a una tercera posibilidad superadora de aquellas dos formas sugeridas por Berlin. Para ello harán falta algunas consideraciones más a tener en cuenta.

Si la libertad está entrelazada con el derecho de manera tal que la ley crea la libertad o, en términos de Pettit, las instituciones constituyen la ley, la relación entre individuos y Estado exige, para la conservación de la libertad de los primeros, un constante control del segundo. A efectos de que la ley asegure efectivamente la libertad como no-dominación, los ciudadanos deben vigilar al Estado a través de un público intercambio de opiniones sobre las decisiones administrativas.¹⁵⁹ A este hecho se reduce, básicamente, el concepto de “participación” de Pettit. La contribución ciudadana en las cuestiones públicas a fin de conservar la libertad como ausencia de interferencias arbitrarias delimita lo que podríamos conceptualizar como “participación minimalista”. Este sentido restringido de participación está vinculado a la concepción que Pettit tiene del Estado como agente fiduciario. Las cuestiones de gobierno y de administración de bienes son delegadas al Estado, los ciudadanos sólo controlan que no se produzcan arbitrariedades, de esta manera cuentan con mayores posibilidades de atender sus asuntos particulares.

En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* el planteo es semejante. Los sujetos del contrato son quienes ceden el poder de hacer las leyes al gobierno,¹⁶⁰ de manera tal que éste último permita la conservación de la libertad por medio

¹⁵⁹ Cfr., Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, ob. cit., p. 83.

¹⁶⁰ Cfr., Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, ob. cit., p. 148 – *El poder de la legislatura, al derivarse de una cesión voluntaria del pueblo, y de una institución hecha por éste, no puede ser otro que el que positivamente le ha sido otorgado, a saber: el poder de hacer leyes, y no el poder de hacer legisladores.*

de la aplicación de las mismas; libertad que es, a la vez, condición de posibilidad del trabajo y la propiedad privada. De no cumplir el gobierno aquello para lo cual fue establecido, puede el pueblo con justicia resistir sus prerrogativas y volver a fundarlo de ser necesario.¹⁶¹

El papel del Estado y la noción minimalista de participación pública, tanto en el liberalismo lockeano como en Pettit, contribuyen a resguardar el ámbito privado de los quehaceres domésticos de los individuos en sociedad. Pettit es contundente cuando dice: *...la persecución de casi todas las cosas que una persona puede valorar se verá facilitada por su capacidad para hacer planes. Pero, a no ser que disfrute de la no-dominación, la capacidad de la persona para hacer planes se verá socavada por el tipo de incertidumbres a las que ya hicimos alusión. De aquí que, en la medida en que entraña una reducción de incertidumbre, la no dominación posea el firme atractivo de un bien primario.*¹⁶²

La persecución de la libertad como no-dominación en tanto bien primario -sostenida por Pettit- parece centrarse más en los límites de la segunda cuestión planteada por Berlin, es decir, ¿hasta qué punto sufro la interferencia [arbitraria] del gobierno? y dejar de lado el asunto sobre la forma de gobierno por encontrarlo (en palabras de Berlin) “lógicamente diferente”. Es decir, la cuestión del tipo de gobierno resulta relevante únicamente como medio para realizar la libertad en tanto no-dominación.¹⁶³ Asegurar la

¹⁶¹ Cfr., Ibid., p. 219.

¹⁶² Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, ob. cit., p. 126.

¹⁶³ Cfr., Ibid., p. 46 – *Mas, aunque la tradición republicana pone un énfasis, si no indesmayable, sí recurrente en la importancia de la participación democrática, su foco de interés primordial es claramente evitar los males ligados a la interferencia. Y más adelante (p. 50) agrega: El control democrático es ciertamente importante en esta tradición, pero*

ausencia de interferencias arbitrarias permite a los ciudadanos de un Estado un mayor grado de certidumbre en relación con sus planes y proyectos individuales.

De esta manera, la “certidumbre” de Pettit se convierte en algo no tan extraño a la “seguridad” pretendida por Locke frente a aquellos “privados de propiedad” que tratan de violar arbitrariamente la propiedad privada. En función de esto, el mejor sistema de gobierno será aquel que asegure el mayor grado de libertad como no-dominación (y por lo tanto el mayor grado de certidumbre). Si pensamos en la definición que da Adam Przeworski de la democracia como forma de gobierno podemos comprender la reticencia de Pettit de vincularla con el ideal republicano. Para Przeworski el rasgo esencial de la democracia es la *incertidumbre referencial*.¹⁶⁴ Esto significa *que en una democracia nadie puede estar seguro de que sus intereses acaben por triunfar. Los capitalistas no siempre ganan los conflictos procesados de manera democrática, y ni siquiera la posición que alguien ocupe dentro del sistema político le garantiza futuras victorias: ocupar un puesto puede ser una ventaja, pero los que ya ocupan puestos también pueden perder.*¹⁶⁵

Para Pettit la palabra democracia parece sólo mentar una forma de ejercicio del poder popular de manera directa. Este aspecto semántico lo fuerza a relacionar la democracia con: a) la democracia directa; b) con el ejercicio de la libertad positiva; y c) con una supuesta cualidad que este régimen adquiriría en caso de verse viciados sus mecanismos participativos: el “populismo”, o “tiranía de la mayoría”. Según el autor de Republicanismo, la culpa de que los puntos

su importancia le viene, no de su conexión definicional con la libertad, sino del hecho de que sea un medio de promover la libertad.

¹⁶⁴ Przeworski, A. “La democracia como resultado contingente de conflictos”, en Elster, J. y Slagstad, R. *Constitucionalismo y democracia*, México, FCE, 1999, p. 91.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 91.

a, b y c sean asociados en la actualidad a la democracia recae sobre Rousseau, pues fue éste pensador quien introdujo en la teoría política el concepto de *voluntad general*, dejando abiertas, con ello, las puertas para el ingreso del ideal positivo-antiguo de libertad.¹⁶⁶

Los abundantes y reiterados comentarios que Pettit realiza en su obra en contra de la democracia directa (o, como también la denomina sinonímicamente, populismo y ejercicio de la libertad positiva) dan cuenta de que la problemática acerca de ¿quién (me) gobierna? está fuertemente ligada con el interrogante acerca del límite de tolerancia aceptable en relación con el carácter de la interferencia que genera el mismo gobierno. En este sentido Berlin se equivoca al establecer una separación lógica entre las respuestas respectivas de ambos interrogantes. Y Pettit introduce la ligazón en su obra, pero a partir de su constante negación. Después de haber defenestrado de maneras muy elegantes¹⁶⁷ la democracia directa, deja en claro, con su estilo

¹⁶⁶ Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, ob. cit., p. 50 – Aunque es verdad que los pensadores republicanos consideraron en general que la participación o la representación democráticas eran una salvaguardia de la libertad, no su núcleo definitorio, el creciente énfasis puesto en la democracia llevó a algunos a separarse de la posición tradicional y a acercarse a una posición populista, de acuerdo con la cual la libertad consiste, ni más ni menos, en el autodomínio democrático. Por republicanos y atractivos que puedan resultar sus puntos de vista en otros respectos, Rousseau es probablemente responsable de haber dado pábulo a este enfoque populista. El giro populista significó un nuevo desarrollo, y cobró forma definida sólo cuando el ideal de autodomínio democrático se convirtió en la principal alternativa... al ideal negativo de la no-interferencia.

¹⁶⁷ Ibid., p. 114 – Si se interpreta la libertad positiva al modo populista, como participación democrática, difícilmente habrá que explicar ese descuido: pues este ideal participativo es inviable en el mundo moderno, y en cualquier caso, la perspectiva de que todos estén sometidos a la voluntad de todos no resulta muy atractiva.

de argumentación, que el tema resulta relevante para lo que trata de defender.

Al hacer depender la libertad (como no-dominación) de las instituciones y del derecho, Pettit otorga al Estado una gran importancia, distanciándose en gran medida del liberalismo que gusta de reducir al Estado a su mínima extensión. El valor de la obra de Pettit reside, desde nuestro punto de vista, en haber revalorizado el papel del Estado y en haber vuelto a hacer hincapié en el vínculo constitutivo entre instituciones estatales y libertad. El problema de su exposición es que se concentra en gran medida en defender el ámbito privado individual, perdiendo de vista la cuestión de ¿quién gobierna?. En esto no se aleja mucho de algunos liberales al estilo de Locke. En este sentido, para Pettit y Locke es claro que las actividades de gobierno se delegan, lo que resta es controlar que todo salga como fue pactado. Palabras más, palabras menos, de lo que aquí se habla es de las democracias liberales representativas.

Recordemos que para Pettit definir la libertad como no-dominación en función de ciertas instituciones (por ejemplo, las pertenecientes a la democracia directa) representa un problema serio, pues de ser así no podría concebirse ninguna forma de gobierno o alternativa institucional por sobre aquella concepción institucionalizada (siguiendo el ejemplo, la positiva populista de la libertad).¹⁶⁸ De estar nuestro análisis en lo cierto, Pettit recae en un contrasentido al sostener lo antedicho, ya que, como señalamos, por un lado establece el riesgo de reificar un régimen determinado en relación con la constitución de la libertad y, por otro, a las claras respalda una forma de democracia representativa de reducida participación ciudadana, centrada sólo en el control de los gobernantes. El temor a la democracia directa expresado por Pettit, y su uso peyorativo del término

¹⁶⁸ Cfr., *Ibid.*, p. 148.

“populismo”, pueden ser comprendidos en función de un cierto lastre de negatividad liberal con que carga su concepción de la libertad como no-dominación.

Finalmente, la propuesta de una tercera forma de entender la libertad, como hemos visto, no convence. La concepción superadora de Pettit se parece demasiado a uno de los extremos en disputa. Sin embargo, quien sí ha propuesto algo superador es Q. Skinner. Si bien su proyecto es bastante humilde desde el momento en que no se propone establecer una nueva forma de entender la libertad, sí resulta ser novedosa al disolver la artificiosa disyunción instituida por Berlin entre coacción (interferencia o dominación) y forma de gobierno. Contra el credo liberal Skinner expone, siguiendo a Maquiavelo, la importancia de la libertad positiva para la consecución de la negativa. Frente a Locke, Berlin y Pettit, pero próximo a Rousseau, Skinner nos obliga a pensar que la participación política y el ejercicio de la libertad positiva, para tratar cuestiones de gobierno, son condición *sine qua non* de la libertad negativa.

SEGUNDA PARTE

Una defensa de la participación política en sociedades injustas

Martín Daguerre

Imagínese el lector en la siguiente situación: ha culminado con éxito una carrera universitaria, ha obtenido un trabajo bien pago y estable, ha logrado consolidar una familia y le agrada su rutina diaria. Vive, sin embargo, en una sociedad en la que una parte considerable de la población es pobre, no pudiendo satisfacer sus necesidades básicas. El gobierno, ya sea por voluntad propia o por presión de quienes obtienen grandes ganancias de ese estado de cosas, no está dispuesto a tomar las medidas necesarias para modificar la situación, e incluso está presto a reprimir las movilizaciones tendientes a exigirle un cambio de rumbo, si éstas se vuelven suficientemente inconvenientes para sus propios fines o los de los sectores favorecidos por sus políticas. Supongamos, por último, que la pobreza no se debe a la extrema escasez de recursos de la sociedad, y que usted considera injustificada la presente distribución de los mismos, la cual admite enormes riquezas en un extremo, y la indigencia en el otro.

En este contexto, ¿hay razones para que usted se involucre en las protestas que encaren los peor situados, abandonando una rutina diaria que lo satisface, si considera que su aporte muy probablemente no modificará la situación actual, y que su posicionamiento público puede perjudicarlo laboralmente e incluso exponerlo a la represión por parte del gobierno?

El hecho de que constantemente sean los más afectados por la injusticia quienes afrontan casi en soledad la defensa de sus derechos básicos, siendo las más de las veces quienes menos recursos tienen para que su reclamo sea eficaz, parece indicar que la respuesta más frecuente a la anterior pregunta

es “no, no tiene sentido arriesgar los logros personales en aras de una acción política prácticamente condenada al fracaso”. Incluso llega a considerarse obvio que es el afectado quien debe asumir la defensa de sus derechos y nos encontramos con que grupos tan vulnerables como las mujeres pobres con hijos a cargo, deben asumir la confrontación con un gobierno que les da la espalda.

Una causa por la que algunos no se suman a la protesta de los perjudicados (sean pobres, homosexuales, extranjeros, mujeres, negros, enfermos de SIDA, etc.) puede ser la debilidad de su voluntad, es decir, la dificultad para tomar efectivamente el curso de acción que consideran deben tomar.¹⁶⁹ Pero no es éste el punto que me interesa analizar. Considero que muchos entienden que no hay razones normativas que obliguen a uno a poner en riesgo su bienestar individual (o familiar), en pos de apoyar reivindicaciones que, si bien se consideran justas, no tienen perspectivas de éxito. No se trata de que no logren actuar como consideran que deben hacerlo, sino de que no consideran que deban participar de las protestas.

El problema con esta posición es que, si nos atenemos a ella, los pasos que nos lleven desde una sociedad injusta a una sociedad justa dependerán o bien de puras contingencias (como la aparición de una figura carismática que vea en la política su ámbito de realización personal) o bien de la acción de quienes menos probabilidades tienen de llevarlos a cabo con éxito (de aquellos cuya situación es ya tan mala que no tienen nada que perder, pero que por lo mismo carecerán de los recursos necesarios para planear y financiar una acción

¹⁶⁹ La debilidad de la voluntad se da cuando se cumplen cinco condiciones: 1) tengo el deseo de hacer x (por ej., solidarizarme activamente con la protesta de los pobres); 2) tengo el deseo de hacer y (por ej., pasar confortablemente el día en mi casa); 3) creo que x e y son incompatibles; 4) creo que, habiendo considerado todos los factores, debo hacer x ; 5) hago y . Para esta definición, ver Elster (1997).

exitosa). Diversas teorías normativas dan sustento a esta posición y, en la medida que lo hacen, pierden gran parte de su atractivo como orientadoras de la acción. Si bien nos ofrecen una perspectiva desde la que evaluar quiénes son tratados injustamente y en qué medida, no nos proporcionan razones para asumir la promoción del cambio. Considero que con mayor o menor conciencia, alguna teoría de este tipo es asumida por los ciudadanos de las democracias occidentales. Así, podemos encontrarnos con que la abrumadora mayoría de una sociedad condena sinceramente el que haya niños viviendo en la indigencia, y aun así convive con esa situación durante décadas, sin participar de ninguna medida de protesta.

Ahora bien, ¿tenemos razones normativas para involucrarnos públicamente en cuestiones políticas, más allá de las perspectivas de éxito que le veamos a nuestra participación? ¿Es posible justificar una obligación de participar políticamente para revertir una situación de injusticia generalizada, o los caminos hacia una sociedad justa dependen absolutamente de contingencias psicológicas y sociales? Ésta es la pregunta que me interesa responder.

Para hacerlo, partiré de un análisis de las relaciones políticas, con el objeto de determinar qué es lo que las hace normativamente valiosas y generadoras de obligaciones. En general, el debate se da entre posiciones que consideran esencial la neutralidad estatal en lo que se refiere a las concepciones comprensivas de los ciudadanos¹⁷⁰, por lo que las relaciones políticas se ven como el marco de justicia en el que cada uno puede perseguir el tipo de vida que considere preferible¹⁷¹, y posiciones que entienden que las relaciones políticas adquieren su valor no en tanto vienen

¹⁷⁰ Esto es, concepciones acerca de lo que es valioso para una vida humana.

¹⁷¹ Esta posición puede verse bien establecida en Rawls (1993), dentro del liberalismo, y en Pettit (1997), dentro del republicanismo.

determinadas por una correcta concepción de justicia, sino en tanto son el producto de una tradición compartida, la cual implica cierto consenso sobre una concepción comprehensiva particular; sólo tal consenso, dirán, es capaz de generar un sentimiento de patriotismo, que comprometa a la ciudadanía con el sostenimiento de sus instituciones y la aleje de la apatía propia de aquellos que se concentran únicamente en sus objetivos privados.¹⁷²

Por mi parte, intentaré defender una concepción de las relaciones políticas según la cual éstas forman parte de nuestra concepción de vida buena (y, por lo tanto, no son un mero marco), pero su valor no deriva de tradición alguna, sino de nuestra profunda naturaleza de *homo reciprocans*. Sostendré que las relaciones políticas sólo pueden tener un valor normativo en la medida en que exista una disposición recíproca de las personas involucradas a satisfacer mutuamente sus necesidades básicas. Realizaré la defensa de esta concepción a partir de un experimento mental cuyos resultados se ven avalados por un conjunto de investigaciones empíricas recopiladas por Samuel Bowles y Herbert Gintis.

Luego, analizaré el lugar que la participación política adquiere bajo esta concepción de las relaciones políticas. Sostendré que de la misma se deriva una justificación de la participación política a favor del colectivo así dispuesto, más allá de cualquier cálculo de probabilidades en torno al éxito de la medida en la que se requiere la participación, esto es, de modo tal que la participación política resulta justificada aún en sociedades injustas en las que sus perspectivas de éxito son virtualmente nulas.

¹⁷² Esta posición es propia de los comunitaristas. Se la puede ver en MacIntyre (1984), Sandel (1998) y Taylor (1997).

Sobre las condiciones para que las relaciones políticas sean valiosas

Comenzaré, entonces, haciendo uso de un experimento mental utilizado por Dworkin para defender la igualdad de recursos¹⁷³: los sobrevivientes de un naufragio logran llegar a una isla desierta que cuenta con recursos suficientes como para permitir su supervivencia.¹⁷⁴ Descartada la posibilidad de un rescate, pasan a organizarse.

En principio, puede parecer natural considerar que lo que corresponde llevar a cabo es una distribución igualitaria de los recursos, incluida la tierra, para pasar, posteriormente, a analizar qué hacer con las desigualdades que se vayan generando. Los isleños pueden pretender eliminar las desigualdades producto del azar natural, y/o destacar la necesidad de permitir las desigualdades que se generen a partir de un mayor esfuerzo personal, etc. Tal es el recorrido de Dworkin. Sin embargo, la preocupación por la justicia, en el planteo de este filósofo, sólo tiene lugar en el marco de una verdadera comunidad.¹⁷⁵ De modo que, más allá de lo persuasiva que pueda ser su argumentación, no corresponde pasar a su evaluación sin antes determinar si se ha constituido una verdadera comunidad.

Evidentemente, desde el momento que tratamos con sobrevivientes de un naufragio, con el supuesto de que no hay ningún vínculo particular entre ellos, no podemos partir de la idea de que conforman una verdadera comunidad. La situación hipotética resulta interesante, entonces, para

¹⁷³ Ver Dworkin (1981).

¹⁷⁴ Este supuesto es importante, puesto que determina una condición para que la relación política pueda tener lugar. Si vivimos en una sociedad en la que los recursos no alcanzan para todos, no podrá esperarse que los ciudadanos asuman obligaciones políticas.

¹⁷⁵ Para la noción de “verdadera comunidad”, ver Dworkin (1986).

analizar cuáles son las condiciones que, consideramos, deben darse para que se establezca una comunidad dentro de la cual cobre sentido el debate en torno a la distribución de recursos.

Si imaginamos la situación de los náufragos, cabe suponer que su objetivo primordial será proveerse de todo lo necesario para la supervivencia (alimentos, refugio, etc.), y que cada uno esperará de los demás el esfuerzo necesario como para satisfacer las necesidades básicas de todos. Podemos esperar, entonces, que dividan las tareas de modo que cada miembro de la incipiente sociedad realice un aporte similar en cuanto al esfuerzo. Así, algunos recorrerán la isla en busca de víveres, otros se dedicarán a la construcción de viviendas, camas, herramientas, etc.

Para analizar lo que supone esta organización, esto es, para determinar el trasfondo normativo de la misma, debemos preguntarnos qué sucedería si uno de los miembros cayese enfermo o se accidentase. Considero que resulta natural pensar que lo que corresponde hacer es redistribuir las tareas que estaban a cargo del enfermo, de modo tal que todos, incluido aquél que se encuentra enfermo, viesen sus necesidades básicas satisfechas.

Ahora bien, si nos parece natural contribuir con nuestro esfuerzo a la satisfacción de las necesidades básicas del enfermo, lo es, considero, por la misma razón por la que no dejaríamos librado a su suerte a un accidentado, a un niño o a un anciano. Lo relevante de la situación de todos aquellos a quienes les ofrecemos el fruto de nuestro esfuerzo sin que nos una a ellos ningún vínculo especial, es que no están en condiciones de realizar el esfuerzo requerido a todos los miembros de la comunidad y que suponemos que, de estar en condiciones, realizarían tal esfuerzo. De modo que si la comunidad está constituida por sujetos mutuamente dispuestos a satisfacer sus necesidades, estaremos dispuestos a realizar sacrificios por quienes no pueden realizar un aporte efectivo.

Imaginémonos que uno de los náufragos, estando en condiciones, se mostrase contrario a realizar tal esfuerzo, pero pretendiese disfrutar de los productos del esfuerzo de sus compañeros. Es de esperar que fuese expulsado de la sociedad y quedase librado a su suerte, en la medida en que no modificase su postura. Esta nueva circunstancia corrobora la afirmación de que la disposición a hacer el esfuerzo es un aspecto crucial para formar parte de una sociedad o, en otras palabras, corrobora la afirmación de que nuestras intuiciones nos indican que no debemos dejar librado a su suerte a un miembro de nuestra sociedad que padezca algún problema que no le permita realizar los esfuerzos normalmente requeridos, pero tal norma no se aplica al caso de aquél que no está dispuesto a hacer tal esfuerzo.

Una relación en la que los sujetos están mutuamente dispuestos a hacer el esfuerzo necesario para satisfacer las necesidades básicas de todos los miembros parece tener un valor intrínseco, al punto que estaríamos dispuestos a aumentar nuestro esfuerzo a fin de cubrir las necesidades de los enfermos, accidentados, ancianos o niños. Y el hecho de que exista esta disposición recíproca parece ser una condición necesaria para que la relación que me une a los demás miembros de la sociedad pueda tener un valor normativo intrínseco. En efecto, ¿qué es lo que podría otorgarle un valor normativo a nuestra relación con sujetos con los cuales, en principio, podemos no compartir religión, gustos, vínculos familiares ni ninguna otra cosa que pueda parecer relevante a la hora de valorar una relación y que no están dispuestos a ayudarnos ni siquiera cuando nuestras necesidades más básicas están en juego? Desde luego, es posible que uno pueda desear permanecer en sociedad con sujetos así dispuestos, pero posiblemente tal deseo se explicaría por consideraciones prudenciales, esto es, porque parece mucho peor la alternativa de quedar solo en la isla,

pero nada de esto implica que la relación tenga un valor normativo.

Uno podría considerar que nunca se debe dejar librado a la suerte el que alguien satisfaga sus necesidades básicas. Sin embargo, no parece ser ésta una intuición difundida. La exigencia de reciprocidad parece afectar incluso a la satisfacción misma de las necesidades básicas. Quizá existan personas que incondicionalmente están dispuestos a trabajar por satisfacer las necesidades básicas de cualquiera, pero evidentemente ésta no es una disposición tan extendida como para que se pueda construir sobre ella una teoría política. La idea de hacer el bien (aunque sea el más básico) sin mirar a quién puede considerarse, en todo caso, una conducta supererogatoria, así como la supuesta por los utilitaristas que pretenden que uno actúe teniendo por objetivo la maximización de la felicidad general, aun a costa de uno mismo. Y así como correctamente Rawls destaca que una teoría construida sobre tal exigencia no podría esperar la adhesión de los ciudadanos¹⁷⁶, lo mismo podemos decir de aquella que exija a los ciudadanos contribuir al bienestar de otro a cambio de nada, sin ninguna exigencia, ni siquiera potencial.

Ahora bien, incluso si tomamos el caso de una persona dispuesta a satisfacer las necesidades de alguien que no está dispuesto a hacer lo mismo por ella, parece que nos encontramos con un acto de generosidad de la primera hacia el segundo, antes que con una relación valiosa. En efecto, cuesta ver que el generoso pueda valorar la relación en sí; en todo caso, podrá valorar algún otro objetivo, para el cual su acción hacia el otro resulte instrumentalmente beneficiosa; podría pensar que su generosidad puede transformar al otro en un sujeto virtuoso, o que su generosidad le permitirá ganar

¹⁷⁶ Ver el análisis que hace Rawls del problema de la estabilidad en Rawls (1971).

el cielo; pero en ninguno de estos casos tendría la relación un valor intrínseco. Y mucho menos si la analizamos desde el punto de vista del que recibe los frutos del esfuerzo del otro; si éste no está dispuesto siquiera a hacer lo necesario para que el otro subsista, cuesta ver de qué modo valora intrínsecamente la relación.

Por lo tanto, si efectivamente nuestras intuiciones ante la situación del enfermo y ante la actitud de quien no está dispuesto a hacer el esfuerzo requerido, son las mencionadas, podemos decir que las relaciones políticas que valoramos intrínsecamente son aquellas que incluyen una disposición recíproca a satisfacer las necesidades básicas de los miembros. Efectivamente, así como no estamos dispuestos a abandonar a quien no cuenta con los medios para satisfacer sus necesidades básicas, tampoco nos sentimos obligados a hacer algo por aquél que se muestra indiferente a nuestros padecimientos básicos.

Esta disposición parece ser una condición necesaria para que la relación política adquiera valor normativo. Aunque puedo valorar una relación con personas con las que comparto, por ejemplo, un gusto por cierta literatura sin esperar que tales personas se preocupen especialmente por mis problemas económicos, mi objetivo es determinar qué es lo que puede hacernos valorar intrínsecamente una relación política con aquellas personas con quienes no compartimos esta especie de gustos; al hablar de política estamos hablando de una relación entre personas que probablemente no se verán jamás, y que pueden no compartir ningún gusto, concepción religiosa, etc. ¿Qué obligación política (normativa, no *de facto*) tendría uno con aquél con quien no comparte prácticamente nada, y quien a su vez se muestra indiferente a los problemas más básicos que uno puede afrontar, esto es, de alimentación, abrigo, vivienda, salud? Una disposición recíproca a proteger la vida del otro parece ser una condición mínima para que la relación con otro con

quien no comparto ningún vínculo especial tenga algún valor normativo.

Adicionalmente, esta disposición a trabajar por la satisfacción de las necesidades básicas del colectivo, a la cual considero una condición necesaria para que las relaciones políticas puedan adquirir un valor normativo, parece estar arraigada en la naturaleza humana.

Samuel Bowles y Herbert Gintis han recopilado un conjunto de investigaciones que les ha permitido concluir que existen dos motivaciones humanas básicas: la *generosidad de las necesidades básicas* y la *reciprocidad fuerte*.

Por *generosidad de las necesidades básicas* se refieren a “una voluntad virtualmente incondicional de compartir con otros para asegurarles algún mínimo, especialmente (...) cuando dicha ayuda se realiza por medio del suministro de comida, cuidado médico básico, provisión de vivienda y otros bienes esenciales”.¹⁷⁷ En las situaciones más similares al ejemplo de la isla, esto es, durante el 90% de nuestra existencia como especie, en la que éramos cazadores-recolectores, “parece ser típico (...) que las familias con cazadores menos exitosos, y en particular aquellos imposibilitados para cazar, sean aprovisionadas por el grupo”.¹⁷⁸

Más allá de a qué se refieran Bowles y Gintis con “virtualmente incondicional”, lo cierto es que los mismos estudios que ellos destacan muestran que la generosidad de las necesidades básicas no es absolutamente incondicional.

¹⁷⁷ Bowles y Gintis, 1999: 192. En esta y en las siguientes citas el número de página corresponde a la traducción publicada en Gargarella y Ovejero (comps.) (2001).

¹⁷⁸ Bowles y Gintis, 2001: 177. Aun hoy puede verse esto entre tribus como la pigmea (ver Cavalli-Sforza, 1994) o los Aché, de Paraguay (ver Kaplan, Hill, Hawkes y Hurtado, 1984).

Desde la condena al ostracismo en las sociedades tribales¹⁷⁹ hasta la oposición a ciertas políticas del Estado de bienestar en nuestros días reflejan una exigencia de reciprocidad.¹⁸⁰ La fuerza de este punto es la que lleva a Bowles y Gintis a considerar que somos *homo reciprocans*, esto es, sujetos con

¹⁷⁹ La expulsión de la tribu prácticamente equivalía a una condena a ser devorado. Como destaca Luca Cavalli-Sforza, “[e]l peor castigo que puede infligir la comunidad es la expulsión del campamento, que en la selva casi equivale a una condena a muerte” (1994: 20).

Salvando las distancias, disposiciones similares pudieron observarse en los movimientos de desocupados argentinos, en los últimos años. El gobierno argentino, en el año 2002, comenzó a otorgar un subsidio “universal” de 150 pesos mensuales a los jefes de familia desocupados, con hijos en edad escolar. Sin embargo, en la práctica, muchos de quienes cumplían con estas condiciones sólo lograban acceder a tal plan luego de medidas de fuerza, principalmente cortes de ruta. Esas medidas de fuerza fueron llevadas adelante por diversos movimientos de trabajadores desocupados.

El objetivo menos ambicioso de estos movimientos era sacar de la pobreza a sus miembros, y el primer paso solía ser la obtención de un plan de los mencionados. En principio, todos debían concurrir a los cortes de ruta (ya sea que tuviesen o no un plan). Quien no estuviese en buenas condiciones físicas, generalmente debía hacerse cargo de la cocina de la comida que se llevaba al corte. A todos se les exigía realizar tareas en función de sacar al grupo de la pobreza. Se exigía un esfuerzo similar, y sólo quedaban exceptuados los incapacitados físicamente para colaborar.

Ahora bien, si quien lograba beneficios personales (la asignación de un plan), dejaba de participar en los cortes o en otras actividades, se procedía a darle de baja a su plan, para pasárselo a otro miembro que no tenía uno (cabe aclarar que por razones políticas el gobierno había otorgado a los movimientos la gestión de sus propios planes). Quien adoptaba la estrategia del *free rider* era expulsado, más allá de que esto significara, como normalmente lo hacía, que se quedara sin ingreso alguno.

¹⁸⁰ Bowles y Gintis señalan que “a la luz de las regularidades experimentales delineadas anteriormente, sospechamos que lo siguiente también es cierto: las políticas igualitaristas que compensan a las personas independientemente de cómo y cuánto contribuyen a la sociedad son consideradas injustas y no son apoyadas (...) Esto explicaría la oposición a muchas medidas de asistencia social destinadas a los pobres” (1999: 187).

“una propensión a cooperar y compartir con aquellos que tienen una disposición similar y una voluntad de castigar a aquellos que violan la cooperación y otras normas sociales, aun cuando el hecho de compartir y el castigo conlleven costos personales”.¹⁸¹

La valoración de la reciprocidad se demuestra en infinidad de situaciones, tanto de laboratorio (como muestran diversos análisis desde la teoría de juegos), como en la vida real. Valoramos las relaciones de reciprocidad entre vecinos, colegas, amigos, pareja, etc. Obviamente, en cada caso el conjunto de acciones a las que se debe estar dispuesto será más o menos amplio. Pero la disposición más básica, a tener entre aquellos con quienes puedo no compartir historia, ideas religiosas, tradición, etc., parece ser, según vimos, la de hacer el esfuerzo necesario por satisfacer las necesidades básicas del otro. Si no existe tal disposición, no puede adquirir valor la relación política entre desconocidos.

Si efectivamente poseemos una *generosidad de las necesidades básicas*, en tanto *homo reciprocans* estaremos dispuestos a contribuir a la satisfacción de tales necesidades de todos aquellos que, suponemos, estén dispuestos a tener una conducta similar. La relación que se establece entre personas así dispuestas cumpliría con los requisitos que Dworkin establece para una verdadera comunidad. Efectivamente, en tal relación es claro que tiene un lugar fundamental la reciprocidad, a la vez que existe una preocupación de cada uno por el bienestar de los otros miembros del grupo. Esto no quiere decir que bastaría con que una comunidad le asegurara a todo el mundo un nivel mínimo de nutrición, vivienda, servicios médicos, y que no se preocupara ya de si unos ciudadanos tienen muchísima más riqueza que otros. El hecho de que los miembros de una sociedad, a través de sus instituciones, se preocupen por

¹⁸¹ Bowles y Gintis, 1999: 173.

garantizar la satisfacción de las necesidades básicas de cada uno, lejos de cancelar los debates entre las distintas concepciones de la libertad y la igualdad, constituye una condición necesaria para que tales debates tengan sentido.

Ahora bien, ¿cómo saber que los otros tienen también la disposición relevante? Como ha destacado Sibyl Schwarzenbach, la disposición mutua, propia de una sociedad política capaz de ser valorada por todos los ciudadanos, es “expresada en las normas socialmente reconocidas relativas al tratamiento que han de recibir las personas, por ejemplo, en el conocimiento de la naturaleza de la constitución, su calidad y su nivel general de aceptación entre la población, en lo que se espera públicamente de las personas en esa sociedad, lo que concretamente se les debe, etc. Tales normas públicas de comportamiento constituye la forma normal en que los ciudadanos de hoy “saben” de su recíproca buena voluntad. La amistad cívica, en contraste con la amistad personal, funciona con la mediación del sistema público de educación”.¹⁸²

De todos modos, esta lectura de las relaciones políticas no debe restringirse a las sociedades que poseen una constitución en la que se plasma la buena voluntad de los miembros. Si la sociedad política en la que de hecho vivo posee una constitución que no se aplica, o si la misma directamente no contempla la exigencia de que todos los ciudadanos tengan sus necesidades básicas satisfechas, esto valdrá también como señal de la falta de la disposición recíproca necesaria para la amistad cívica y nos eximirá de toda obligación hacia el colectivo constituido en torno a ella. Pero si valoro las relaciones en las que un conjunto de sujetos está recíprocamente dispuesto a trabajar en pos de satisfacer las necesidades básicas de los miembros, entonces tendré razones para sumarme a cualquier grupo con esta

¹⁸² Schwarzenbach, 1996: 105-6. La traducción es mía.

característica, sea este grupo un Estado o un movimiento social. Si las acciones políticas de un movimiento social, sus declaraciones públicas, su funcionamiento interno, me convencen de la existencia de la disposición relevante, entonces tendré motivos para sumarme al mismo, en virtud de mi naturaleza de *homo reciprocans*, y mi *generosidad de las necesidades básicas*.

Por lo dicho hasta aquí podemos concluir que, considero que para que las relaciones políticas resulten valiosas, y no un mero *modus vivendi*, resulta necesario que los sujetos posean una disposición recíproca a satisfacer las necesidades básicas de los miembros. Es claro que quienes establecen una relación política valiosa pueden, luego, coincidir sobre arreglos institucionales más ambiciosos, pero éstos nunca podrán ir en desmedro de la satisfacción de las necesidades básicas de los miembros.

Veamos algunas implicancias de este planteo. En general, pensamos las relaciones políticas desde sujetos que tienen sus necesidades básicas satisfechas. Así, me imagino debatiendo con sujetos de diferentes partidos políticos en torno a una teoría desarrollada de la distribución de recursos, de una adecuada política internacional, etc. Se supone que compartimos mecanismos para la toma de decisión, y consideramos que, si los mecanismos fueron los establecidos, la posición que haya resultado favorecida debe contar con nuestra obligación de obedecerla. Así, por ejemplo, si las políticas neoliberales triunfan en elecciones limpias, aceptaremos medidas económicas que condenan a la indigencia a un sector de la población (o que no saquen a tal sector de la misma, si es el caso que ya es indigente), y esperaremos a las próximas elecciones para tratar de obtener los votos necesarios para revertir lo que, por hipótesis, consideramos una injusta situación.

Sin embargo, desde la posición que intento defender, no tendríamos ninguna obligación normativa de aceptar tales

políticas económicas, en la medida en que los gobernantes neoliberales y quienes los apoyan demuestran carecer de la disposición necesaria para la relación que los une a nosotros adquiera valor normativo.

Una segunda implicancia tiene que ver con el valor del patriotismo. Si valoramos intrínsecamente la consolidación de un conjunto de relaciones definidas por cierta reciprocidad entre iguales, entre las que se cuentan las relaciones políticas, entonces el patriotismo, contra lo que sostienen los comunitaristas, no sólo no será necesario para hacer frente a la apatía ciudadana, sino que resultará incluso perjudicial. Al exigir más de lo necesario, puede opacar la exigencia más natural, llevando a las personas, por ejemplo, a concentrarse en problemas menores de los compatriotas, sin verse obligados a prestar atención a los mayores problemas de quienes no comparten una historia ni tradición con ellos. Por lo demás, resulta contraintuitivo que el compartir rasgos moralmente arbitrarios nos genere obligaciones normativas. Compartir costumbres, historia e instituciones no implica ningún compromiso moral. Si entendemos que el patriotismo supone compartir costumbres, historia e instituciones, y es en virtud de este compartir que cobra valor la relación de conciudadanía, entonces le estamos otorgando un lugar injustificado a las contingencias psicológicas e históricas.

Al igual que en la amistad personal, estas contingencias son las que suelen generar las relaciones de conciudadanía, pero no debemos confundir los factores causales con los factores que le otorgan valor a la relación. Posiblemente constatemos la valoración de la relación política, tal como la he definido, en nuestro entorno, ya sea por cercanía, por tomar posición ante los mismos hechos y los mismos acontecimientos pasados, etc. Pero seguramente dentro de sociedades políticas como las actuales, encontraremos sectores nada dispuestos a una inmediata redistribución de los recursos que permita satisfacer las necesidades de todos,

oposición no derivada de la imposibilidad física de satisfacer a todos, sino, en el mejor de los casos, de la valoración de derechos individuales que se suponen por encima de este objetivo. En este caso, desde mi posición se seguiría que no tendríamos obligación política hacia estos sectores, con quienes compartimos historia, costumbres, instituciones, y sí podríamos tener obligaciones para con sectores de otros países, de los que sabemos de su sincera lucha por revertir la situación de los indigentes, y con los que no compartimos historia, costumbres ni instituciones. Resulta relevante la disposición mencionada y no la nacionalidad, por lo que me sentiré más comprometido con movimientos sociales extranjeros, cuyos reclamos estén en sintonía con la relación política aquí defendida, que con cualquier problema que puedan tener conciudadanos que no reflejen la disposición requerida.

Podríamos decir entonces que la política es la relación más básica, más tenue, que exige la mínima disposición que puede exigirse, pero que por lo mismo tiene mayor alcance, ya que tal relación puede establecerse con personas con las que diferimos en prácticamente todo y con las que no tenemos un trato cotidiano. Si formar parte de un colectivo en el que los miembros tienen esa disposición hace que nuestra vida sea más plena y rica, podemos decir que la búsqueda de la misma, y su posterior consolidación, debe guiar la conformación de un Estado o el rumbo de su reforma. A su vez, si admitimos el valor intrínseco de tal relación, cualquier relación más estrecha (de amistad o de pareja, por ejemplo) debe definirse de modo que no se

contraponga con la relación política¹⁸³, ni justifique una violación sistemática de la misma.¹⁸⁴

La justificación de la participación política en sociedades injustas

Para analizar el lugar de la participación política resulta ilustrativo mostrar lo que sucede en las relaciones de amistad. Realizar acciones que contribuyan al bienestar de un amigo es algo que consideramos valioso; lo que hagamos puede tener, en este sentido, un valor instrumental. Pero aun si no sabemos de qué modo podemos ayudar a nuestro amigo, deseamos que sepa que cuenta con nuestra disposición a hacer lo que considere necesario, incluso si a nosotros nos parece que la acción que nos pide no tendrá los efectos por él esperados. Piénsese en una persona que no sabe cómo ayudar a su amigo angustiado, y aun así intenta hacer algo.

En el caso político podemos verlo del siguiente modo. Supongamos que un grupo de personas que carecen de lo mínimo decide manifestarse frente a la Casa de Gobierno para peticionar. Supongamos, además, que la posibilidad de que se los escuche sea virtualmente nula, y que no se vea ninguna estrategia a nuestro alcance que lleve a un cambio en la situación de estas personas. En este contexto, los ciudadanos ajenos a la problemática de los manifestantes

¹⁸³ Por ejemplo, un amigo no puede pretender que uno esté dispuesto a ayudarlo en cuestiones que no son de máxima urgencia, mediante acciones que implican afectar la satisfacción de las necesidades básicas de los conciudadanos.

¹⁸⁴ En ciertos momentos puede resultar justificado que uno se vuelque a sus relaciones familiares o de amistad, pero se supone que tal alejamiento de las cuestiones políticas se debe a situaciones especiales. Si el alejamiento fuese permanente, debería ponerse en cuestión la existencia de la disposición que la política exige.

suelen no encontrar razones para participar políticamente para generar el cambio. Sin embargo, desde mi perspectiva, ver el modo de sumarse, participar de la protesta, forma parte de mi realización, en la medida en que es de ese modo que consolido una relación que valoro intrínsecamente. Por lo tanto, tengo motivos para participar, y posiblemente, en la medida en que tal postura se difunda, los cambios tendrán posibilidades mayores de darse. Esto no quiere decir que participe con el objeto de ser ejemplo a imitar o con la irracional creencia de que si yo lo hago, gente similar a mí también lo hará. Participo en virtud de ser un sujeto que valora intrínsecamente un conjunto de relaciones de reciprocidad, entre las que están las políticas tal como las he definido. Si le diese la espalda a los indigentes, me estaría privando de participar en un colectivo bien dispuesto y los sujetos del colectivo tendrían razón al no valorar la relación política que los une conmigo.

Ahora bien, que la participación tenga valor intrínseco no implica sostener un humanismo cívico, según el cual la participación política tiene un valor intrínseco para el desarrollo de una vida buena. No se trata de que la participación política tenga valor para nuestras vidas, más allá de la comunidad en la que vivamos o del tipo de relaciones en las que estemos inmersos. No tiene ningún valor la participación por la participación misma, ni la comunidad por la comunidad misma, sino la participación en cierto tipo de comunidad, en cierto tipo de relación política. Tomemos el caso que Kymlicka ha presentado para mostrar las consecuencias contraintuitivas del humanismo cívico. Su pregunta es: ¿podemos decir que la promoción de un concepto humanista cívico de la vida buena justifica tratar injustamente a los indios, esto es, podemos cometer injusticias si las mismas nos garantizan la mayor

participación política de la gente?¹⁸⁵ Lo que podemos decir ahora es que no es la participación en sí lo que importa, sino la participación en cierta relación. Si los indios no tienen la disposición que nos parece defendible (una disposición a hacer lo necesario por que todos los que tienen la misma disposición tengan las necesidades básicas satisfechas), y poseen recursos indispensables para nuestra supervivencia, estará justificado hacer lo necesario para satisfacer nuestras necesidades básicas. Si tienen la misma disposición, deberíamos considerarlos como formando con nosotros una misma sociedad, y buscar los medios para que todos tengamos las necesidades básicas cubiertas.

Conclusiones

Volvamos sobre el ejemplo con el que comencé: usted ha culminado con éxito una carrera universitaria, ha obtenido un trabajo bien pagado y estable, ha logrado consolidar una familia y le agrada su rutina diaria. Vive, sin embargo, en una sociedad en la que una parte considerable de la población es pobre, no pudiendo satisfacer sus necesidades básicas. El gobierno, ya sea por voluntad propia o por presión de quienes obtienen grandes ganancias de ese estado de cosas, no está dispuesto a tomar las medidas necesarias para modificar la situación, e incluso está presto a reprimir las movilizaciones tendientes a exigirle un cambio de rumbo, si éstas se vuelven suficientemente inconvenientes para sus propios fines o los de los sectores favorecidos por sus políticas. Supongamos, por último, que la pobreza no se debe a la extrema escasez de recursos de la sociedad, y que usted considera injustificada la presente distribución de los mismos, la cual admite enormes riquezas en un extremo, y la indigencia en el otro.

¹⁸⁵ Ver Kymlicka, 2003: 402.

En este contexto, ¿tiene sentido que usted se involucre en las protestas que encaren los peor situados, abandonando una rutina diaria que lo satisface, si considera que su aporte muy probablemente no modificará la situación actual, y que su posicionamiento público puede perjudicarlo laboralmente e incluso exponerlo a la represión por parte del gobierno?

Si resulta que nuestra naturaleza es la de un *homo reciprocans*, esto es, que le otorgamos un valor intrínseco a ciertas relaciones en donde se da una disposición recíproca a un conjunto de acciones, y admitimos, a su vez, que la disposición más básica, a tener para con cualquiera que la comparta, es la de hacer lo necesario por que el otro tenga sus necesidades básicas satisfechas, entenderemos que tenemos una obligación política para con todos aquellos que luchan por salir de su situación de indigencia¹⁸⁶, a la vez que no tenemos ninguna obligación política para con quienes se oponen a la redistribución necesaria.

Siendo esto así, no será moralmente cuestionable el accionar ilegal de los indigentes, y sí lo será, por ejemplo, el de los ciudadanos ofuscados por los cortes de rutas, los cuales deberían ver el modo de sumarse al reclamo, antes que criticarlo o, en el mejor de los casos, simplemente admitirlo.

Puede pensarse que no todos tendrán esa naturaleza. No todos los miembros de una especie comparten por naturaleza el mismo comportamiento. Algunos son más altruistas que otros. Muy bien, pero lo cierto es que si algunos sujetos no tienen esta naturaleza, esto es, si no están dispuestos a hacer el esfuerzo por satisfacer las necesidades básicas de todos, ¿qué relación política normativamente valiosa puede establecerse con ellos?

Autores igualitaristas como Rawls y Dworkin observaron el peso de la reciprocidad, pero al restringir su reflexión a los Estados nacionales, no pudieron darle el lugar determinante

¹⁸⁶ No habiendo demostrado carecer de la disposición requerida.

que tiene. Así, observaron que si existe una preocupación de la sociedad por nuestro bienestar, corresponde pagar con la misma moneda. Pero el problema es que en las sociedades injustas no existe tal preocupación, y ni el valor que le otorgamos a la autonomía (destacado por Rawls en *Teoría de la justicia*) ni la ética del desafío (defendida por Dworkin¹⁸⁷) implican un comportamiento personal tendiente a establecer esas relaciones de reciprocidad necesarias para encaminarnos al establecimiento de una sociedad justa. En sociedades injustas la ética se desvincula de la política, y cada uno termina abocándose a la realización de su proyecto personal, puesto que carece de obligaciones políticas

Si invertimos el planteo, y entendemos que las relaciones de reciprocidad ocupan un lugar central en la persecución de una vida gratificante, intentaremos establecer tales relaciones con el alcance que sea posible. No será necesario esperar a la conformación de un Estado nacional justo, para comportarnos como *homo reciprocans*. Pero esto no quita que al interior de las relaciones de reciprocidad sea necesario establecer el lugar correcto que le corresponde a la autonomía, o autoasignarse un desafío personal, que no habrá de afectar las obligaciones políticas que tenemos.

En conclusión, si nos concebimos como *homo reciprocans*, veremos que la relación política –tal como la definí–, las relaciones de amistad y la relación de pareja, son todas relaciones que hacen a nuestra vida más valiosa. En el lograr ser un buen conciudadano, un buen amigo, un buen compañero, se juega una parte decisiva de nuestra realización personal, y parte de lo que implica ser un buen conciudadano es el estar dispuesto a sumarse a la lucha de los indigentes, más allá de que las perspectivas de éxito sean pocas.

Los ciudadanos de las sociedades democráticas contemporáneas parecen tener la siguiente imagen. Somos

¹⁸⁷ Ver Dworkin (1990).

sujetos capaces de actuar moralmente y sujetos que persiguen su propia felicidad. Si contamos con la reciprocidad de todos (o de una cantidad relevante de) nuestros conciudadanos, en cuanto a la disposición a comportarse con justicia, entonces nuestra capacidad moral se impone sobre los modos en que perseguiré mi felicidad. Si no contamos con tal reciprocidad, entonces estamos justificados a volcarnos a la persecución de nuestra felicidad, del modo que creamos conveniente.

Desde mi perspectiva, la consolidación de ciertas relaciones de reciprocidad resultan decisivas para nuestra felicidad, por lo que cuando no se da tal reciprocidad, no nos queda la opción de dedicarnos a nuestro proyecto personal de felicidad, sino que ese proyecto mismo queda truncado en un aspecto fundamental. Claro que la reciprocidad no tengo por qué esperarla de mis conciudadanos de hecho, sino que puedo establecerla con cualquier persona o grupo de personas (incluso con aquellas con las que no comparto tradición, historia, instituciones). De aquí que el hecho de vivir en sociedades injustas no implique que necesariamente tengamos que ver frustradas nuestras esperanzas de consolidar relaciones normativamente valiosas a nivel político. Y de aquí también que quepa la esperanza de que este tipo de relaciones lleguen a extenderse paulatinamente, si su sentido y su valor llegaran a ser comprendidos de este modo.

Bibliografía

Allen, Anita y Regan, Milton, Jr. (eds.). *Debating Democracy's Discontent*. Oxford University Press, Oxford, 1998.

Bowles, Samuel y Gintis, Herbert. "Is Egalitarianism Passe? Homo Reciprocans and the Future of Egalitarian Politics", *Boston Review*. 23, 1999. Pp. 4-10. (trad. cast.: "¿Ha pasado

de moda la igualdad? El *Homo reciprocans* y el futuro de las políticas igualitaristas”. En: Gargarella, R. y Ovejero, L. (comps.) (2001)).

Cavalli-Sforza, Luca y Cavalli-Sforza, Francesco. *Quiénes somos*. Crítica, Barcelona, 1994.

Dworkin, Ronald. “What is equality? Part II: equality of resources” en: *Philosophy and public affairs*. 10, N° 4, 1981. Pp. 283-345.

------. *Law’s Empire*. Harvard University Press, Cambridge, 1986. (trad. cast.: *El imperio de la justicia*. Gedisa, Barcelona, 1992).

------. *Foundations of Liberal Equality*. University of Utah Press, Salt Lake City, 1990. (trad. cast.: *Ética privada e igualitarismo político*. Paidós, Barcelona, 1993).

Elster, Jon. *Economics*. Gedisa, Barcelona, 1997.

Gargarella, Roberto y Ovejero, Félix (comps.). *Razones para el socialismo*. Paidós, Barcelona, 2001.

Kaplan, Hillard, Hill, Kim, Hawkes, Kristen y Hurtado, Ana. “Food Sharing among Aché Hunter-Gatherers of Eastern Paraguay”. *Current Anthropology*, 25, 1, 1984. Pp. 113-115.

Kymlicka, Will. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós, Barcelona, 2003.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. University of Notre Dame, Press Notre Dame, 1984. (trad. cast.: *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 2001).

Pettit, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press, Oxford, 1997. (trad. cast.: *Republicanism. Una Teoría sobre la Libertad y el Gobierno*. Paidós, Barcelona, 1999).

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, 1971. (trad. cast.: *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004).

------. *Political Liberalism*. Columbia University Press, Nueva York, 1993. (trad. cast.: *El liberalismo político*. Crítica, Barcelona, 1996).

Sandel, Michael. "Reply to Critics". En: Allen, A y Regan, M., Jr. (eds.) (1998).

Schwarzenbach, Sibyl. "On Civic Friendship". En: *Ethics*, 107, 1996. Pp. 97-128.

Taylor, Charles. "¿Qué principio de identidad colectiva?". En: *La Política*, 3, 1997. Pp. 133-137.

Filosofía y política en la Argentina del inicio del siglo XXI

Rubén Dri

El ser humano es sujeto, totalidad de práctica y conciencia, práctica y razón, práctica y teoría, práctica y crítica, hacer y pensar, crear e imaginar. Lo podemos presentar como una elipse que, como toda elipse, tiene necesariamente dos centros, uno de los cuales es la práctica y el otro la conciencia. Entendemos por “conciencia” todo el ámbito que comprende desde la inconciencia, pasando por la pre-conciencia hasta arribar a la conciencia y, desde allí desarrollarse como teoría.

La conciencia es la apertura que saca al ser humano del campo estrecho de los sentidos en el que quedan encerrados los animales. Comentando el texto bíblico de la caída Hegel denomina al Edén “el jardín de los animales” (Hegel, 1973, p. 447) en la medida en que, al probar “la fruta del árbol del conocimiento del *bien* y el *mal*”, el hombre es arrojado de la “conciencia inocente”, puramente animal. Nace el hombre rompiendo con el animal que él mismo es.

Sale el hombre de la estrechez de los sentidos y se abre a la totalidad. No todo es ganancia, porque se pierde la fuerza de la naturaleza. Los animales, encerrados en sus sentidos, conservan una fuerza y energía en el orden sensible, natural, que los hombres han perdido desde que apareció la razón. No pueden éstos competir ni con la fuerza del toro, ni con la agilidad del gato, ni con el olfato del perro. Siempre que queremos referirnos a alguna cualidad perteneciente al mundo de la naturaleza sensible ponemos como punto de referencia a un animal.

El animal está encerrado en sus sentidos. Allí encuentra su fuerza. Allí está lo que podríamos denominar el sentido de su vida. Nunca está fuera del mismo. El animal está siempre seguro de lo que quiere y posee los órganos adecuados para

conseguirlo. El hombre, al haber roto los barrotes de los sentidos abriéndose a la universalidad, pierde terreno, se desinstala, se desorienta, pierde sentido.

Surgen entonces los mitos, los grandes mitos fundantes, mitos de la creación, del origen, de la caída, del paraíso perdido. No se trata de simples leyendas o pretendidas narraciones históricas que la ciencia luego demostraría como falsas. Se trata de cosmovisiones que otorgan sentido al grupo humano, sea éste un clan, una tribu, una aldea, una etnia, un pueblo. Son estructuras cosmovisivas que no conceptualizan, como luego harán las filosofías, sino que narran.

1.- La filosofía en el siglo de la destrucción de la polis

El siglo V significó, luego de la guerra contra el imperio persa, el auge de Atenas (461-429) que formó un imperio, suscitando la rivalidad de Esparta que ocasionaría la desastrosa guerra del Peloponeso (431- 404). Atenas queda agotada y en crisis. El siglo siguiente es el siglo de la *stasis*, es decir, de la crisis, de la disgregación de la polis. El griego sin la polis no era nadie, su vida carecía completamente de sentido.

Es entonces cuando la filosofía griega, a través de Platón y Aristóteles, produce las obras clásicas que influirán en todo el pensamiento filosófico occidental posterior, a través de milenios. Ambos, tanto Platón como Aristóteles, eran antes que nada filósofos políticos, filósofos que intentaban superar la crisis de la polis, encontrarle sentido a sus problemas y proponer las soluciones adecuadas.

La Academia de Platón era un centro de formación de cuadros políticos. El mismo Platón se consideraba a sí mismo como un filósofo político. Toda su filosofía no tiene sentido, es inexplicable, sin la gran crisis que sufre la polis en el siglo IV. Normalmente se ha interpretado que la *República* de

Platón es una utopía. Si en realidad resultó siendo una utopía no fue ésa la intención de su autor.

Del 390 al 360 realiza tres intentos de implementar el modelo de polis que finalmente pondría por escrito en el 374, dado que según podemos leer en la Carta VII “es forzoso que tales “polis” no cesen jamás de cambiar de régimen – tiranía, oligarquía, democracia- y que los que en ellas ejercen el poder no soporten ni oír el nombre de un sistema político justo y equitativo” (Platón, 1954, p. 64).

Platón redacta, pues, en forma de diálogo como era su costumbre, derivada de Sócrates, “un sistema político justo y equitativo”.¹⁸⁸ Si finalmente la propuesta resultó ser utópica, menester es saber que no fue ésa la intención de su creador. Al darse cuenta de ello procedió a corregir el proyecto, redactando “Las Leyes”. Entra ambos textos se encuentra “El político”, lo que revela la honda preocupación de Platón por aportar desde la filosofía a la resolución del problema político de la polis.

Lo que decimos de Platón debemos decirlo también de su discípulo, Aristóteles, del cual se suelen estudiar sus obras por separado, como si entre ellas no hubiese prácticamente conexión. Ello es claro si relacionamos la “Metafísica” con la “Política”. En realidad no se entiende la Metafísica sin los problemas de la polis, de la Atenas del siglo cuarto, el mismo siglo de Platón.

¿Cuál es la ciencia buscada? se pregunta nuestro filósofo. La ciencia buscada es aquella que contribuiría a dar felicidad a los ciudadanos de la polis. ¿Es la ciencia primera o es la ciencia de lo general? Prácticamente, ¿es el sistema aristocrático, al que pertenece la ciencia primera, o el sector medio que corresponde a la ciencia del ser en general?

¹⁸⁸ Hegel captó perfectamente que la intención de Platón era elaborar un sistema político para solucionar la crisis de la polis.

Dilema que Aristóteles no termina de resolver, si bien se fue moviendo desde la aristocracia hacia la politeia.

Ese movimiento desde los estamentos altos hacia los estamentos medios aparece con claridad en la redacción de los libros que constituyen “La Política”. Los primeros, que, salvo en la edición que preparó Julián Marías, figuran al final (VII-VIII) dibujan todavía un proyecto de polis que tiene semejanzas con la utopía platónica, mientras que los del medio (IV-V-VI) presentan el proyecto de polis que tiene como base el estamento medio.¹⁸⁹

2.- Cuando la República Romana se transformó en imperio

El siglo primero contempla la transformación de la república romana en el imperio romano. La desaparición de la república tiene rasgos semejantes a la crisis y destrucción de la polis. El espacio político en el que hasta entonces habían participado los ciudadanos, donde después de largas luchas habían conseguido avances significativos, desaparece. “El contenido” de la eticidad “liberado de su potencia negativa, es el caos de las potencias espirituales, que, desencadenadas como esencias elementales, en salvaje orgía, se lanzan una contra otra con loca furia destructora” (Hegel, 1973, p. 285). Los integrantes del pueblo romano dejaron de ser ciudadanos y pasaron a ser clientes o simplemente “plebe”. Los campesinos, embargados por sus deudas, debieron abandonar sus tierras y afluir a la ciudad donde pasaron a constituir la citada plebe.

Todo el poder se concentró en el aparato imperial donde reinaba “el señor del mundo” el cual es “la autoconciencia desenfrenada que se sabe como el Dios real; pero, por cuanto que sólo es el sí mismo formal que no acierta a domeñar

¹⁸⁹ Hemos desarrollado esto en Borón , 1999, pp. 97-130.

aquellas potencias, su movimiento y su goce de sí son también el desmedido frenesí” (Hegel, 1973, p. 285).

Ante tanta devastación; ante el estado de miseria e indignidad a que son reducidos los otrora ciudadanos, surgen las filosofías de la fuga. Se trata del estoicismo y del escepticismo que desembocan en la conciencia desgraciada. El estoicismo es la gran filosofía de la fuga. El individuo debe despreocuparse de lo que pasa a su alrededor y hacer que su logos o razón particular concuerde con el logos o razón universal.

Si lo logra, ya sea en el trono, Marco Aurelio, o en las cadenas, Epicteto, se sentirá y será libre, ciudadano del mundo. En el estoicismo la libertad “se retrotrae a la *pura universalidad* del pensamiento”. Libertad en el pensamiento, en la pura idea, en consecuencia, que “como forma universal del espíritu del mundo [...] sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento” (Hegel, 1973, p. 123).

3.- Kant, Hegel y la Revolución Francesa.

A Kant se lo estudia como el autor de la Crítica de la razón pura, de la Crítica de la razón práctica y a veces como el autor de la Crítica del juicio. En ciertas ocasiones se citan su “obras menores” simplemente para llenar el vacío de los conocimientos enciclopédicos. Tales “obras menores” no son tan menores. Expresan las preocupaciones que inquietaron a Kant en la misma época en escribía las críticas y sobre todo en el último tramo de su vida, y su contenido es específicamente político.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Nos referimos a obras como “¿Qué es la Ilustración?” e “Idea para una historia universal en sentido cosmopolita”, de 1784; “Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785); “Comienzo presnto de la historia humana” (1786); “De la relación entre teoría y práctica en el derecho

Pero sin recurrir a esas obras “pretendidamente menores” que nos hablan directamente de los problemas políticos y sociales presentes en el pensamiento kantiano, las célebres Críticas no se entienden si no se las estudia en el horizonte de la revolución moderna y, especialmente de la Revolución Francesa, considerada ésta no sólo como el acto revolucionario de 1789, sino como el proceso en marcha durante todo el siglo XVIII.

Si ello es cierto de Kant, y efectivamente lo es, mucho más debemos decirlo de Hegel, el cual estaba obsesionado por las rupturas que caracterizan al ser humano como tal y por las subsiguientes que se originaron tanto en la humanidad occidental –su ámbito de reflexión- como las que se encontraban en el origen de la tragedia alemana de no poder dar curso a la revolución que estaba en el “espíritu de la época”.

Comentando el texto bíblico de la caída denomina al Edén “el jardín de los animales” (Hegel, 1973, p. 447) en la medida en que, al probar “la fruta del árbol del conocimiento del *bien* y el *mal*”, el hombre es arrojado de la “conciencia inocente”, puramente animal. Nace el hombre rompiendo con el animal que él mismo es.

A esta ruptura ontológica otras se agregaron en el transcurso de la historia. Platón, en el siglo IV aC se desespera por la destrucción de la polis, esa magnífica creación humana, en la que se había dado la reconstrucción que Hegel denominará *eticidad* –*Sittlichkeit*- porque la particularidad de los individuos había hecho irrupción, haciéndola volar hecha pedazos. En lugar de la eticidad, el

político” y “ De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional considerada con fines filantrópicos universales, esto es cosmopolitas (1793); “La paz perpetua” (1795); “Metafísica de las costumbres” (1797); “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” (1798).

estoicismo y una religión que hablaba de un cielo lejano pretenden ser los portadores de la reconstrucción fallida.

El fenómeno se agudiza hasta límites extremos en la modernidad. Hegel sigue buscando la razón en la irrupción de la particularidad. Será Marx quien aclare al respecto la situación, al develar el proceso de separación del hombre trabajador, creador, con relación a los propios medios de creación, proceso denominado “acumulación originaria”.

Pero a Hegel le obsesiona otra ruptura, realmente lacerante, la que atraviesa a la nación alemana que todavía era el “Sacro Imperio Romano Germánico”. Resuena en sus escritos juveniles la frase de Hölderlin en el Hiperión: “No puedo figurarme que exista pueblo más hecho a trozos que éste” (Hölderlin, 1976, p. 224)¹⁹¹ El texto de Hegel sin publicar, de la época de su estancia en Jena, e inicios de la elaboración de la *eticidad*, la “Constitución de Alemania”, da cuenta de tanto desgarró, para culminar con la amarga constatación: “Alemania ya no es un Estado (Hegel, 1972, p. 8), Insiste: “Alemania ya no puede ser llamada un Estado” (Hegel, 1972, p. 21).

A partir de la triple ruptura que significan, por una parte, la ruptura entre la animalidad o naturaleza sensible y el ser humano; por otra, la ruptura entre la universalidad y la particularidad propia de la modernidad y finalmente las rupturas del Sacro Imperio que habían reducido a Alemania a un campo de cadáveres o a una serie de más de trescientos fragmentos, Hegel elabora su gigantesco sistema nunca cerrado, siempre abierto, que engloba los fragmentos en una totalidad y sutura las rupturas en un proceso de superación sin fin.

¹⁹¹ Agrega Hölderlin “¿No es, me digo, como un campo de batalla en el que yacen, entremezclados, manos, brazos y toda clase de miembros mutilados, mientras los mejor de la sangre derramada se pierde en la arena?” (Hölderlin, 1976, p. 224).

Algunos pilares fundamentales de esta construcción lo constituyen la concepción de un sujeto fuerte, capaz de superar la situación de servidumbre y llegar al pleno reconocimiento intersubjetivo; el acceso a la totalidad, la realización de la eticidad o ámbito ético que comprende la familia, la sociedad civil y el Estado. Éste es el espíritu objetivo, matriz del espíritu absoluto –arte, religión y filosofía- máximas creaciones del sujeto humano.

En Hegel aparece por primera vez como ámbito filosófico-político el tema del problema social. Efectivamente, en la medida en que el desarrollo de la sociedad civil ha generado la pobreza, “el poder universal asume entre los *pobres* el lugar de la familia, tanto en lo atinente a su carencia inmediata, cuanto al carácter de la aversión al trabajo, y demás vicios provenientes de tal situación y del sentimiento de injusticia” (Hegel, 1993, & 241). La acción pública del Estado debe hacerse cargo de las tareas de las que hasta ese momento se hacía cargo la Iglesia mediante la caridad.

Avanzando en esta problemática social Hegel se encuentra con “la caída de una gran masa por debajo de un cierto modo de subsistencia, que se regula por sí mismo como el necesario para un miembro de la sociedad”. Es decir, una gran masa de habitantes se encuentra bajo la línea de pobreza, no logra lo mínimo necesario para una existencia digna., lo cual “lleva a la pérdida de del sentimiento del derecho y de la dignidad de existir por el propio trabajo y actividad, conlleva el surgimiento de la *plebe*” (Hegel, 1993, & 244).

¿Cómo solucionar este pavoroso problema social? Hegel repasa las diversas maneras que se han intentado o que se pueden intentar para solucionarlos: En primer lugar la limosna, que debe descartarse porque al no “estar mediada por el trabajo”, va contra “el sentimiento de autonomía y dignidad del individuo”. Otra solución sería proporcionar

trabajo a todos, pero ello es imposible porque se produciría la superproducción. Por ello dice Hegel que “en medio del *exceso de la riqueza*, la sociedad civil *no es lo bastante rica*, esto es, no posee bastante con el patrimonio que le es peculiar como para subsumir el exceso de la pobreza y el surgimiento de la plebe” (Hegel, 1993, & 245)

Las dos soluciones intentadas se han mostrado, pues, como inconducentes. Hegel muestra una tercera, la que se intentó en Escocia, sobre la que no dice nada, pero es evidente que no aprueba, por ir contra la dignidad del individuo. Consiste en “abandonar a los pobres a su suerte y destinarlos a la mendicidad pública” (Ibidem). Sólo dos soluciones quedan como posibles, la exportación, buscando mercados externos (& 246) y la colonización (& 248). De esa manera, de hecho muestra que en el ámbito del capitalismo no hay solución real para el problema social.

4.- Imperialismo, globalización y posmodernidad

En la década del 80 hace su aparición en la filosofía dominante, o sea, en Europa y Estados Unidos, el pensamiento filosófico posmoderno que hunde sus raíces en Nietzsche y Heidegger. En la década siguiente llega a su apogeo con pensadores como Derrida, Deleuze, Foucault y Baudrillard en París; con Vattimo, Rovatti y Humberto Eco en Italia y con Richard Rorty en Estados Unidos, para nombrar a algunos de los más connotados de esa corriente.

Era el momento de Ronald Reagan y Maragaret Thatcher, de Wojtyla como Juan Pablo II y de Ratzinger, de la caída del muro de Berlín; de la “superación” de las ideologías y del imperialismo por la “globalización”, denominada luego, por un descendiente-continuidador de la filosofía pos-moderna, como “imperio”. Todos los filósofos citados provienen de alguna de las ramas del marxismo, generalmente del radicalismo trotskista.

Ahora bien, ¿qué sostiene el pensamiento post-moderno? No es un pensamiento o una corriente de pensamiento que presente una visión del mundo. Precisamente niega que tal cometido sea posible desde el momento que es imposible conocer la totalidad. Si no podemos conocer la totalidad, quiere decir que siempre conocemos sólo fragmentos. El mundo de la posmodernidad es un mundo esencialmente fragmentado. Lo que tanto angustiaba a Hegel es ahora la realidad con la que hay que hacer las paces.

Sólo fragmentos son los que podemos tener entre las manos. Ello significa que pensar en algo así como revolucionar la sociedad es una pura utopía, un utopismo que nace del prejuicio hegeliano y marxiano, según el cual tenemos acceso cognoscitivo a la totalidad y, en consecuencia, también práctico. Esto significa que podemos pensar en una sociedad nueva, transformada.

La caída del muro de Berlín es un símbolo fuerte. Señala que terminó una etapa en la que la lucha que se había entablado entre el denominado “socialismo real” y el capitalismo, con la victoria sin atenuantes y, además, para siempre, del capitalismo, expresado éste en su forma más pavorosa, necrófila y genocida, cual es el neoliberalismo. Ese triunfo significa, en consecuencia, “el fin de la historia”¹⁹². El capitalismo en su forma neoliberal ha triunfado no sólo sobre el “socialismo real”, sino sobre toda pretensión de construir sociedades contrarias o sólo diferentes.

Un solo camino pues, que ya no es camino, porque hemos llegado. La humanidad no se plantea algo nuevo, ni puede hacerlo, a no ser en un puro vuelo fantástico. Pensamiento único. Solo ese pensamiento expresa la realidad, que, por otra parte, es la única posible. La

¹⁹² Es por demás conocido que esta tesis salió a la luz con el libro de Francis Fukuyama: “El fin de la historia”. Se basa Fukuyama en la errónea interpretación de Kojeve que pretende encontrar esa tesis en Hegel.

posmodernidad es la aceptación de esa tesis. Fin de la historia. Muerte de todo lo que en la etapa anterior todavía se creía vivo: Dios, el hombre, el sujeto, la historia, la ideología, la utopía, los metarrelatos.

Algunos, como Vattimo y Rovatti no llevan esta muerte hasta las últimas consecuencias. En lugar de la muerte del sujeto, en consecuencia, su debilitamiento. Estamos viviendo en un mundo violento porque hemos creado sujetos fuertes, tal como se encuentran fundamentados en los textos de Hegel y Marx, por ejemplo. Pensemos, en consecuencia, en fundamentar la necesidad de que los sujetos sean débiles y el bueno de Vattimo va a buscar ayuda nada menos que en Heidegger. Allí cree encontrarla al sustituir la violenta *Aufhebung* hegeliana y marxiana por la pacífica y amigable *Verwindung* heideggeriana ¹⁹³.

Entonces ¿el nazismo fue un sujeto débil? Por otra parte, el capitalismo neoliberal, el de Estados Unidos ¿es débil? El mercado ¿es un sujeto débil? Plantear ya sea la muerte del sujeto como su debilitamiento ¿no es aceptar directamente la dominación del mercado y, cuando éste se muestra insuficiente, la de los ejércitos norteamericanos?

Uno de los filósofos más leídos y más inteligentes del grupo posmoderno, aunque él no acepte esta caracterización, es sin duda alguna Michel Foucault. Pensamiento culto, muchas veces profundo, del cual se puede aprender mucho. Sin embargo su tesis central nos lleva a la sumisión a los poderes que andan sueltos llevándose por delante a los

¹⁹³ “Lo más radical en Heidegger, afirma Vattimo, es que el descubrimiento del carácter lingüístico del acaecer se refleja en la concepción del propio ser, que, de este modo, se ve despojado de los rasgos robustos que el atribuyen la tradición metafísica” (Vattimo, 1988, p. 29) Más claramente todavía: “La herencia de la dialéctica, que hace al pensamiento de la diferencia caer y transformarse (*Verwinden*) en pensamiento débil, aparece condensada en la noción de *Verwindung*” (Id. P. 31).

sugetos o a lo que todavía queda de ellos. Imposible pensar la revolución desde Foucault.

5.- Hacer filosofía en la Argentina post 19-20 diciembre 2001.

La filosofía siempre será cosmovisiva, o directamente no será. Siempre intentará comprender su momento presente, lo que significa los problemas, los interrogantes, que la situación les plantea a sus habitantes. Siempre ha sido así, y no puede ser de otra manera. O mejor, puede ser de otra manera, pero entonces la filosofía se transforma en un pasatiempo, en un “divertimento”, en una fuga al estilo del estoicismo. A nadie se le puede negar hacer filosofía de esa manera, pero menester es no ocultárselo, no hacer trampas, pues eso genera “falsa conciencia” y, con ello, malestar o “conciencia desgraciada”.

Nuestra historia reciente, la del siglo veinte que ha concluido y la de los comienzos de este nuevo siglo, vista desde los sectores populares, está marcada a fuego por tres grandes puebladas, que se continuaron por una serie de puebladas menores. Cada pueblada es un acontecimiento fundante¹⁹⁴. Una pueblada es una irrupción de vastos sectores populares en el espacio público planteando sus problemas, anunciando que terminó una etapa en la que sus derechos habían sido pisoteados y comienza otra que debe resolver los problemas que allí se plantean.

La última pueblada, aquella que marca la nueva etapa en la que nos encontramos y que, en consecuencia, condiciona nuestro filosofar, es la que tuvo lugar el 19-20 de diciembre de 2001, especialmente en Buenos Aires. Las anteriores habían sido la del 17 de octubre de 1945 y la del 29 de mayo

¹⁹⁴ Sobre las puebladas de nuestra historia reciente ver nuestro “La revolución de las asambleas”, pp. 19-36.

de 1969. Cada una de ellas significó el fin de una etapa y el comienzo de otra, caracterizada por lo que los sectores populares, actores de esas puebladas, plantearon.

Toda la historia posterior, hasta el estallido de la pueblada siguiente, estuvo signada por los problemas que cada pueblada planteó. Esos problemas, como es evidente, fueron planteados en forma condensada a través de determinados símbolos y expresiones formulados como una gran utopía. Tarea de la filosofía es, pues, desglosar esos problemas, hacer la exégesis correspondiente y buscar orientaciones.

En las puebladas anteriores, la utopía había sido propuesta en forma positiva, la liberación del líder con todo lo que ello significaba, una “nación socialmente justa, económicamente libre y políticamente soberana” en la primera, y “la patria socialista” en la segunda. En la última la utopía se formuló en forma negativa: “Que se vayan todos”. ¿Qué significado tiene o puede tener? Es evidente que el slogan expresa un hartazgo completo de la política tradicional que nos había llevado a una situación insostenible.

Múltiples conceptos se ponen de esa manera en entredicho, conceptos que deben ser replanteados, reformulados. Porque el slogan citado puede ser leído y, en efecto, así lo fue por un espectro considerable de los actores de la pueblada, como la condenación no simplemente de los políticos que nos llevaron a esa situación, sino ya de la política lisa y llana. La *política*, en consecuencia, es un concepto que debe ser reformulado, y junto con ella, el *poder*.

Las puebladas son acontecimientos políticos que parecen ser obra de algún milagro, como piensa Alain Badiou de los acontecimientos políticos en general, a los cuales no se les pueden encontrar razones. Pero es todo lo contrario. Hay razones profundas que la filosofía debe encontrar y sacar a

luz. Para la pueblada del 19-20 diciembre podemos encontrar razones en dos direcciones. Una está enfocada en la destrucción del país, de la sociedad, que provocó la implantación del neoliberalismo en la década del 90, posibilitada por el terrorismo de Estado (1976-1983), por la claudicación del gobierno democrático y por la hiperinflación. La otra dirección es la de la formación de los movimientos de derechos humanos y los movimientos sociales de todo tipo que florecieron en la década del 90.

Nadie pudo predecir cuándo se produciría el estallido, ni qué modalidades en concreto tendría. Pero que una reacción popular fuerte se iba a producir, eso se veía, se palpaba. Una chispa caída en el asfalto inmediatamente se apaga, pero caída en un pajar, genera un incendio cuya magnitud depende de la abundancia de paja, del viento y de otros accidentes. Tarea de la filosofía es precisamente develar la razón en los acontecimientos políticos, descubrir la paja que se había almacenado y esperaba el momento en que cayese allí una chispa para provocar el incendio.

Pero nosotros somos un país dependiente, de la periferia, que sufre los cimbronazos de las crisis que se producen en los centros del poder mundial. Nos enfrentamos a sujetos fuertes, dominadores, sádicos, necrófilos, insaciables. No es negando el sujeto o afirmando la necesidad de sujetos débiles que les podremos hacer frente. Sólo sujetos fuertes, a nivel latinoamericano, es como podemos pensar en la liberación.

En momentos en que desde los centros del poder se nos transmite la noticia de la muerte del sujeto mientras sujetos fuertes nos aplastan, la filosofía debe preocuparse de repensar el sujeto desde la periferia. El sujeto individual y el sujeto colectivo, el sujeto que es, puede y debe ser cada uno de nosotros y el sujeto que es, puede y debe ser la universidad, el gremio, la asamblea, y fundamentalmente “el pueblo”.

6.- Felipe Varela matando viene y se va

Pero no se puede hablar del sujeto sin referirse a la memoria, pues sin ésta no hay sujeto. La memoria figura junto a la sensación, a la percepción, a la imaginación, en el ámbito psicológico del sujeto. Ello es en cierta medida correcto, pero trasciende ese ámbito. Arraiga en lo propiamente ontológico, constitutivo del sujeto como tal. Tan constitutivo del sujeto es la memoria que al desaparecer ésta es el sujeto mismo el que desaparece.

Pero no se trata de cualquier memoria, sino de la memoria en sentido fuerte, interiorizante, es decir, la *Erinnerung* hegeliana: “Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser-ahí y confía su figura al recuerdo” (Hegel, 1973, p. 473).

El sujeto es su memoria, pues sin ésta desaparece. Ser sujeto es hacerse sujeto, devenir sujeto, subjetualizarse, o esa, memorizarse. El sujeto sólo puede verse en su historia, o sea, en su historizarse. Si este memorizarse se pierde, es el sujeto el que se pierde, se transforma en objeto manipulable a voluntad. Nosotros como sujetos continuamente hacemos el camino que nos lleva a nuestras raíces, a nuestra infancia, no para permanecer allí, sino para tomar el impulso que nos proyecta hacia delante.

Este ir hacia atrás no es, pues, un mero ir hacia atrás. No es una repetición. Es una creación, o mejor una continua recreación. La infancia que recordamos en la que nos recordamos no es la infancia “fáctica”, la que pasó. Es la que recreamos. La recreamos como queremos ser. De esa manera continuamente recreamos nuestra historia.

Lo que decimos del sujeto individual vale también para el sujeto colectivo, un grupo, un gremio, una comunidad, una iglesia, una universidad. Desde sus raíces recordadas,

recreadas, se proyectan hacia delante, atraídos por los ideales en los que se expresa la utopía.

Eso mismo vale, en consecuencia, para un país o nación. Una nación no es sujeto por el hecho de que haya unos millones de seres en un determinado territorio, por ejemplo, en el territorio “argentino”. Esos millones de seres constituyen un sujeto si se construyen como tal, si tienen un proyecto, si actúan con una voluntad colectiva. Pero ello sólo lo pueden hacer si con la memoria reconstruyen su historia, si se ven a sí mismo en su historia.

Es por ello que los fundadores del sujeto colectivo denominado “Argentina” que conocemos, especialmente Mitre y Sarmiento, se dan a la tarea de escribir la historia a ser recordada. Esa historia, o esas historias se presentan, naturalmente, como “científicas”. En realidad son narraciones destinadas a fundamentar el sujeto-país o sujeto colectivo que se quería construir.

El San Martín, padre de la patria, el Belgrano, creador de la bandera, no son de ninguna manera el San Martín y el Belgrano reales. Constituyen “modelos” creados en base a esas figuras históricas. De manera que mucho de lo que narra Mitre está constituido por sagas, etiologías, leyendas y otros géneros literarios, destinados a dar sentido a la construcción de un determinado sujeto colectivo, el sujeto argentino que, entre otras hazañas, fue partícipe del genocidio perpetrado sobre el pueblo paraguayo.

Es precisamente cuando se lleva a cabo ese genocidio que resalta la figura de Felipe Varela levantando la bandera de la “unión americana”, el ideal de la “Patria Grande” que fuera levantada por Artigas, San Martín –no el de Mitre-, Bolívar y más recientemente el Che Guevara. En consecuencia, en la historia que escribe Mitre y los que con él participan de un mismo modelo de país, el país “civilizado” que dibujara Sarmiento, a Felipe Varela le cabían dos posibilidades, o “desaparecer” o ser recordado

como “bárbaro”, enemigo de la organización nacional, bandido con el que no hay posibilidad de hacer las paces.

Con Felipe Varela se optó por el segundo camino. Imposible hacerlo desaparecer completamente. En consecuencia, se lo transforma en un “bandido”. Si se lo recuerda que sea para rechazarlo, para condenarlo. Él es lo que un buen argentino no debe ser. Eso mismo se hace hoy con los cartoneros, con los piqueteros, con los que se lanzan a recuperar las fábricas abandonadas por sus dueños y las hacen trabajar.

Una filosofía que hoy no quiera traicionarse y traicionar al ser humano en la Argentina, debe reescribir la historia. Debe borrar la historia “aprendida” porque ésa es la historia de los vencedores, de los ganadores, de aquellos que nos llevaron a la encrucijada que provocó finalmente la pueblada del 2001 y otras tantas puebladas de mayor o menor tamaño que le sucedieron.

Una filosofía que recupera la historia de los vencidos, de los pueblos originarios, de los criollos de las montoneras, de los inmigrantes, de los anarquistas, de los cabecitas negras, de los luchadores de la resistencia peronista, de los militantes populares de las décadas del 60 y del 70, de los militantes de los derechos humanos, de los movimientos sociales.

Bibliografía citada

Dri, Rubén. *La Revolución de las Asambleas*. Diaporías, Buenos Aires, 2006.

Hegel, G. W. F. *La constitución de Alemania*. Aguilar, Madrid, 1972.

----- . *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México DF, 1973.

----- . *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993.

------. *Ciencia de la Lógica*. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1976.
Hölderlin, Friedrich. *Hyperión*. Marymar, Buenos Aires, 1976.
Platón. *Cartas*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954.
Vattimo, Gianni; Rovatti, Pier Aldo (eds.) *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 1988.

La potencialidad política de la cultura indígena americana

Maximiliano Román*

El estudio del desarrollo de la lucha de clases en cada país requiere, además de abordar sus generalidades, una especial atención a sus formas particulares. De este modo, podríamos distinguir aquellos caracteres que diferencian y aquellos que asemejan las luchas desarrolladas en distintos lugares del mundo. Esto, a su vez, permite evitar el transplante mecánico de experiencias y teorías elaboradas en los países centrales, favorecer su recepción crítica y participar de una elaboración creativa capaz de incidir en la dinámica social concreta.

Una de las singularidades principales de los países latinoamericanos es la preexistencia y presencia de diversos pueblos indígenas, herederos de culturas milenarias. El genocidio y la explotación ejercidos contra ellos desde la invasión de 1492 persiste hasta el día de hoy, dejando a los sobrevivientes en una posición de despojo material dentro de sociedades que les niegan sistemáticamente toda oportunidad de una vida digna. En su mayoría, los indígenas del continente forman parte de las clases oprimidas de nuestras sociedades. Sin embargo, esta situación no impidió la formación de una suerte de “cultura de la resistencia” que, ambigualmente, permite su subsistencia mediante una serie de elementos resultantes de la combinación entre sus antiguos modos de vida y las exigencias de la cultura occidental.

Considerar el aporte de los pueblos originarios a las luchas por la emancipación y a la manera en que éstas son

* Profesor de Filosofía. Estudiante de Licenciatura en Filosofía (UNNE). Becario de postgrado del CONICET. E-mail: maxiroman@hotmail.com

pensadas exige tomar en cuenta no sólo su participación en tanto actores sociales, sino también su cosmovisión, sus conocimientos y sus formas de organización para la revisión de prácticas y concepciones libertarias elaboradas desde supuestos cualitativamente diferentes. En este sentido, coincidimos con Alcira Argumedo, quien afirma que “en las tradiciones de las clases subalternas no sólo existen sentimientos e intuiciones, sino herramientas de fundamentación capaces de cuestionar muchos de los supuestos que guían los saberes predominantes en la política y en las ciencias sociales”.¹⁹⁵

Entre los países americanos con mayor presencia indígena se encuentra Bolivia, cuna de una serie de insurrecciones populares a comienzos del siglo XXI que, luego de la destitución de dos presidentes, hicieron posible la asunción de Evo Morales, primer jefe de Estado indígena de la República Boliviana. En el libro *Dispersar el poder*, Raúl Zibechi efectúa un análisis de dichas insurrecciones intentando hallar los elementos específicos que se hacen presentes en el accionar de los movimientos sociales bolivianos. Dicho autor destaca como uno de los elementos centrales, la construcción de relaciones sociales no capitalistas. Las mismas surgen en el ámbito cotidiano de la comunidad y constituyen la base de las rebeliones.

Casi 40 años antes de los sucesos mencionados, el filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979) estudió ampliamente la cultura de los pueblos indígenas bolivianos, buscando las características particulares de la forma de vida y del pensamiento americanos. Los elementos que halló le permitieron fundamentar la diferencia histórico-ontológica entre un modo de ser europeo y un modo de ser americano.

¹⁹⁵ Argumedo, Alcira. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Colihue, Buenos Aires, 2002. P. 9.

Nuestro propósito es analizar la posibilidad de enriquecer la comprensión particular del proceso insurreccional boliviano, analizado por Zibeche, a partir de las categorías elaboradas por Kusch para pensar el modo de vida de los pueblos bolivianos originarios. Conjeturamos que la noción de *estar* como experiencia vital americana puede vincularse al ámbito de la comunidad y a las relaciones que se construyen en su cotidianeidad, mientras que el concepto de *estar siendo* puede utilizarse en referencia a la dinámica que las comunidades adquieren durante la insurrección, como despliegue de su propio *estar* comunitario. Desde esta confluencia, intentaremos demostrar la potencialidad política de la cultura indígena americana y de su basamento comunitario para replantear el modo de abordaje filosófico de los fenómenos socio-políticos contemporáneos, en el ámbito teórico, y para aportar a las luchas por la emancipación del ser humano, en el ámbito práctico.

Esa paradoja llamada Bolivia

Bolivia, antigua sede de una de las ciudades más ricas del virreinato del Perú, la Villa Imperial de Potosí, es actualmente el país más pobre de América según el *Índice de pobreza humana para países en desarrollo* (70%). Sin embargo, su tierra es fecunda en riquezas: como antes los cerros potosinos desbordaban plata, hoy el subsuelo boliviano alberga reservas de gas natural que se cuentan entre las más importantes del mundo. Este contraste entre un territorio tan rico y una población tan empobrecida aparece como una de las tantas paradojas que atraviesan toda la historia del país andino; paradojas que sólo pueden entenderse por el grado de dependencia y explotación al que es sometido el pueblo boliviano por parte de las oligarquías nacionales y los monopolios multinacionales.

Las riquezas de Bolivia también se reflejan en el ámbito cultural. En su territorio existen 33 grupos indígenas, agrupados en una docena de grupos lingüísticos diferentes.¹⁹⁶ El 60% de su población, más de 8 millones de personas, adscribe su identidad a un pueblo indígena. Entre los más populosos se encuentran quechuas (30%), aymaras (25%) y guaraníes (4%). La mayor parte de estos pueblos constituyen la población rural del país, mientras que en las ciudades, los emigrantes del campo oscilan entre 40% y 70% de la población urbana asentada especialmente en las periferias de La Paz, Cochabamba y Santa Cruz de la Sierra. Los mestizos, por su parte, constituyen el 32% de la población.¹⁹⁷

Este mismo pueblo tiene una larga historia de lucha y rebeldía, desde los movimientos dirigidos por Tupac Amaru contra las autoridades coloniales en el siglo XVIII hasta los movimientos kataristas del siglo XX. En nuestro caso, centraremos la atención en una serie de insurrecciones populares consecutivas protagonizadas por los movimientos sociales bolivianos a comienzos del siglo XXI.

A partir del año 2000, y repetidamente en los años siguientes, se produjeron importantes movilizaciones contra la privatización de los servicios de agua potable, hechos conocidos como la “guerra del agua” por los duros enfrentamientos de la población con las fuerzas de seguridad. En febrero del 2003, el entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada aplicó un recorte del 12,5% en el salario de los trabajadores, generando numerosas movilizaciones que fueron reprimidas por el gobierno con un saldo de 200 heridos y 55 muertos. En octubre de ese mismo año se produjo una nueva insurrección cuando la población se alzó

¹⁹⁶ Cfr. Gavaldà, Marc. “Etnocidio petrolero en Bolivia”. Revista *Theomai*. N° 12, segundo semestre de 2005.

¹⁹⁷ Cfr. Lozada Pereira, Blithz. *Identidades y visiones del mundo en las culturas tradicionales andinas de Bolivia: el caso de los Aymaras*. Edición digital: <http://qollasuyu.indymedia.org/es/2005/03/1774.shtml>

contra los acuerdos entre el gobierno y las multinacionales para la explotación de los hidrocarburos, exigiendo una serie de reivindicaciones que incluían la renuncia del presidente, la “agenda de octubre”. Estos sucesos han pasado a la historia como la “guerra del gas”. Luego de la renuncia de Lozada, asumió la presidencia el entonces vicepresidente Carlos Mesa, pretendiendo finalizar el mandato sin alterar la política económica vigente. En Mayo y Junio de 2005 se produjeron nuevas movilizaciones en reclamo por la nacionalización de los hidrocarburos, las cuales culminaron con la renuncia de Mesa y la convocatoria a elecciones para ese mismo año. Evo Morales, partidario del Movimiento al Socialismo (MAS) y proveniente del sector sindical cocalero, triunfó en las urnas y accedió a la presidencia en Enero de 2006.

La invención de la comunidad

Durante las insurrecciones populares de 2000-2001, 2003 y 2005, uno de los principales focos de irradiación rebelde fue la ciudad de El Alto, ubicada en las colinas que rodean a La Paz, capital administrativa de Bolivia. Esta zona es una de las más pobres del país y constituye una verdadera “ciudad dentro de la ciudad” con características peculiares, construidas por las sucesivas oleadas migratorias de comunidades enteras de mineros y campesinos indígenas que allí se asentaron.

La inseguridad e indefensión de las unidades familiares que arribaban a La Paz, junto con la “memoria larga” de tradición indígena, propició la recreación de fuertes lazos sociales comunitarios en El Alto. El loteo de los terrenos vacíos, la instalación de los servicios básicos, la organización de las unidades económicas, la autogestión educativa y hasta la impartición de justicia quedaron en manos de los vecinos, agrupados principalmente en las denominadas *Juntas*

Vecinales. Estas instituciones se encargaron de regular la construcción del barrio, encarar proyectos productivos de supervivencia, resolver conflictos entre vecinos y mejorar o controlar la educación escolar. Su lógica de organización es muy similar a la de los antiguos *ayllus* rurales, las comunidades tradicionales de los indígenas andinos, basadas en los principios de reciprocidad, propiedad colectiva de los espacios comunes, gestión comunitaria de la educación, la salud y la justicia.

Raúl Zibechi considera que estas características indican la existencia de comunidades urbanas en las cuales, al igual que en las comunidades rurales, las relaciones sociales no se encuentran divididas en ámbitos diferenciados (económico, político, cultural, etc.). A esto refiere el concepto de *sociedad indivisa* acuñado por Pierre Clastres, en oposición a las sociedades occidentales en las cuales el mayor símbolo de la división es la existencia de un órgano de poder político separado de la sociedad, el Estado.¹⁹⁸

Sin embargo, en el caso boliviano, “no se trata de que como emigraron de las áreas rurales llegaron a El Alto con una ‘conciencia comunitaria’ y lo que hicieron los aymaras urbanos fue ‘hacer revivir’ la comunidad. En realidad crean otro tipo de comunidad, la re-inventan, la re-crean. (...) Las relaciones colectivas, hegemónicas en el mundo andino, operan como una suerte de ‘sentido común’ al que se acude de forma permanente para solucionar las pequeñas y grandes dificultades”.¹⁹⁹ La reinención de múltiples comunidades en el espacio urbano implica la creación de una “sociedad otra”, en tanto sus principios de funcionamiento son opuestos a los de la sociedad capitalista.

¹⁹⁸ Cfr. Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Gedisa, Barcelona, 1981.

¹⁹⁹ Zibechi, Raúl. *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2006. P. 44.

La idea de una “sociedad otra”, tal como es denominada por Zibechi, no refiere a la convivencia de dos sociedades limitadas espacialmente, sino a la interrelación de dos modos de organización social cualitativamente diferentes. No es una institución permanente instalada en el seno de la sociedad capitalista pero sin relaciones con ésta, sino una creación constante de nuevas relaciones sociales en lucha con las relaciones sociales existentes. “La comunidad no es, se hace; no es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma que adoptan los vínculos entre las personas”.²⁰⁰

Los vínculos comunitarios se expresan en formas económicas y políticas. En lo económico, los recursos, de propiedad colectiva, son administrados por las familias de El Alto. A su vez, el control familiar de los tiempos y las formas de producción evita la apropiación del trabajo ajeno y la alienación, características del trabajo en el capitalismo. En lo político, las relaciones comunitarias se expresan en la deliberación colectiva (asambleas) y la representación obligatoria, rotativa y por mandatos. En definitiva, “se trata de una maquinaria social que evita la concentración del poder o, lo que es lo mismo, impide que surja un poder separado de la comunidad reunida en asamblea”.²⁰¹ No se trata del establecimiento, de una vez y para siempre, de una sociedad con características diferentes, sino de la creación de relaciones sociales que impiden permanentemente el funcionamiento del capitalismo.

Estar en la comunidad

La aparición en el ámbito urbano de la lógica comunitaria originariamente rural implica la recreación de un modo de existencia, tal como es vislumbrado por el filósofo

²⁰⁰ Ibíd. P. 38.

²⁰¹ Ibíd. P. 40.

argentino Rodolfo Kusch en la experiencia vital de aymaras y quechuas. A través de numerosos estudios antropológicos del pasado y del presente boliviano, Kusch postuló la existencia de un modo de ser americano, diferente del modo de ser europeo, que persiste en la experiencia vital de las comunidades indígenas, así como en la cultura popular urbana. Para referir a esta distinción, el filósofo utilizó la diferencia en el idioma castellano entre los verbos *ser* y *estar*.

Ser o *ser alguien* hace referencia a la búsqueda de un estado permanente, de un fundamento último capaz de ser definido cabalmente mediante la razón humana. Su principio fundamental, surgido con la burguesía comercial europea del siglo XV, es la creación de *un mundo sobre el mundo*. Es decir, la elaboración de un mundo artificial capaz de desterrar el mundo natural y la inseguridad existencial que éste conlleva. Esta “segunda naturaleza” encuentra su fundamento último en los objetos creados por el hombre en reemplazo de los elementos naturales.²⁰² Su expresión más acabada es la ciudad, transformada en un “patio de objetos” dentro del cual se impone el orden humano y queda aparentemente desterrado todo sesgo de irracionalidad, arbitrariedad e inestabilidad. En este orden se pierde todo lazo comunitario y los individuos dependen sólo de sus propias fuerzas para sobrevivir, en lo que constituye una *economía de desamparo*, el capitalismo.

Estar o *mero estar*, en cambio, refiere al modo de vida que se hace patente en las comunidades indígenas de Bolivia. En éstas se asume la precariedad del ser humano, la inevitable coexistencia con lo irracional y la necesidad de conjurar constantemente lo nefasto para asegurar la vida. Por lo tanto, no se busca un fundamento esencial o permanente,

²⁰² Cfr. Kusch, Rodolfo. *América profunda*. Biblos, Buenos Aires, 1999. Pp. 112-115.

sino más bien accidental o contingente. La *sabiduría* propia de esta experiencia vital concibe toda construcción como circunstancial y toda definición como transitoria, histórica y cambiante. Ante esta indefensión del individuo frente al mundo natural, la cultura surge como una herramienta para asegurar la supervivencia de la comunidad, administrando las energías de todos sus miembros mediante una *economía de amparo*.²⁰³ La vida del individuo sólo es posible en la construcción inestable y continua de lazos comunitarios. La comunidad “no es, se hace”, al decir de Zibechi.

Ser y *estar* no constituyen expresiones metafísicas o esencialistas, sino que son inseparables de su expresión histórica. Así como podemos establecer un paralelo entre la lógica del *ser* y la concepción liberal capitalista de los individuos atomizados y competitivos que prevalecen por sobre la comunidad, también es posible relacionar la lógica del *estar* con las prácticas cotidianas de los habitantes de El Alto, cuya existencia individual adquiere sentido en el marco de las relaciones comunitarias. De acuerdo con esta última concepción, el fundamento de la vida no es la construcción de un dominio del hombre para asegurar la supervivencia, sino la conjuración de la muerte mediante el fortalecimiento de la comunidad.

Sin embargo, el *ser* y el *estar* no constituyen modos de vida excluyentes. Ambas se encuentran en permanente interacción de acuerdo con una dinámica propia que Kusch denomina *fagocitación*, presente desde el momento en que la Conquista europea impuso su modo de vida en América. No obstante, a pesar de la supremacía material del *ser*, el *estar* prevaleció en los demás ámbitos, fagocitándolo al “reabsorberlo y volverlo propio en coherencia con su sí

²⁰³ Cfr. *Ibíd.* P. 89.

mismo”.²⁰⁴ El modo de ser impuesto, aunque con mayores manifestaciones visibles, careció siempre de sustento vital en nuestro continente. Por el contrario, debido a su vínculo con el territorio, a su coherencia interna y al fondo afectivo en el cual se desempeña, el *estar* permaneció subyaciendo al *ser* en la diversidad de formas de la cultura popular. Cuanto más se pretende imitar las formas y los modos occidentales, más queda en evidencia la superficialidad del *ser* en América.

La fagocitación ubica al *ser* en el plano de la apariencia, permitiendo a los pueblos originarios sobrevivir en el marco de la hegemonía occidental y mantener el *estar* en el plano comunitario. Esta dinámica se evidencia en El Alto, donde sus habitantes conviven con esa dualidad. “Cada uno de los miembros urbanos de la etnia se desempeña en funciones insertas en el mercado capitalista, que al atomizar a las personas y reducirlas a mercancías (fuerzas de trabajo) las despoja de su carácter de comunidad”.²⁰⁵ Los alteños no se encuentran aislados del resto de la sociedad, sino que poseen trabajos informales en la economía capitalista, como un “objeto” más en el “patio de objetos”. Sin embargo, las relaciones comunitarias de su vida cotidiana presentan caracteres no capitalistas, como si el *ser alguien* en la maquinaria capitalista fuera constantemente fagocitado por el *estar* comunitario en sus propias personas, en las relaciones sociales que los constituyen. El *estar* que prevalece silenciosamente en lo profundo de América adquiere visibilidad pública al desplegarse en los momentos de insurrección como *estar siendo*.

²⁰⁴ Bordas de Rojas Paz, Nerva. *Filosofía a la intemperie*. Kusch: *ontología desde América*. Biblos, Buenos Aires, 1997. P. 64.

²⁰⁵ Zibechi, Raúl. Op. Cit. P. 79.

Estar siendo en la insurrección

Las insurrecciones bolivianas del período mencionado se caracterizan, al igual que otras luchas latinoamericanas de fines del siglo XX, por la insubordinación a los aparatos dirigentes centralizados, la inexistencia de vanguardias institucionalizadas y la desaparición de la clásica diferencia entre dirigentes y dirigidos. Pero, además, las luchas del pueblo boliviano poseen la característica de sostenerse en las relaciones comunitarias establecidas durante la vida cotidiana (vecindad, amistad, compañerismo, compadrazgo, familia, etc.), es decir, en aquella experiencia vital que denominamos *estar*.

Si bien el inicio de las insurrecciones pudo haber sido impulsado por instituciones como la Federación de Juntas Vecinales (FeJuVe) e incluso por sindicatos obreros y campesinos, la acción de las masas terminó por desbordar sus planificaciones por la simultaneidad de acciones múltiples y masivas. Durante los enfrentamientos, la ciudad de El Alto funcionó como refugio de los manifestantes, como punto de reunión y aprovisionamiento, y al mismo tiempo, como base desde la cual los manifestantes salían a asediar los edificios gubernamentales, a bloquear los caminos y a enfrentar la represión policial. Los vecinos establecieron espontáneamente “gobiernos barriales” que acordaban las medidas necesarias para la ocupación y defensa de los territorios.

La base de estas acciones no puede ser sino la existencia de una red de relaciones entre las personas, vínculos comunitarios que se construyen en el *estar* en la comunidad y que ahora se despliegan hacia “afuera”, en los espacios públicos, con la misma lógica. Al igual que en la vida cotidiana, la comunidad en movimiento no construye cuerpos separados para la toma de decisiones ni para la lucha.

Construye lo que Zibechi denomina “poderes no estatales”, poderes no escindidos de la sociedad cuyo objetivo no es el Estado sino la conformación de una “sociedad otra”. “Lo que encontramos en el mundo aymara, rural y urbano, durante las insurrecciones, son precisamente poderes no estatales. En estos movimientos la organización no está separada de la vida cotidiana, es la vida cotidiana desplegada como acción insurreccional”²⁰⁶.

En la insurrección de Octubre de 2003, particularmente, los mecanismos que impidieron la formación de un cuerpo separado de la comunidad parecen haber sido, principalmente: la decisión colectiva, el desborde de las instancias organizativas formales por sus bases, y la rotación de dirigentes y tareas. Mediante estos mecanismos, las comunidades en movimiento conformaban partes independientes capaces de desarrollar la totalidad de las funciones, de manera que si una parte era derrotada, el movimiento continuaba actuando. En el aparato estatal militar, en cambio, sus componentes especializados desarrollaban una única función, y por lo tanto, si uno de ellos era derrotado se desmantelaba todo su funcionamiento. La insurrección que enfrentó a las comunidades con el Estado y el ejército significó el enfrentamiento entre un órgano indiviso basado en la lógica del *estar* y un órgano especializado basado en la lógica del *ser*. Este último fue derrotado por el primero, no sólo debido a su masividad sino también a su indivisión.

El despliegue de las comunidades en la insurrección no adopta las formas tradicionales del enfrentamiento entre “ejércitos”, sino que más bien sigue la misma lógica comunitaria que constituye su *estar*. Esto nos permite conjeturar que las insurrecciones constituyen aquello que Kusch denomina *estar siendo* como “potencia que se

²⁰⁶ *Ibíd.* P. 77.

manifiesta súbitamente para dar todo de sí misma”.²⁰⁷ La fórmula del *estar siendo* hace referencia a la posibilidad de recuperar la autonomía del modo de ser americano y no implica la desaparición del *ser*, sino su instalación sobre la base del *estar*. El nivel de lo que *es* puede recibir su sentido de la comunidad y no de una imposición externa, de la misma manera que el levantamiento de las comunidades alteñas recibe su sentido de los vínculos comunitarios construidos durante la vida cotidiana.

Estar en otras luchas populares

El alcance continental otorgado por Kusch a sus categorías permitiría utilizarlas para analizar otros procesos de lucha, desarrollados en América Latina, con características similares a las insurrecciones bolivianas. De hecho, algunos autores han utilizado la noción de *estar* para referirse a la dinámica social desplegada durante las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001 en Argentina, así como a las organizaciones que intervinieron en o surgieron de ellas.

Utilizando el aparato conceptual de Kusch, Mauro Emiliozzi intenta comprender el surgimiento de la identidad “piquetera” y del “piquete” como expresión del sustrato cultural americano. En referencia a los primeros cortes de ruta protagonizados por trabajadores desocupados en el interior del país, Emiliozzi sostiene que en el piquete se afirma la dimensión del *estar* ante fuerzas antagónicas, representadas por la naturaleza del *paisaje* y por la respuesta del Estado. El retorno de los piqueteros a su origen territorial, el *barrio*, daría cuenta de su carácter comunitario y permitiría la afirmación de su identidad, constituyendo el *estar siendo*.

²⁰⁷ Kusch, Rodolfo. *Esbozo de una Antropología Filosófica americana*. Castañeda, Buenos Aires, 1978. P. 10.

De esta manera, “se verifica cómo se produce el tránsito desde el *mero estar* (expresado en ese estar-en-la-esperanza-del-piquete) hacia el *estar-siendo* que refleja la concreción de esa nueva afirmación identitaria, tanto desde lo individual como desde lo colectivo”.²⁰⁸

Aunque tomamos distancia del rasgo marcadamente ontológico otorgado a la noción de *estar* en los análisis de Emiliozzi²⁰⁹, compartimos con el autor la apreciación de la potencialidad política presente en las luchas piqueteras: “el potencial de la *espera activa* (...) reside precisamente en que por ser auténticamente americana se halla como base efectiva para desplegar a partir de ahí cualquier proyecto que apunte a producir un cambio genuino en las estructuras político-sociales del país”.²¹⁰ El conjunto de relaciones comunitarias construidas “entre la ruta y el barrio” habilita a pensar las prácticas de los movimientos de trabajadores desocupados como una base firme para la conformación de un nuevo orden social y político.

También el Colectivo Situaciones ha utilizado la noción de *estar* para significar otro de los modos de lucha que adquirieron visibilidad después de las jornadas del 2001: las asambleas populares. Partiendo de la misma intuición que Kusch, aunque sin hacer referencia a sus elaboraciones conceptuales, los autores coinciden con algunos puntos destacados en este trabajo sobre la potencialidad política del *estar* comunitario. Nos permitimos citar en su totalidad la descripción del episodio que dio origen a la utilización del término y del análisis de los autores al respecto:

²⁰⁸ Emiliozzi, Mauro. *La dimensión existencial del piquete*. CEFAL, Rosario, 2007. P. 112.

²⁰⁹ Cfr. *Ibíd.* P. 26.

²¹⁰ *Ibíd.* Pp. 106-107.

En el barrio de Floresta, el día siguiente del asesinato de los tres pibes -cuando aún no expiraba el 2001- nació la primer asamblea popular.

Los vecinos, reunidos, discutían propuestas de todo tipo: petitorios, festivales y juntadas de firmas. Los amigos de los pibes merodeaban la asamblea sin mucho interés, pensando silenciosamente qué hacer con las ganas de arrasar la comisaría que protegía al asesino. Cuando los vecinos percibieron la aparente indiferencia de los pibes respecto a lo que estaban discutiendo, les pidieron que dijeran qué es lo que se podía hacer. Uno de los pibes tomó el megáfono y explicó: “a mí lo que se discute en las asambleas mucho no me interesa; ¡aquí lo que hay que hacer es estar!, no sé cómo, pero hay que estar, todos los días”.

Esta es, seguramente, una de las formulaciones que más claramente nos revela el significado de las jornadas del 19 y 20, y de la sucesión de hechos que se continuaron: la importancia del “estar”, no sólo como “opinadores” sobre lo que debiera pasar -como tristes jefes a quienes ya no obedece la tropa-, sino de ESTAR, simplemente, formando parte de un devenir que ya nadie puede aspirar a controlar, de un proceso que se autoproduce más allá -y a través- de cada uno de nosotros.

Esto no implica una posición pasiva, de espera. Al contrario, implica asumir que la actividad se desarrolla sin centros, sin líderes y sin promesas sobre el futuro, a partir de una indagación colectiva sobre las vías de un nuevo protagonismo social.²¹¹

En este caso, *estar* refiere a la conformación de vínculos entre personas de acuerdo con una lógica diferente de las relaciones imperantes. No se trata de un proceso controlado

²¹¹ Colectivo Situaciones. *Asambleas, cacerolas y piquetes (Sobre las nuevas formas de protagonismo social)*. Borradores de investigación #3. 12 de Febrero del 2002. Edición digital: http://194.109.209.222/colectivo_situaciones/borradores_03.html

racionalmente, tal como la definición permanente y acabada que pretende el *ser*. Por el contrario, el funcionamiento de las asambleas populares (al menos en sus orígenes) no reconocía la división entre dirigentes y dirigidos, ni aspiraba a una finalidad previamente determinada. Su misma existencia expresó la autoproducción de nuevas relaciones sociales en el espacio barrial cotidiano, del mismo modo que las comunidades aymaras de El Alto. La potencialidad política de ambas formas de organización reside en su capacidad de recrear relaciones comunitarias y conformar una base desde la cual podría ser posible la proyección y la construcción de una sociedad nueva.

Consideraciones finales

El análisis de las características particulares de las insurrecciones bolivianas recientes pretende aportar nuevos elementos para la comprensión de la lucha de clases en América Latina. Estos procesos, muchas veces calificados de “espontáneos”, parecen responder, por el contrario, a la construcción consciente y constante de relaciones sociales no capitalistas a nivel de la vida cotidiana. La recreación de estas relaciones propicia el surgimiento de múltiples comunidades indivisas que se expresan en formas económicas y políticas tendientes a impedir la concentración de recursos y su apropiación particular. Es allí donde se manifiesta de modo palpable el *estar* como experiencia vital americana, pero también potencialmente en las demás clases populares de todo el continente.

Las relaciones sociales construidas según la lógica del *estar* permiten la supervivencia de la comunidad en su conjunto, dentro de un contexto hostil, así como también habilitan la organización de sus integrantes para enfrentarse a los poderes instituidos, entablar comunitariamente otro tipo de vínculo con las cosas y, en definitiva, auto-emanciparse,

modificar el mundo social. La misma lógica comunitaria se despliega en los momentos de insurrección como *estar siendo*, en mecanismos que impiden la formación de un cuerpo dirigente centralizado en el propio movimiento social y repelen la acción represiva del aparato estatal militar. Por esta razón, las “instituciones” creadas por el movimiento social boliviano no existen físicamente, sino como relación, como potencia capaz de activarse en los conflictos.

Ahora bien, esta última cuestión es particularmente problemática. La potencia desplegada por los movimientos basados en relaciones comunitarias durante las insurrecciones, tanto en Bolivia como en los casos mencionados de Argentina, no ha terminado por constituirse efectivamente en el germen de una sociedad nueva. Los avances históricos logrados por el pueblo boliviano durante la presidencia de Evo Morales no deben impedirnos observar la concreción parcial de los objetivos planteados por los movimientos sociales, la dificultad por modificar las estructuras políticas preexistentes y la ofensiva política emprendida por los sectores de derecha en el país andino, ante la cual el gobierno boliviano ha cedido más de una vez. Del mismo modo, la reconstrucción de la legitimidad política del régimen en Argentina a partir del 2003 se sustentó en la desmovilización de los sectores medios y la desaparición de muchas asambleas populares que los nucleaban, así como en la cooptación de algunos movimientos piqueteros y la sistemática represión padecida por los demás. El desafío pendiente es la construcción de una herramienta política asentada en las construcciones comunitarias que sea capaz de eludir la restauración de instituciones opresivas y de un orden social injusto.

Desde una perspectiva eminentemente política, los conceptos elaborados por Kusch configuran una fundamentación histórico-ontológica de la diferencia entre la experiencia vital europea y la americana. En su contexto

temporal, esta diferencia otorgaba sentido a la lucha antiimperialista en el marco de la liberación nacional. Actualmente, gracias al aporte de Zibechi, es posible retomar estos planteos para pensar las nuevas experiencias de lucha del pueblo americano no sólo en pos de su liberación nacional sino también de su liberación social. Asimismo, este aporte nos permite también descentrar la mirada de la teoría política tradicionalmente vinculada a la observación del *ser*, desde las campañas electorales hasta las rebeliones populares, y trasladarla al ámbito del *estar* en la comunidad.

En definitiva, es posible señalar la importancia de la creación y recreación de nuevas relaciones sociales de carácter anticapitalista en nuestra cotidianeidad. Sobre este suelo comunitario del *estar nomás*, es posible generar mecanismos que conjuren constantemente la cristalización institucional del régimen. Pero, sobre todo, es necesario avanzar en la construcción práctica y teórica de un *estar siendo* que exprese la lógica de las múltiples experiencias de lucha de los pueblos americanos por una sociedad nueva cuyo arraigo sea la comunidad de los libres e iguales.

La acción frente al cambio climático necesita de un suplemento de alma

(reflexiones y propuesta)

Jesús Rodolfo Santander*

Las soluciones que se proponen frente al problema del calentamiento global son soluciones colectivas que comprometen países, naciones, organizaciones internacionales, ingentes cantidad de dinero. Pero quizás esta necesaria y urgente actividad colectiva, que quiere movilizar la humanidad en su conjunto, no sea suficiente si el individuo de las muy contaminantes sociedades de consumo no cambia de actitud.

El calentamiento global

Ya nadie pone en duda la existencia de un proceso de calentamiento de la tierra. Desde hace algunos años los habitantes de numerosas ciudades del planeta han venido padeciendo el efecto de inversión térmica. Hemos comenzado a sufrir veranos anormalmente calientes que llevan a la muerte a gentes de edad avanzada o a enfermos del corazón que no pueden soportarlos. En los Andes, en México, en los Alpes, en el Kilimanjaro y en otras montañas del mundo se funden los glaciares que alimentan los ríos. El agotamiento de fuentes de agua y la creciente falta de lluvia han permitido que los desiertos se hayan extendido sobre tierras que no hace tanto eran fértiles. En muchas regiones

* Es Coordinador del Centro de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México y director de la revista de filosofía *La lámpara de Diógenes*.

los cultivos desaparecen y muere el ganado. Numerosas poblaciones sufren por esto hambre. La falta de agua potable ha traído en algunos puntos del planeta sed y enfermedades. Algunas especies emigran a regiones que antes eran frías, pero que ahora son cálidas; otras se extinguen. En diversos puntos han aumentado las precipitaciones pluviales de manera catastrófica. Se funden los glaciares de la Antártida, los hielos de Groenlandia y el casquete polar ártico. Crece el nivel de los océanos amenazando con sumergir territorios y ciudades de la costa. Los océanos se calientan y hemos sufrido huracanes devastadores.

Al principio no veíamos que todos estos fenómenos se relacionaban. Pero poco a poco hemos comenzado a tomar conciencia de ellos, y hoy ya no los consideramos, como lo hacíamos al principio, como hechos dispersos, desconectados. Gracias a numerosas observaciones, medidas y proyecciones realizadas durante años por investigadores de diversas especialidades científicas, los hemos comenzado a ver como efectos, como síntomas de un proceso progresivo de calentamiento de la tierra que va en aumento, y que engloba, que unifica, que explica a todas esas manifestaciones, relacionándolas de una determinada manera. Un proceso global que amenaza a todos los continentes y a la humanidad en su conjunto. Y no sólo al presente de la humanidad, sino, a juzgar por la opinión de numerosos científicos, sobre todo a su futuro.

En efecto, la primera parte del cuarto informe presentado en febrero de este año por un grupo de investigadores del Panel Intergubamental sobre el Cambio Climático (IPCC) -organismo que agrupa a 2500 investigadores provenientes de 130 países y que trabaja bajo el auspicio de la ONU²¹²- no sólo no deja lugar a dudas sobre

²¹² El IPCC ha sido distinguido con el premio Nobel de la paz para el año 2007.

la existencia de un proceso de calentamiento global sino que además “predice lluvias diluvianas, fundición de glaciares, sequías, olas de calor y lento ascenso del nivel de las aguas de los mares”.²¹³ Según el informe de este grupo que se encargó de investigar científicamente las bases físicas del cambio climático, los años más cálidos de este último siglo y medio se han registrado después de 1994. La temperatura, que aumentó 0,7 grados centígrados durante el siglo XX, podría alcanzar en el siglo XXI de 1,8 a 4 grados centígrados, incluso, de 1.1 a 6.4. Aunque sin excluir completamente ciertos márgenes de incertidumbre en sus previsiones, los científicos estiman que en 2100 los hielos del ártico podrían fundirse completamente en verano. El nivel de las aguas podría aumentar de 19 a 37 cm. como mínimo, aunque no excluyen que el aumento podría alcanzar de 28 a 58 cm.²¹⁴

La segunda parte del informe del IPCC, cuyos resultados se dieron a conocer en abril de 2007, se ocupó con los impactos negativos del cambio climático. Sus estimaciones resultan alarmantes. Los efectos irán en aumento y podrían alcanzar a lo largo de este siglo dimensiones colosales que no dejarían de tener, de una u otra manera, consecuencias sobre todos las regiones de la tierra. Hasta 3.200 millones de personas podrían sufrir por la escasez de agua desde ahora hasta el 2080. Por la sequía, la degradación y la salinización de los suelos, 600 millones de personas pueden llegar a padecer hambre. El número de víctimas por inundaciones en las costas y en los grandes deltas de África del oeste, de Asia y del Mississippi, aumentará de 2 a 7 millones cada año. Las poblaciones más pobres serán las más afectadas. Plantas y animales sufrirán también el impacto. Un aumento del 1.5 al

²¹³ Un brevísimo resumen de ese informe IPCC (GIEP, por sus siglas en francés) puede verse en el artículo del periódico *Le Monde*: “Le GIEP impute aux activités humaines l’ampleur du réchauffement”. Francia, 2 de Febrero de 2007. Edición digital: <http://www.lemonde.fr>

²¹⁴ Idem.

2.5 grados centígrados con respecto a la temperatura alcanzada en 1990, podría provocar la desaparición del 20 al 30 por ciento de las especies animales.²¹⁵

Las causas

¿Pero cuál es la causa de este proceso? Desde luego no se puede descartar la influencia del sol sobre el clima,²¹⁶ pero de acuerdo a las estimaciones del IPCC, la actividad solar no es la principal responsable en el actual proceso de calentamiento que afecta al planeta. Lejos de ello. El impacto

²¹⁵ Artículo del periódico *Le Monde* “Le GIEP peine à s’accorder sur l’impact du réchauffement”. Francia, 15 de Febrero de 2007. Edición digital: [http:// www.lemonde.fr](http://www.lemonde.fr)

²¹⁶ Desde que comenzó la vida en la tierra, hace unos aproximadamente tres mil a cuatro mil millones de años, el sol no ha cesado de calentarse y de calentar a nuestro planeta, haciendo posible la existencia de los seres vivos que en cada momento la habitan. Como el calor del sol va en aumento, ciertos científicos preveen que en aproximadamente mil millones de años la tierra morirá por exceso de calor. Hoy ya el sol calienta demasiado. A la tierra -considerada como un sistema autorregulado, tal como lo entiende *la teoría Gaia* formulada por el geofisiólogo James Lovelock- el aumento de temperatura le plantea serios problemas para poder cumplir su objetivo de regular las condiciones de la superficie a fin de que sean lo más favorables posible para la vida que en un momento dado la pueble. En este contexto, a Lovelock le parece que “es obvio que nuestra constante adición a la atmósfera de dióxido de carbono ... desestabiliza peligrosamente a un sistema Tierra al que ya le costaba mucho mantener la temperatura deseada. Al liberar gases de efecto invernadero en el aire y reemplazar los ecosistemas naturales, como los bosques, por cultivos y granjas, estamos golpeando doblemente a la Tierra. Por un lado interferimos con la regulación de la temperatura aumentando el calor y por otro otro lado la privamos de los sistemas naturales que le permiten enfriarse.” Estamos así empujando a la tierra a atravesar el umbral en que se llega a un punto de no retorno y se desencadena un proceso “adverso” et “irreversible”. James Lovelock: *La venganza de la tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*. Planeta, Barcelona, 2007. Pp.76-78, 235.

de esa actividad sobre la tierra, cuando se lo compara con el que había en el comienzo de la industrialización, es hoy diez veces más débil que el que resulta de las actividades humanas.²¹⁷ La causa de este proceso son los gases con efecto de invernadero, como el dióxido de carbono y el metano, entre otros gases. Sin duda estos son elementos que encontramos en la naturaleza, pero no debemos entender por eso que la causa del calentamiento es una causa meramente natural. Los elementos que producen el calentamiento, sostienen los investigadores del IPCC, se vinculan con la actividad humana, proceden de ella: “La mayor parte de los aumentos observados en las temperaturas medias desde mediados del siglo XX son muy probablemente debidas al aumento observado en las concentraciones de gas con efecto invernadero antropogénicos”.²¹⁸ Sólo muy pocos científicos, al parecer cada vez menos, son los que discreparían con estas conclusiones sosteniendo, como Claude Allègre en Francia, que el rol exacto del CO₂ sobre el clima es poco claro y que los fenómenos observados no provienen de la actividad humana sino que son una variación natural del clima.²¹⁹

²¹⁷ Matthieu Auzanneau “¿Quel est le bilan de la conférence sur le climat?” Débat avec Sylvie Joussaume, climatologue. En: *Le Monde*. Francia, 2 de Febrero de 2007. Edición digital: <http://www.lemonde.fr>

²¹⁸ “Le GIEP impute aux activités humaines l’ampleur du réchauffement”. Op. Cit.

²¹⁹ Stéphane Foucart. “Claude Allègre persiste et signe après sa chronique controversée”. En: *Le Monde*. Francia, 10 de Octubre de 2006. Edición digital: <http://www.lemonde.fr>. J. Lovelock recordando a otros científicos escépticos que “ponen en duda que el problema del cambio climático sea grave y necesite una solución”, señala que “su opinión no ha hecho mella en el consenso de los científicos de todo el mundo que forman el IPCC”. J. Lovelock. Op. Cit. P. 28. También se refiere a las numerosas personas que, “particularmente en EEUU, siguen creyendo que el calentamiento global es un cuento y dicen que hay que seguir como si nada”. *Ibíd.* P. 19. A los escépticos que quieren seguir así les recuerda que, “por incierto que sea el clima futuro, es un hecho que la temperatura y los niveles de los gases están subiendo”. *Ibíd.* P. 30, 31.

Frente a opiniones como las de Claude Alègre, podemos citar que el IPCC, que tiene indiscutible autoridad en la materia, y con el cual coinciden la mayor parte de los científicos, sostiene que hay “una probabilidad de más de 90 % de que lo esencial del calentamiento climático de estos cincuenta últimos años sea debido a las actividades humanas y en particular a la utilización de las energías fósiles”.²²⁰ El anterior informe del IPCC, en 2001, “había establecido un lazo entre las actividades humanas y el calentamiento con una probabilidad de menos del 66 %”. Esto significa que la comunidad científica está hoy más segura del origen humano del calentamiento.

La actividad económico-industrial

¿De qué manera concreta se ha hecho el hombre responsable por la emisión de esos gases con efecto invernadero que han conducido al calentamiento global?

Las máquinas, las fábricas, el transporte (automóviles, camiones, ferrocarriles, aviones y barcos), nuestros aparatos domésticos, prácticamente todos los artefactos que desde el siglo XVIII ha producido de manera creciente nuestra siempre emprendedora e imparable actividad industrial, han funcionado preponderantemente gracias a la energía obtenida de combustibles fósiles como el petróleo y el carbón —o a energía proveniente en última instancia de ellos. Las ingentes cantidades de gases con efecto invernadero que han provocado el calentamiento global cuyas consecuencias sólo hemos empezado a sentir, tienen su origen en la frenética producción y en el desenfrenado consumo de las sociedades industriales en que vivimos. Esa actividad ha tenido por

²²⁰ “Le GIEP impute aux activités humaines l’ampleur du réchauffement”. Op. Cit.

cierto otras consecuencias negativas (a menudo vinculadas entre sí) sobre el hábitat y la vida de los hombres: explosión demográfica, agotamiento de materias primas, guerras con máquinas producidas por la industria (“guerra de materiales”, como las llamaba Ernst Jünger), deforestación, saturación de automóviles, smog, aire irrespirable en las grandes ciudades, ruidos, enfermedades propias de la sociedad industrial, etc. Cuando tratamos de establecer la responsabilidad por el calentamiento global, no debemos olvidarnos que esta civilización fundada en la industria moderna está igualmente en la raíz de esas y de muchas otras calamidades. Si queremos comprender, y eventualmente combatir mejor el fenómeno del calentamiento, hemos de ir a esa raíz. No tendremos entonces que tener sólo en cuenta que las conquistas técnicas dieron a una parte de la humanidad los medios para satisfacer sus necesidades haciendo más comfortable su vida. Aunque no hay que negar esas ventajas, tampoco se puede, si se quiere ponderar de manera justa nuestra civilización técnica, dejar de poner en la balanza sus efectos destructivos, ni escamotear el hecho de que esas conquistas no beneficiaron a la otra parte de la humanidad.

Ahora bien, en la medida en que la sociedad industrial (que, como vemos, está en la raíz del fenómeno del calentamiento global) no es un hecho natural sino humano, no bastarán las ciencias duras para comprender el fenómeno que nos afecta, porque no bastan las ciencias duras para comprender la civilización industrial. Es necesario tener en cuenta también lo que nos dicen las ciencias humanas. Ahora, comprender mejor la civilización industrial, implica tener en cuenta un cierto número de cosas. Por lo pronto tres.

Bases de la moderna civilización industrial

1) Ante todo, que el origen y el desarrollo de la civilización industrial no es algo que haya sucedido por el ciego azar o por la forzosidad inconsciente de las leyes naturales. La civilización moderna no es un hecho de la naturaleza. Fue *anticipada* por hombres visionarios como Bacon, Descartes o Campanella, quienes en sus utopías la imaginaron en sus rasgos fundamentales, como el futuro a venir y que finalmente advino con los efectos que experimentamos hoy y las consecuencias que prevemos para las futuras generaciones.²²¹ Hombres como Galileo o Newton, pusieron las bases científicas de la técnica moderna. La civilización moderna es un proyecto soñado, deseado y querido por los hombres de muchas generaciones. Es por eso un hecho humano, provocado por hombres, es decir, por seres que, por ser libres, se los puede hacer responsables. Debemos sacarnos de la cabeza que es una fatalidad natural. Para cada uno de nosotros es un destino, pero no una fatalidad. Más bien debemos pensar que, si la civilización industrial creada por los hombres nos ha conducido a la grave situación en la que nos encontramos, hoy tenemos todos la responsabilidad, como seres libres, de corregir algunos de sus problemas más urgentes y sobre todo la obligación ineludible de parar las graves amenazas que pesan sobre la existencia de la vida en la tierra. No hay otra especie que lo haga por nosotros.

²²¹ Al carácter de esta anticipación y a los aspectos negativos del desarrollo moderno me he referido en Santander, J. R.: “Desarrollo moderno y nihilismo”. En: *Elementos*, revista trimestral de ciencia y cultura. N°38, vol. 7. Universidad Autónoma de Puebla, México, Junio-Agosto 2000. Pp. 9 ss.

2) Debemos entender que en el núcleo de nuestra moderna civilización se encuentran la ciencia y la técnica entrelazadas de una particular manera. Hay que comprender la lógica de la tecno-ciencia. Entender que la ciencia de que aquí se trata, esta ciencia de la tecno-*ciencia*, no busca el conocimiento por sí mismo, como la ciencia antigua, sino que está determinada, como hoy se ve con claridad, por el proyecto técnico de transformación ilimitada de la naturaleza en vistas de, en principio, ponerla al servicio del hombre, pero que, en realidad, termina destruyendo la tierra y olvidando al hombre, en una movilización total de todas las fuerzas naturales y humanas que lanza a la humanidad al camino sin reposo de un progreso indefinido; indefinido, porque sin fin y sin término.

3) Debemos también entender que en nuestra sociedad industrial los adelantos técnicos, los progresos científicos, se imbrican de manera inextricable con los intereses económicos. Las grandes corporaciones, los laboratorios, desde hace un buen tiempo ya, incluso, las universidades, no financian investigaciones de las que no resulten productos que puedan competir en el mercado. A los fabricantes de armas no les detiene ninguna consideración sobre la paz, si tienen a la vista la perspectiva de un jugoso negocio con máquinas de guerra. A las grandes empresas constructoras de automóviles no parece importarles tanto las emisiones de bióxido de carbono, pues, digan lo que digan, no cesan de lanzar a la venta millones de unidades todos los años. Y ahora se frotan las manos a la vista del mercado potencial de China, que tiene 1200 millones de habitantes pero sólo 30 millones de automóviles. A las grandes compañías de petróleo debe parecerles que la verdad sobre el origen industrial del calentamiento, verdad cuyo conocimiento puede llevar a la humanidad a despertar y a decidirse a reducir el consumo de petróleo, puede arruinarles el negocio.

Por ejemplo la ExxonMobil, la más gran compañía de petróleo del mundo, que tuvo un beneficio de 39 mil quinientos millones de dólares en 2006, gastó, desde 1997, 19 millones de dólares en los medios de comunicación para financiar una red de oficinas de estudio e investigación con el objeto de introducir dudas sobre los cambios climáticos y el rol de las emisiones de los gases invernaderos.²²²

Frente a estos hechos no se puede negar que el dinero y el mercado son, junto con la tecno-ciencia, uno de los factores determinantes del crecimiento industrial. Al impulso que sigue la lógica tecno-científica de un progreso sin fin y sin término, se une la busca exacerbada del provecho que sirve a la lógica del capital, que hace de todo una mercancía y sin descanso convierte a todo en dinero. Ambos impulsos se potencian mutuamente en un movimiento planetario que se acelera continuamente y que, en su dinamismo, moviliza al conjunto de la tierra poniéndolo todo a su servicio, incluso, al hombre y sus deseos.

Así, no es nada extraño que hayamos sido conducidos a una economía de crecimiento. Ahora bien, una economía que crece constantemente, tiene que, para poder aumentar la producción, consumir cada vez más energía y, por consiguiente, aumentar siempre más las emisiones de gases de invernadero. Los individuos fomentan el incremento constante de esa producción porque este tipo de economía, al inventarles siempre nuevas necesidades, les incita a derrochar y a consumir siempre más. Cambiar cada año de automóvil, comprar el nuevo aparato electrónico, desplazarse en avión durante las vacaciones, desechar alimentos y objetos cuya obsolescencia ha sido programada, etc. etc. Sabemos que en este modelo económico todo gira sobre el consumo,

²²² Eric Leser: "Climat, pétrole et communication". En: *Le Monde*. Francia, 15 de Febrero de 2007. Edición digital: [http:// www.lemonde.fr](http://www.lemonde.fr)

hasta el punto que para consumir, la gente se endeuda. Basta pensar en las tarjetas de crédito como el medio escogido por los dueños del dinero -los modernos usureros- para sujetar indefinidamente a la gente con la soga en el cuello del pago sin fin de intereses cada vez mayores.

Búsqueda de soluciones al problema

Ahora hay que tener en cuenta todos los aspectos indicados para señalar una posible respuesta al problema señalado centrada en el individuo. ¿Qué debería transformarse en el interior de cada individuo que pudiera completar la común acción externa contra el calentamiento global?

En líneas generales, el problema que enfrenta la humanidad sobre el calentamiento global tiene una respuesta sencilla: reducir la producción de gases con efecto de invernadero. Pero esta respuesta exige el concurso de todo el mundo, y esto ya no es tan sencillo. Hace falta la adhesión de todos los países, de todos los estados, de organizaciones no gubernamentales, coordinación internacional, inmensa cantidad de capitales (cientos de miles de millones de dólares), la contribución tanto de las llamadas ciencias duras como la de las ciencias humanas, de la buena voluntad de las empresas, de la industria, del comercio y de los consumidores. Ahora bien, si esto es así, si tal es la magnitud de las fuerzas que deben ponerse en juego, ¿qué lugar puede serle asignado al simple individuo en esta acción común para salvar la tierra?

Se da con la respuesta a esta pregunta cuando constatamos que no son sino los individuos conscientes los que en último análisis movilizan las instituciones, los que actúan dentro o fuera de ellas. Sólo si un individuo está consciente del problema, se comprometerá con una organización que se ocupa, por ejemplo, de la reforestación,

del reciclaje, del desarrollo de energías renovables, etc., o podrá dentro de un gobierno bregar porque se tomen las decisiones políticas adecuadas para responder al problema del cambio climático. Por otra parte, nadie podrá negar que frente a la magnitud del desafío, es necesario que un mayor número de conciencias despierten al problema global que nos afecta, sobre todo si se asume que también nuestras acciones individuales, como conducir un automóvil, tomar un avión, usar el horno de microondas, etc. tienen un impacto sobre el medio. Por eso pienso que la acción conducida desde las instituciones no bastaría si el individuo como individuo permaneciera al margen del cambio, si la forma de vida que él ha adoptado en la sociedad de consumo y la actitud en la que descansa esa forma de vida, no se transformarían. Esa forma de vida es, en un sentido, uno de los pilares fundamentales en que se sostiene el actual sistema económico-industrial y podemos imaginar que, si el individuo cambiara sus hábitos de consumo -su relación profunda al consumo- podría contribuir al paso de un modelo económico menos depredador del medio ambiente.²²³

Una mirada exclusivamente sociológica, que sólo comprende a través de categorías sociológicas y sólo tiene ojos para las estructuras sociales, podría pasar por alto al individuo. Pero si miramos con cuidado, debemos concluir que en esta sociedad industrial capitalista el individuo es una instancia sumamente importante. Por lo regular él no se da

²²³ Una toma de conciencia semejante ya se despliega hoy, según el biólogo mexicano Víctor M. Toledo, “como un proceso silencioso y profundo, como una reacción en cadena frente a la degradación del mundo mercantilizado y deshumanizado. Son las expresiones, minúsculas pero tangibles, de una nueva ciudadanía planetaria, los preludios de una civilización cualitativamente diferente...”. Toledo, V. M. *Ecología, espiritualidad, conocimiento*. Jitanjáfora, México, 2006. Ver mi comentario a la 1ª. edición de esa obra en Santander, J. R. “Hacia una sociedad sustentable”. En: *Graffylia*, revista de la Facultad de Filosofía y Letras. BUAP, México, 2006. Pp. 224-228.

cuenta de su poder, pero lo cierto es que el individuo es aquel al que toda publicidad se dirige para solicitarle su atención, es el blanco de la sociedad de consumo. Esta sociedad lo necesita para existir. Por esto ella no puede dejarlo ser más que un consumidor, alguien cuya vida tiene que estar siempre, unidimensionalmente, en función de nuevas ofertas, siempre dispuesto a adquirir lo que le ofrece el mercado, aun a costa de un endeudamiento continuo que en muchos casos lo va hundiendo cada vez más. Y bien, yo pienso que este individuo que siempre está escogiendo un artículo como si la vida no tuviera otro sentido que la compra de un objeto o de un servicio, bien podría alguna vez despertar y reconocer la trampa en la cual la sociedad de consumo lo aprisiona y, resistiéndose a las seducciones de las ofertas publicitarias, rehusarse a seguir viviendo en función de la compra. Se liberaría entonces de las cadenas. Si ahora, este rechazo se convirtiera en la actitud de muchas personas en el mundo, cesaría la demanda de tantas cosas superfluas, dejaría de crecer insensatamente la inmensa producción de cosas banales y, en consecuencia -como una entre otras consecuencias- podría disminuir la producción de gases de invernadero, a la vez que perdería el aberrante sistema económico-industrial emplazado el apoyo de la desenfadada demanda que lo sostiene.

Semejante cambio de actitud implicaría, claro está, dar un paso hacia otra forma de vida, más sobria y más sencilla, que podría ser, por otra parte, la ocasión para que la existencia de las personas, perdida en el mundo de los objetos de consumo, pudiera reencontrarse de nuevo consigo misma. Y esta podría ser una contribución que nosotros, cada uno de nosotros en tanto simples individuos, podríamos ofrecer a la lucha común contra el calentamiento global, junto a la sin duda necesaria y urgente acción política que llevan a cabo grupos, instituciones, estados y organizaciones internacionales. Animaríamos a la común acción externa de

un espíritu interior, o para decirlo con palabras de Henri Bergson, le ofreceríamos un indispensable “suplemento de alma”.²²⁴

La propuesta es, entonces, una actitud de desasimiento frente a la avidez del consumo y una revaloración de la vida sencilla y de la auténtica pobreza.

²²⁴ H. Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Altaya, Barcelona, Grandes obra del pensamiento contemporáneo. P. 394.

Quando la mentira es la verdad Otra vindicación de la utopía revolucionaria

Colectivo de estudiantes de filosofía*
Facultad de Filosofía y Letras (UBA)

—Presidente, usted me mete miedo —mascullé, sin respetar la vía jerárquica—. ¿Entonces en el mundo no pasa nada?

—Muy poco —contestó con su flema inglesa—. Lo que yo no capto es su miedo. El género humano está en casa, repantigado, atento a la pantalla o al locutor, cuando no a la prensa amarilla. ¿Qué más quiere, Domecq? Es la marcha gigante de los siglos, el ritmo del progreso que se impone.

—¿Y si se rompe la ilusión? —dije con un hilo de voz.

—Qué se va a romper —me tranquilizó.

H. BUSTOS DOMEQ, «*Esse est percipi*».

Cada vez que alguien o un grupo de personas se propone luchar para cambiar algo, se elevan voces que señalan el carácter «utópico», «poco realista», y hasta «irracional», de esa lucha. Este asunto, de enorme importancia para quienes luchamos por «cambiar algo», está estrechamente ligado a una serie de problemas acerca de la *realidad*, acerca de la *verdad* y acerca de la *responsabilidad* ante aquello que consideramos «real» y «verdadero». No vamos a dar aquí una respuesta definitiva ni una solución final a estos problemas, mitad porque no podemos y mitad porque no queremos: un problema filosófico²²⁵ no se termina cuando alguien encuentra una respuesta o una solución, sino que el problema *insiste* a lo largo del tiempo y en las distintas sociedades, *subsiste* a través de las respuestas y *resiste* a las

* Gastón Falconi, Maximiliano García, Emilio Guzmán, Cecilia Hemming, Facundo Martín, Juan Pablo Parra, Mariano Repossi, Maia Shapochnik, Romina Simon.

²²⁵ Como ocurre con cualquier problema relativo a la *praxis* humana en general, sea antropológico, económico, psicoanalítico, científico, artístico, político, religioso... en fin.

más diversas soluciones. Por eso estos problemas relativos a la realidad, la verdad y la responsabilidad están presentes desde los comienzos de la historia humana con la misma fuerza que hoy y, creemos, lo estarán también en los siglos por venir. Aquí radica la importancia de las «historias» (de la filosofía, de las sociedades, de las religiones, de las ciencias, etc.): lo que otros seres humanos pensaron acerca de un problema, y las prácticas que hallaron o inventaron para resolver ese problema, nos puede servir de insumo para pensar el mismo problema hoy, o para hallar o inventar prácticas que en la actualidad nos posibiliten afrontar ese problema, problemas similares, o inclusive otros problemas.

En suma, entendemos que **si las historias del pensamiento y la práctica humanas no nos sirven para pensar y para actuar ante los problemas acuciantes de nuestra cotidianidad** (como la explotación laboral, la mercantilización de la vida, la militarización de los barrios), **entonces las historias no sirven para nada** (más que para «mandarse la parte» y hacerse el sabelotodo). Además, tratándose para nosotras y nosotros del caso particular de la filosofía, no podemos desentendernos de los problemas sociales, porque es sabido que, si a las armas las carga el Diablo para que las descarguen los estúpidos, a los conceptos los cargan los filósofos para que los descarguen los políticos.

La realidad que es ilusoria I (o «canción del Elegido»)

Nadie acierta a decir con precisión en qué año comenzó todo. Algunos arriesgan que fue por el 375 a.C. En realidad, poco importa saber exactamente cuándo se dio este fenómeno por primera vez. La cuestión es que hubo un tiempo en el que hombres y mujeres habitaron un mundo cavernoso. Se dice que nacían en una prisión de piedra y que

casi todos perecían sin haber conocido el mundo fuera de ella. Entre el nacimiento y la muerte, la vida en el interior de la húmeda caverna se encontraba limitada principalmente por dos factores: de una parte, una grieta ubicada a lo largo de la entrada proporcionaba tan sólo una tímida iluminación; de otra parte, los cuellos y las blancas extremidades de los habitantes permanecían inmovilizados por dos vueltas de cadena. Las ataduras compeljían a los cautivos a mirar en una única dirección, esto es, hacia el fondo de la caverna en el cual se proyectaban las sombras de los objetos y de las personas que circulaban por el exterior. Las cadenas por un lado y la tenue iluminación por el otro generaban en estos prisioneros una percepción bastante particular: vivían de *representaciones*, pues únicamente veían las sombras proyectadas en la pared de la cueva y oían tan sólo los ecos de las voces y de los sonidos que se producían en el exterior. Ni los objetos y sus sonidos, ni las personas y sus voces se les *presentaban* como en realidad eran. Lo más significativo de esta condición de cautiverio era que los prisioneros, al no conocer otra realidad que la propiciada por esas sombras, eran incapaces de percibir la mismísima prisión en la que se encontraban.

Transcurrieron más de 2500 años y el mundo externo a la caverna fue sustrato de múltiples transformaciones. Poderosos imperios se levantaron para luego caer, cruentas guerras diezmaron a la humanidad, los antiguos dioses abandonaron a los hombres y nuevas divinidades ocuparon el lugar vacante. Ni los astros pudieron sustraerse al cambio, pues el sol pereció con el transcurso de los siglos... Sin embargo, el sistema de cautiverio siguió vigente. Siguió habiendo prisioneros, aunque las condiciones de sujeción se vieron obligadas a variar. Extinguida la luz del sol, ya no fue posible entretener a los cautivos mediante la proyección de sombras chinescas. Fue entonces cuando la conocida prisión sufrió profundas modificaciones. Ahora los cuerpos

humanos, recostados, desnudos, sumergidos en cunas de líquido amniótico, son «cosechados» por una enorme máquina que se nutre de la energía que dichos cuerpos producen. Ya no observan las sombras que se proyectan sobre una pared, ya no oyen los ecos que simulan las voces del afuera. Ahora, los cuerpos duermen y, mientras duermen, los cuerpos sueñan. Sueños mediante, los prisioneros creen vivir en el mundo «real» cuando la verdad es que sólo viven en el mundo «virtual» de las imágenes que genera la gran máquina a la que se encuentran conectados. Y, tal como ocurría con las sombras de aquella caverna, los sueños constituyen la única realidad que los durmientes conocen, por lo tanto son incapaces de percibir la mismísima prisión en la que se encuentran.

Quizá el lector haya reconocido ambos relatos: la célebre «Alegoría de la Caverna» ideada por Platón en su obra *La República*, y la película *The Matrix* (1999) dirigida por los hermanos Wachowsky. La semejanza resulta evidente, *The Matrix* es una versión reactualizada de la «Alegoría de la Caverna», no sólo en relación a esa serie de problemas que conciernen a la *realidad*, a la *verdad* y a la *responsabilidad* ante lo que consideremos real y verdadero, sino también en relación al rol social que debe cumplir el filósofo si pensamos la acción política a partir de las duplas conceptuales realidad/ficción, verdad/falsedad, luz/oscuridad, vigilia/sueño (donde la realidad, la verdad, la luz y la vigilia están del lado del Bien y de la libertad; mientras que la ficción, la falsedad, la oscuridad y el sueño están del lado del Mal y de la esclavitud)²²⁶. Porque, si estamos todos dormidos, encadenados en la más negra oscuridad, mirando bobamente imágenes mentirosas que confundimos con la

²²⁶ René Descartes desarrolla apasionadamente el problema del sueño y la vigilia en sus *Meditaciones metafísicas*. No menos apasionado es el tratamiento que por la misma época hace del tema Don Pedro Calderón de la Barca en buena parte de su obra, no sólo en la más conocida *La vida es sueño*, sino también, por ejemplo, en esa cuyo título parece tan afín al de nuestro artículo: *Sueños hay que verdad son*.

realidad, ¿quién será el personaje preparado para recorrer el camino de la certeza? ¿Quién será capaz de abrazar y dejarse abrazar por la luz de la verdad? ¿Quién será capaz de discernir entre las sombras vanas y la auténtica realidad? Vamos, ¿quién tendrá «la posta»?

El filósofo –afirma Platón tras haber narrado las vicisitudes de los habitantes de la caverna– es aquél que, una vez que logra desatarse y darle la espalda a las sombras, es capaz de acceder a la superficie; es decir, es aquel que, iluminado por la luz de la razón, puede acceder al conocimiento de la verdadera realidad. Una vez en posesión de dicho conocimiento es función del filósofo regresar al fondo de la caverna para liberar a los cautivos; liberación que, aclaremos, se llevará a cabo no sin cierta resistencia por parte de los prisioneros: los ignorantes, dice Platón, no quieren salir de ese estado de porquería. Por su parte, en la película *The Matrix*, también hay un personaje que ha escapado de la esclavitud y que vive en el mundo real y conoce la verdad. Su misión es regresar a la Matrix para liberar prisioneros. Ejemplo de este rol salvador es Morfeo, una especie de maestro zen que oficia de guía liberador: «Una cosa es que te señale el camino y otra muy diferente es que lo recorras»...

Pero este problema, creemos, desde el momento mismo en que se plantea y por la forma en que se plantea, ya viene preñado de su solución. El camino de la sospecha no se nos ofrece sin mostrársenos, a la vez, el camino de la certeza. Sombras seductoras en la Caverna, imágenes seductoras en la Matrix, ambos relatos juegan con la sospecha de que el mundo en el que vivimos, el mundo en el que confiamos, es un mundo *falso*. Pero al postular que el mundo en que vivimos es falso surge inmediatamente la idea de que existe un mundo verdadero: si la realidad es «inauténtica», ha de haber una realidad que sea «auténtica».

¿No estamos acaso ante el concepto de «ideología»? ¿No es la ideología ese velo que nos impide ver la realidad tal cual es? ¿No es el mundo de imágenes virtuales de la Matrix y el mundo de sombras chinescas de la Caverna el mundo de la ideología dominante, ese mundo falso que los poderes de turno colocan ante nuestra mirada para hipnotizarnos mientras nos esclavizan y nos explotan?

En rigor, Platón no conocía el concepto de «ideología», pero, como adelantamos al comienzo, *La República* y *The Matrix* pueden servirnos de insumo para pensar el problema de la ideología (del igual modo, veremos cómo Karl Marx y Jim Carrey pueden ayudarnos a pensar el problema de la emancipación). Claro que, como adelantamos, el planteo del problema conlleva su solución: tanto para salir de la Matrix como para salir de la Caverna es necesario que alguien esclarecido, el maestro zen o el filósofo, rescate a los prisioneros. Éstos no pueden liberarse por sí solos, necesitan de un iluminado que corte las ataduras y enseñe el camino de lo Real y de lo Verdadero («Una cosa es que te señale el camino y otra muy diferente es que lo recorras», dice Morfeo; «Desatarles las cadenas y conducirlos hacia la luz», dice Platón). La ideología es aquí tan poderosa que quienes están cegados por ella no tienen manera de escapar, no tienen ninguna posibilidad de quitarse la venda de los ojos. Sólo los liberados pueden ver lo que para los prisioneros es invisible.²²⁷ Es más: la Matrix es una prisión de la mente y la Caverna una prisión del alma, así que los prisioneros ni siquiera pueden darse cuenta de que están prisioneros. Por

²²⁷ Cuando Neo, recién liberado, recibe tratamiento de acupuntura para restaurar sus músculos atrofiados, pregunta: «¿Por qué me duelen los ojos?»; Morfeo le contesta: «Porque hasta ahora no los habías usado». Contemplar imágenes y creer que estamos viendo objetos reales equivale a no usar los ojos. Por eso tiene que venir un salvador, un Mesías, un «Elegido», que rescate a los prisioneros. Y no es casual que los Padres de la Iglesia cristiana hayan tomado a Platón como uno de sus autores predilectos a la hora de elaborar una teoría capaz de legitimar la institución religiosa: «bienaventurados los que tengan sed y hambre de justicia, porque ellos serán saciados» en el otro mundo, en el reino de lo verdadero. Volveremos sobre esta idea más adelante.

eso es necesaria la llegada de un líder, un guía, un dirigente, lo suficientemente hábil y comprometido con la Verdad y la Realidad como para emprender la penosa tarea de rescate.

Esto puede parecernos algo ajeno a nuestras vidas. Sin embargo, ¿no persiste esta imagen del pensamiento político hoy, cuando decimos «yo no sé nada de política»? ¿No estamos admitiendo así que hay quienes sí saben de política y que, por lo tanto, son esos «sabios políticos», los políticos «profesionales», quienes deben encargarse de los asuntos de gobierno? Periódicamente elegimos representantes para que tomen decisiones por nosotros. Como no nos consideramos «capaces», delegamos nuestras decisiones políticas en otros que sí consideramos capaces (siempre elegimos a quien consideramos «el único capaz de hacer algo»). Alguien podría decir que esto ocurre a causa de la ignorancia del pueblo. «El gobierno quiere un pueblo ignorante para dominar más fácilmente», suele decirse. El pueblo, alienado por la ideología de la clase explotadora, no puede ver que siempre vota a su propio verdugo. Qué tontos, ¿no? Pero, ¿no es la universidad el lugar donde la sociedad deposita su Saber? ¿No son los universitarios, por lo tanto, los miembros de la sociedad más altamente calificados? Si hay un lugar en la sociedad donde el porcentaje de ignorantes es bajísimo, ese lugar, sin duda, es la universidad. Pues, entonces, no debe ser fácil engañar a los universitarios, habida cuenta de que tanto los estudiantes como los profesores que dan vida a la universidad sabemos, entre tantas otras cosas, qué es la ideología y cómo funciona, qué son las relaciones de poder, qué escribieron Marx, Platón y la marencóche. Pero tenemos un «problemita», porque el gobierno de la universidad reproduce exactamente lo mismo que ocurre en cualquier aula: una pirámide jerárquica en la que los que menos saben, los estudiantes, delegan su poder en los que más saben, los profesores. ¿Cómo puede ser esto posible? ¿Acaso la ideología que aliena a las masas universitarias es todavía más

poderosa que la que aliena al resto de la sociedad? ¿El poder organizado en los que hablan y los que escuchan, los que saben y los que ignoran, los que deciden y los que acatan, los que deliberan y los que ejecutan, los que mandan y los que obedecen, tiene mejores disfraces en la universidad y por eso podemos tolerarlo como si nada? ¿O será que la imagen del pensamiento político que nos ofrecen *The Matrix* y *La República* nos es menos ajena de lo que estamos dispuestos a reconocer?

Por supuesto, no ha sido ésta la única respuesta que se ha dado al problema de la ideología. Hay quienes postulan que los prisioneros pueden liberarse a sí mismos, sin ninguna ayuda externa. Es más, postulan que la libertad no puede ser otorgada, sino que sólo puede existir en tanto conquistada. De manera que la libertad ya no sería una dádiva o un socorro que el iluminado le otorga al esclavo, sino que la libertad sería el resultado de un combate, el producto de una lucha donde lo que está en juego es la vida misma.

La realidad que es ilusoria II (o «allá viene el Hombre Nuevo»)

En la película *The Truman Show* (1998), Jim Carrey interpreta a Truman Burbank, un oficinista pueblerino que va descubriendo, a lo largo de la película, que es el protagonista de un «reality show» que se transmite las 24 horas. El pueblo en cuestión está construido en el interior de un gigantesco estudio de televisión (una burbuja metálica que puede verse desde el espacio) plagado de cámaras que filman a Truman día y noche. La escena final de *El Show de Truman* es la que nos interesa particularmente. Truman escapa en un pequeño velero rumbo al horizonte donde está su libertad. Supera el trauma que le producía fobia al mar (ya lo había logrado en una escena anterior, en automóvil, atravesando un puente,

pero lo había logrado ¡tapándose los ojos porque *lo que veía* no lo dejaba escapar!), supera la tormenta que pone en peligro su vida, y continúa... hasta que la proa del bote *perfora* la pared del decorado azul cielo. Esta escena podría leerse como el momento en que el prisionero de la ideología hace «un agujero» en el velo ideológico que le impedía la visión de la verdad. Este momento se refuerza cuando el protagonista sube las escaleras y abre la puerta metálica de la gigantesca esfera que lo mantenía prisionero. En ese instante, Truman mira de frente la espesa negrura que le ofrece la puerta abierta al exterior del estudio de televisión, descubre **el secreto de su propia existencia**, atraviesa el muro ideológico que le prohibía la experiencia de la realidad «auténtica» y disuelve así el mundo de cartón pintado en el que había vivido hasta ese momento.

Imaginemos ahora que cambiamos al sujeto individual Truman por el sujeto colectivo conformado por la masa de los trabajadores y que, en lugar de la enorme esfera que encarcelaba a Truman, colocamos el sistema capitalista; entonces notaremos gran afinidad teórica con el Marx de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843): «Cuando el proletariado anuncia la *disolución del orden del mundo existente hasta el momento*, no hace sino expresar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la *disolución efectiva* de este orden del mundo». Sólo el proletariado puede anunciar su libertad y realizarla, así como sólo Truman puede liberar a Truman. Recordemos que Cristof, el arquitecto que dirige *El Show de Truman*, juega a ser Dios: manipula el destino de Truman, selecciona sus amores y sus amigos, dispone el clima de pueblito y hasta realiza el «milagro» de convertir la noche en día cuando Truman se escapa. En la escena final que comentamos, Cristof habla por un altavoz desde la cúpula del estudio y Truman llega a creer, por un instante, que es Dios quien le dirige la palabra. Pero Marx susurra: «después de desenmascarar la *forma sagrada* de la alienación

humana, desenmascarar la alienación *bajo sus formas no-sagradas*. La crítica del cielo se vuelve, de este modo, la crítica de la tierra». Truman enfrenta y desenmascara «la *forma sagrada*» de su alienación, combate contra ese poder que lo mantenía prisionero de una ficción televisada y rompe las cadenas de la ideología que le impedía ver el secreto de su propia existencia. La crítica de Truman a su vida ficticia se vuelve crítica de su vida real, la crítica del cielo se vuelve crítica de la tierra. Truman se salva a sí mismo, como el proletariado, según Marx, se salvará a sí mismo.

Ni en *The Truman Show* ni en *Crítica de la filosofía...* hay exaltación alguna de un salvador o de un guía que pudiera venir de afuera, tal como sí mostramos que ocurre en *The Matrix* y en *La República*. No obstante hay un arma que Marx considera indispensable para la emancipación del proletariado que parece acercar su teoría a la de Platón: la filosofía. La filosofía es para Marx el «arma de la crítica» que ayudará al proletariado a destruir las cadenas de la opresión. Pero la filosofía es un arma hecha de ideas, de conceptos, de palabras, y por lo tanto no puede enfrentar la opresión material hecha de cadenas bien concretas: las cadenas de la explotación capitalista del trabajo. La filosofía, dice Marx, es «el arma de la crítica», un arma *inmaterial* que necesita completarse con un cuerpo *material* capaz de encarnar el espíritu crítico de la filosofía. Ese cuerpo material es la masa de los trabajadores. «Sin duda, el arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas, y la fuerza material debe ser derrocada por una fuerza material; no obstante, también la teoría se convierte en una fuerza material ni bien prende en las masas». La filosofía debe encarnarse en las masas para desatar su verdadera potencia: la crítica destructora del sistema capitalista. Y, simultáneamente, los trabajadores deben empuñar la filosofía para descubrirse espiritualmente como «verdaderos hombres» y desatar su propia potencia crítica. La filosofía se

convierte en arma material encarnada en los trabajadores y los trabajadores se hacen espíritus críticos del capitalismo gracias a la filosofía. «La filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*; igualmente, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en las profundidades de este ingenuo suelo popular, se realizará la emancipación [...] que hará de ellos verdaderos hombres». El proletariado, ese «ingenuo suelo popular» donde prenderá el rayo luminoso del pensamiento, es el conjunto de los hombres «falsos» que se convertirán en «verdaderos» cuando rompan el velo ideológico que los oprime y tomen conciencia de su situación. Y, a la vez, la filosofía también se convierte en otra cosa: deja de ser una disciplina abstracta y académica para convertirse en una arma concreta para la revolución social. En ese instante, nos dice Marx, tanto el proletariado como la filosofía conocerán el «secreto de su propia existencia» y engendrarán un hombre libre con espíritu crítico, al mismo tiempo que ya no habrá ni proletariado oprimido y ni filosofía abstracta. Recordemos aquí que Truman siente al final de la película que toda su vida ha sido falsa y que sólo atravesando la puerta metálica sabrá quién es verdaderamente, convirtiéndose así en un hombre auténtico, en un hombre nuevo.²²⁸

²²⁸ Mencionemos, como al pasar, este juego de palabras que emparenta las dos películas que mencionamos hasta aquí. El protagonista de *The Matrix*, interpretado por el actor Keanu Reeves, tiene dos nombres: Anderson y Neo. Sabemos que «*neo*» significa «nuevo», «original», «diferente». Por su parte, «*ander*» significa «hombre» y «*son*» quiere decir «hijo». Todos estos signos reunidos pueden leerse, a la luz de la película, como «el hijo del hombre traerá la novedad, la salvación», el hijo del hombre es «Neo», el diferente, el *hombre nuevo*. Y esto no termina acá, porque el personaje que interpreta Jim Carrey, *Truman*, se pronuncia igual que *true-man*, es decir, «el hombre verdadero». De manera que el título de la película se resignifica: «el show de Truman» es el show del hombre verdadero, el espectáculo o la revelación del hombre verdadero, del hombre que consigue liberarse por sus propios medios de la cárcel de la ideología, mientras los espectadores (los de la película y nosotros) siguen (seguimos) atados a las imágenes ilusorias de la pantalla de t.v. (Esto sin remitir a la cercanía con la palabra «trauma», que se escribe igual y significa lo mismo en castellano y en inglés; y con la alemana *Traum*, «sueño»; remisiones que nos

Pero... ¿no alcanzamos ahora otra imagen del pensamiento político, esa que nos habla de la llegada del «Hombre Nuevo», del hombre emancipado de toda alienación, del hombre transparente, del hombre que ya no albergará ningún «secreto de su propia existencia»? Y si fuera así, ¿no caímos otra vez en la espera de un Elegido, de un salvador, de un ser de *otro mundo*, de un «animal de galaxias» (como entona Silvio Rodríguez en su «Canción del Elegido», nada menos)?

Estas preguntas no son ingenuas, claro. Buena parte de eso que se ha dado en llamar «el campo popular» (un espectro de tendencias políticas que va de la izquierda tradicional a la socialdemocracia) está empeñada en sostener, desde la década del '70 hasta hoy, esa fe en el Hombre Nuevo, en esa especie de Frankenstein ensamblado a base de «arcilla, fusil, mirada de luz y corazón de Che Guevara»,²²⁹ que viene del porvenir «matando canallas con su cañón de futuro». ¿No hay en esta imagen del pensamiento político el mismo suelo metafísico que hace funcionar a la Caverna y a la Matrix? *The Truman Show* y *Crítica de la filosofía...* **nos aseguran**, al igual que *The Matrix* y *La República*, **que existe un más allá de este mundo**, un más allá de los hombres tal como los conocemos, un mundo trascendente, metafísico, que es verdadero, real y auténtico. Y ya sabemos qué sucede cuando postulamos un mundo verdadero, real y auténtico: nuestro mundo cotidiano se vuelve falso, irreal e inauténtico.

llevarían rápidamente a una lectura en clave psicoanalítica de la que preferimos preservar al lector.)

²²⁹ Existe un disco del uruguayo Daniel Viglietti, ícono el disco e ícono el cantautor, publicado en los '70 y llamado *Canciones para el hombre nuevo*, que contiene un canción, muy popular, que transcribimos: «Lo haremos tú y yo / Nosotros lo haremos / Tomemos la arcilla / Para el Hombre Nuevo / Su sangre vendrá / De todas las sangres / Borrando los siglos / Del miedo y del hambre / Por brazo un fusil / Por luz la mirada / Y junto a la idea / Una bala asomada / Y donde el amor / Un grito escondido / Millones de oídos / Se harán receptivos / Su grito será / De guerra y victoria / Como un tableteo / Que anuncia la gloria / Y por corazón / A ese hombre daremos / El del guerrillero / Que todos sabemos...».

En consecuencia, ¿qué compromiso político podemos tener con un mundo falso, irreal e inauténtico? Ninguno, claro. Todo compromiso posible en ese caso se da con el otro mundo, nos comprometemos con el más allá trascendente, no con el más acá. ¿Cuál sería, por ejemplo, el compromiso político para Truman y para Marx? Bueno, si para Platón y para *The Matrix* los esclavos no podemos hacer nada porque sólo el filósofo, el maestro zen o el Elegido pueden liberarnos, para Truman cada individuo deberá salvarse por sí solo, mientras que para Marx únicamente el proletariado, la clase oprimida, liberará a la humanidad (siempre y cuando una sus fuerzas a las de la filosofía). En síntesis, para Platón, sólo el filósofo puede emancipar a la sociedad; en *The Matrix*, sólo el Elegido romperá todas las cadenas de la esclavitud; en *The Truman Show*, se trata del «sálvese quien pueda» individual; para Marx, los proletarios serán libres cuando descubran «el secreto de su propia existencia», cuando descubran que su vida es falsa y se conviertan en «verdaderos hombres».

¿Qué es lo común a las cuatro propuestas? Ya lo dijimos, la supuesta dualidad del mundo: el mundo en el que vivimos es falso, el mundo verdadero está más allá del nuestro. Pero... ¿no es posible que la ideología se encuentre precisamente en la creencia misma de que más allá de los límites de nuestro mundo cotidiano existe una «auténtica realidad» en la que hay que adentrarse? ¿No es esta la operación predilecta del discurso religioso: «sufre en este mundo, no te preocupes, que este sufrimiento y este mundo son pasajeros; obtendrás todo lo que desees en el otro mundo, en el mundo eterno y verdadero, allí donde la luz divina no deja ningún secreto sin revelar»? ¿No son estas imágenes del pensamiento político, que alientan las esperanzas en otro mundo y en otro hombre, el mejor modo de conservar el estado de las cosas en que vivimos? Porque si lo que importa es el mundo que vendrá y los hombres que vendrán, entonces no importa que

sacrifiquemos este mundo y a estos hombres en pos del Nuevo Mundo y del Hombre Nuevo. Esta es la imagen del pensamiento político hegemónico en los '70: una política del sufrimiento, de la tristeza, de la esperanza en un futuro que no viviremos, una política cristiana, en fin, una política del sacrificio. Y la política del sacrificio es el sacrificio de la política.

La ilusión que es real (o «la utopía llegó hace rato»)

Pareciera que, hasta aquí, hemos dado argumentos a favor de un discurso conservador: si no hay otro mundo más allá del sistema capitalista de organización del trabajo, toda lucha por otro mundo resulta utópica, poco realista e irracional. Por otra parte, podríamos continuar, si no hay nada «más allá» de la Caverna, si no hay «afuera» del estudio de t.v. en el que vive Truman, ¿no se modifica la situación del que está prisionero? ¿Prisionero de qué o de quién, si no hay nada más allá de la prisión? Dicho de otro modo, si no hay una verdad trascendente, si sólo hay las sombras chinescas y la escenografía de cartón, si sólo hay «apariencia», ¿no se convierte todo eso, a fin de cuentas, en la única realidad? Como vimos, es porque soñamos con otro mundo, más real y verdadero, que vivimos en éste como si fuésemos prisioneros. Pero una vez disuelta la ilusión de esa otra vida, nos liberamos también del estatus de prisioneros. El discurso liberal nos podría decir entonces que vivimos en «un mundo feliz», no porque el nuestro sea el mejor de los mundos posibles, como decía Leibniz, sino porque ya nadie cree que «otro mundo sea posible». Existe el capitalismo y nada más, «es lo que hay», hubiera dicho Parménides, y lo que no es, no es. Así que ya no se trataría de cambiar el mundo sino de cambiar a quienes quieren cambiar el mundo: «¿Qué más quiere, Domecq? Es la marcha gigante de los

siglos, el ritmo del progreso que se impone». Aceptémoslo. Seamos realistas: *pidamos lo posible*. Y punto.

Sin embargo, hay algo en todo esto que no cierra. Y no cierra porque la propia realidad, el capitalismo, no aparece como tal sin una creencia en otro mundo: el actual sistema social no existiría si no se creyera, por ejemplo, en el «crecimiento económico» virtual o, sin ir más lejos, el dinero mismo no funcionaría si no creyéramos que esos papelitos pintados tienen un valor «más allá» de esos papelitos. En fin, esta situación no sería ésta si no soñáramos despiertos con otra. Nuestro presente no sería éste si no proyectáramos cierto futuro, si no creyéramos que vamos hacia algún lugar. ¿Hacia qué marchamos? Hacia la utopía capitalista en la cual todos los conflictos, todas las miserias, todas las desdichas y ¡hasta la inmoralidad! van a resolverse gracias al libre juego de la oferta y la demanda, y gracias al libre debate de la democracia parlamentaria. Nos piden que olvidemos la utopía revolucionaria, pero además nos piden que creamos en la utopía liberal. No hay ningún realismo, ninguna «sensatez», ninguna primacía de lo «racional», entonces, cuando se nos pide a los pueblos que aceptemos la nueva realidad, puesto que «no queda otra». Así que ahora resulta que son los realistas del capitalismo quienes invocan la consigna del Mayo Francés, son realistas porque nos piden lo imposible: que creamos en la utopía. Sólo que ahora ya no se trata de la utopía de los pobres sino de la utopía de los ricos (tener una casa en el campo, una 4x4, viajar a Europa..., como dice el spot publicitario de cierto banco cooperativo cuyo dueño es un conocido miembro del Partido Comunista). El futuro cambió de signo político: la utopía se mudó de izquierda a derecha. La operación del discurso religioso que denunciábamos antes sigue instalada, y los nuevos sacerdotes ni siquiera nos ahorran las cruzadas hacia el santo sepulcro del petróleo iraquí en nombre del dios Mercado y de «la marcha

gigante de los siglos, del ritmo del progreso que se impone»...

Los realistas del capitalismo formulan, así, una **demanda paradójica**: nos piden que aceptemos esta realidad, porque no queda otra, pero nos avisan que todavía no es ésta, que aún estamos en la antesala del capitalismo real, que «estamos mal pero vamos bien», que esto no es sino el pálido reflejo de lo que va a venir: el verdadero capitalismo, el capitalismo «con rostro humano» y derechos humanos, el capitalismo puro y despojado de todas las corruptelas y residuos del pasado. El capitalismo serio...

Pero, para nosotras y nosotros, **no se trata de criticar esta paradoja sino esta utopía**. Porque el problema, cuando de la realidad humana se trata, es que no hay realidad, ni realismo, sin que el deseo proyecte algo utópico, algo que no está en la realidad pero que queremos que esté. El deseo humano le imprime a las prácticas un sentido, un excedente utópico o, si se prefiere, un «fantasma»: un espectro de significaciones que organiza lo real. Cuando le quitamos a la realidad esta creencia en otra cosa, la propia realidad se disuelve sin remedio. Un buen ejemplo de esto lo constituyen los científicos, quienes supuestamente se ocupan de la «verdadera realidad». Sin embargo, ningún científico se topó jamás, durante sus experiencias, con un «neutrón», un «quark» o una «cuerda». Se trata de «hipótesis operativas», o de «ficciones útiles», como diría Nietzsche, o, como hubiera dicho Kant, de «ilusiones objetivas» o de «ideas regulativas». Aunque no exista «otra» realidad fuera de los datos de nuestra experiencia sensorial, hay que hacer *como si* creyéramos en la «otra» para explicar, ordenar o procesar los datos que recibimos en «ésta».²³⁰ Lo que Kant llama la dimensión «trascendental» del conocimiento no significa otra

²³⁰ Y los científicos saben que la discusión acerca del estatuto de «esta» realidad pasa en buena medida por la discusión acerca de la «otra», la que no existe pero cuya existencia se supone bajo la forma de hipótesis y modelos variables, alterables y revocables.

cosa: si no hay nada más allá, si no hay nada que trascienda nuestra experiencia empírica, entonces hay que inventarlo, hay que ficcionarlo. Los propios realistas del capitalismo lo hacen, como cualquier hijo de vecino, aunque al mismo tiempo lo nieguen.

Otra película puede ayudarnos a pensar esto: *El día de la marmota*. Su protagonista, Phill Connors (interpretado por Bill Murria), es un periodista del servicio meteorológico de un ignoto canal de cable a quien le ordenan la cobertura de una nota en un pueblito de nombre impronunciable, más desconocido aún que el canal de cable. En ese pueblito existe una tradición anual, «El día de la marmota»: una jornada de fiesta que comienza a las seis de la mañana en pleno invierno nevado, y que consiste en ir a la plaza del pueblo para que el intendente saque de su letargo a la mascota oficial, una marmota que «susurrará» al oído del funcionario si se adelantará o no la primavera ese año. Phill Connors cubre la nota, almuerza y toma la ruta para salir de ese pueblo lo antes posible... pero una tormenta de nieve ha cortado todas las salidas. Entonces regresa al hotel en el que se hospeda, se acuesta a dormir y, al otro día, despierta nuevamente en «El día de la marmota». Este día se repite una y otra vez, en eso se apoya toda la película, y sólo el periodista es conciente de la repetición: el resto del pueblo actúa siempre igual, sin percatarse de que está atrapado en el tiempo de un día que retorna y retorna sin cesar. (Por lo tanto, tal como dijimos arriba, el único prisionero del día de la marmota es el que se siente prisionero, el que es conciente de que hay un más allá del día repetido.) Pero lo interesante no es la repetición, sino la diferencia: las expectativas del periodista. Phill Connors va cambiando sus expectativas en relación al día que, ya sabe, será el mismo de ayer y el mismo de mañana. Al principio cree que sufre un *deja vu*; después sospecha una conspiración de todo el pueblo; luego da rienda suelta a sus vicios, come, bebe y fuma hasta hartarse; más tarde aprovecha para seducir

a las chicas del pueblo; saciado y aburrido, se cree un dios; trata de seducir a su productora, pero se encuentra con el escollo de que ella no se acuesta con nadie en la primera noche; se deprime profundamente y decide suicidarse... pero despierta nuevamente el día de la marmota (se suicida de mil maneras, hasta llega a secuestrar a la marmota y arrojarse con bicho y todo a un abismo... y siempre vuelve a despertarse)... Hasta que, en un momento de la película, pasados vaya a saber uno cuántos días idénticos, nuestro protagonista deja de pensar en la posibilidad de escapar, cambia el proyecto de su deseo, comienza a valorar el tiempo de otra manera, lee a Chèjov, aprende a tocar el piano, recorre el pueblo para socorrer a sus vecinos (todos los días el mismo niño se cae del mismo árbol a la misma hora, el mismo señor voluminoso se atraganta en la misma mesa del mismo restaurante, etc.). Es decir, organiza sus prácticas en función de un proyecto modesto, discreto, hecho de paciencia, solidaridad y constancia (el episodio con el mendigo que, irremediablemente, muere ese día una y otra vez, merecería ser analizado en un párrafo aparte). Ya no hay resignación ni falsas esperanzas. Y lo que el protagonista deseaba al principio, el amor de su productora y la salida de ese pueblo, llegan finalmente, sí, pero llegan con otro sentido, llegan *transvalorados*, porque ya no importaba que llegaran o no. La película ilustra perfectamente cómo la diferencia en la repetición de los días está dada por el tipo de «ilusión» que guía al protagonista, por la calidad de la «ficción útil» con la que el protagonista interviene en su cotidianidad. Cada día de la marmota es una realidad diferente según el sentido y el valor que el protagonista pone en juego sobre su experiencia.

Lo que *El día de la marmota* nos ilustra es que toda realidad está impregnada de una ilusión, de una proyección del deseo humano. No hay aceptación de una realidad sin aceptación de su ilusión concomitante. Claro que no hay que confundir la realidad con esa «idea regulativa»: la ilusión

guía nuestras prácticas, les dona un sentido, pero jamás se presenta diciendo «Hola, qué tal, soy tu deseo». Tampoco los neutrones se les aparecen en persona a los científicos. Entender que la ilusión objetiva es una ficción útil nos permite actuar, organizarnos, luchar, amar... Sin esperar recompensa. Spinoza escribe bellamente en el tercer libro de la *Ética*: «nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos». No nos gusta alguien porque es lindo o linda: alguien es lindo o linda porque nos gusta.

El capitalismo es el último gran realismo utópico: sus vicarios no creen que lo real sean los datos verificables acerca del estado actual del capitalismo, que son datos bastante desastrosos, sino un exterior de la Caverna, una realidad trascendente, un más allá luminoso, verdadero y lleno de recompensas. Que se lo llame «tasa de crecimiento», «desarrollo sustentable», «ritmo del progreso», «mano invisible del mercado»... poco importa. A estas historias con supuesto final feliz, a estas teleologías –variantes de la teología desde el momento en que creen en una divinidad oculta y providencial–, hay que oponerles, como siempre, un ateísmo consecuente. ¿De qué manera? ¿No parece imposible la lucha por la libertad y la igualdad? Sí y no: la lucha parece *teóricamente* imposible. *No se ve* la manera en que la libertad y la igualdad pudieran llegar a realizarse. Pero entendemos que **el intento por realizar la libertad y la igualdad en la práctica es el único compromiso ético posible**. No se trata de salirnos inmediatamente de lo existente, sino de habitar sus contradicciones. Podemos hacerlo en sus márgenes o en su centro, así como en espacios masivos o reducidos. La única receta es que no hay recetas: autoorganización, constancia y paciencia. *El contenido de ese compromiso ético se manifiesta en cada espacio concreto en que lo establecido*

se encuentra con sus límites intrínsecos, en la contradicción entre lo establecido y su transformación posible.

Dicho de otro modo, sólo desde el interior de una práctica que ponga de manifiesto las contradicciones intrínsecas de lo existente la crítica resulta contundente. La potencia de la crítica está en su capacidad para actualizar alternativas a lo criticado. *Una crítica práctica es una práctica crítica*, esto es, una práctica que pone en crisis aquello mismo que critica. Por eso, para nosotras y nosotros, de lo que se trata es de afirmar la potencia de aquellas instancias que *ya existen* como ejemplos de prácticas que intentan actualizar otros modos de pensar y producir relaciones sociales, capaces de negar al modo capitalista de organizar la sociedad. Estas prácticas pueden realizarse en cualquier situación cotidiana: en la escuela, en el trabajo, en la propia casa, en el aula universitaria, en el barrio, en un movimiento social, etc. Es en este sentido que afirmamos que la utopía es posible y deseable. Porque si el realismo capitalista niega toda posibilidad de emancipación llamando «utópica» toda política que no se resigne a la necesidad objetiva del proceso económico, es para afirmar que *esta* organización de las relaciones sociales, que este modo de producción basado en la ganancia y la explotación del hombre por el hombre, es el *único* posible. Lo que el realismo capitalista nos dice es que una práctica capaz de poner en crisis las desigualdades económicas y las jerarquías políticas del orden establecido no puede tener lugar. Y lo que «no puede tener lugar» es, de acuerdo con su significado etimológico, lo *utópico*. Para nosotras y nosotros, **utopía es aquello que tiene lugar a pesar de que, desde la lógica interna del sistema capitalista, no puede tener lugar.**

La utopía revolucionaria no es algo que está en el horizonte y que se aleja más y más a medida que caminamos, como escribe Eduardo Galeano (sin mencionar al autor de la frase, el cineasta santafecino Fernando Birri). La utopía

revolucionaria no es una cosa que podemos fijar señalándola. Es una práctica intempestiva, *aquí y ahora*, en todos los lugares cotidianos y, por lo tanto, se trata de algo inasible e insistente, una fuerza plástica que no se puede quedar quieta: alegre destrucción de los valores del capitalismo. Es el punto de apertura o de fuga desatado por una constelación de experiencias alternativas que va minando el orden de cosas que se presenta como «absoluto y definitivo». La utopía revolucionaria es la *afirmación de* y el *apoyo en* todos los experimentos que anuncian un modo autónomo de hacer las cosas, desde las comunidades zapatistas del sureste mexicano hasta el movimiento campesino de Santiago del Estero, desde los asambleístas de Gualaguaychú hasta los asambleístas de Esquel, desde las Mujeres Creando de Bolivia hasta los Sin Tierra de Brasil, desde los compañeros desocupados que organizan su rabia aun en las peores condiciones hasta los compañeros que inventan organización horizontal por fuera de los sindicatos tradicionales, desde los laboratorios universitarios que ensayan un modo anti-estatal de producir conocimiento hasta las publicaciones independientes que se inscriben en prácticas de lucha anti-capitalista... La utopía revolucionaria es la toma en propias manos de los problemas cotidianos, la ocupación de tierras y de fábricas, la democratización de todas las instancias de gobierno (la que consiste en universalizar la toma de decisiones, no la que consiste en «aumentar la representación»), la organización vecinal en los barrios, el combate en las calles, el combate en las aulas, el combate en nuestros lugares de trabajo... Utopía es la anticipación, absolutamente ajena a toda garantía de éxito y a toda condena al fracaso, de otra sociedad en las grietas de la sociedad existente. Sementera de libertad e igualdad que germina hoy en las líneas que surcan todos los estratos del campo social, nuestra utopía es este comunismo germinal.

Agosto de 2007

Los autores

- Héctor Javier Lencinas. Estudiante del Profesorado en Filosofía. Universidad Nacional del Nordeste
- Guillermo Vega. Profesor y Licenciado en Filosofía. Docente e Investigador en la Universidad Nacional del Nordeste.
- Maximiliano Román. Profesor en Filosofía. Universidad Nacional del Nordeste. Becario Doctoral del Conicet.
- Martín Daguerre. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Docente e Investigador en la Universidad Nacional de La Plata.
- Roberto Dri. Profesor en Filosofía. Magister en Antropología Social. Docente en la Universidad Nacional del Nordeste.
- Javier Alegre. Profesor y Licenciado en Filosofía. Docente e Investigador en la Universidad Nacional del Nordeste.
- Colectivo de Estudiantes de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Grupo formado por estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, integrado por: Gastón Falconi, Maximiliano García, Emilio Guzmán, Cecilia Hemming, Facundo Martín, Juan Pablo Parra, Mariano Repossi, Maia Shapochnik y Romina Simon.
- Jesús Rodolfo Santander. Profesor en Filosofía. Docente e Investigador en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.
- Rubén Dri. Profesor en Filosofía. Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.