

Ananga Ranga (Resistencia).

Prácticas sociales y filosofía : una relación impensable.

Roman, Maximiliano y Flavio Guglielmi, Lucas Diel, Javier Alegre, Gabriel Torres, Guillermo Vega, Cecilia Ramirez.

Cita:

Roman, Maximiliano y Flavio Guglielmi, Lucas Diel, Javier Alegre, Gabriel Torres, Guillermo Vega, Cecilia Ramirez (2007). *Prácticas sociales y filosofía : una relación impensable*. Resistencia: Ananga Ranga.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/maximiliano.roman/47>

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

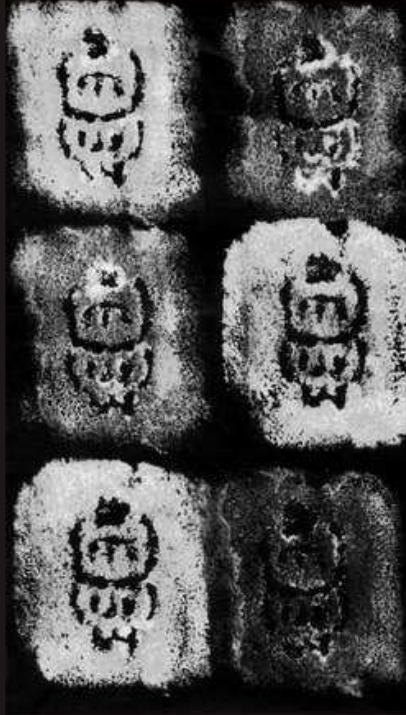


Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

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>.

PRÁCTICAS SOCIALES Y FILOSOFÍA

Una relación **im** pensable



Flavio Guglielmi
Lucas Diel
Javier Alegre
Gabriel Torres
Maximiliano Román
Cecilia Ramírez
Guillermo Vega
Marcelo Caparra
Patricia Demuth
Diego Romero
Javier Lencinas
Juan Pablo Demaría

PRÁCTICAS SOCIALES Y FILOSOFÍA

Una relación impensable

PRÁCTICAS SOCIALES Y FILOSOFÍA
Una relación impensable

Flavio Guglielmi - Lucas Diel - Javier Alegre -
Maximiliano Román - Gabriel Torres - Guillermo Vega
- Cecilia Ramírez - Marcelo Caparra - Patricia Demuth
- Diego Romero - Javier Lencinas - Juan Pablo
Demaría

ÍNDICE

■ Prólogo

■ Sección I: *Cuestiones sociales: sobre trabajo, exclusión, participación y otras yerbas (autóctonas)*

§ “El trabajo frente al espejo partido. La actividad laboral y la identidad en disputa a través de dos casos de empresas recuperadas chaqueñas” – Flavio Guglielmi

§ “Comentarios generales sobre lo privado y lo público” – Lucas Diel

§ “Tres monedas que caen de canto: teoría, lenguaje y acción” – Javier Alegre

§ “La exclusión material e ideológica como formas de opresión contemporáneas” – Maximiliano Román

§ “Exploraciones críticas sobre la justicia social” – Gabriel Torres

■ Sección II: *Sobre memoria y dictadura*

§ “El problema del derecho justo en relación con la última dictadura militar. Una apropiación desde las problemáticas de la memoria” – Guillermo Vega

§ “Algo más que metáforas bonitas: literatura que aporta a la memoria” – Cecilia Ramírez

■ Sección III: *Prácticas docentes como intervención en el mundo*

§ “Varios personajes en busca de una idea” – Marcelo Caparra

§ “Para que la “j” nunca inicie “aulas”. Reflexiones sobre la práctica de educar y su función social” – Patricia Demuth

§ “Las prácticas docentes y la filosofía” – Diego Romero

■ Sección IV: *Principios para pensar-nos*

§ “Crónicas del pensamiento latinoamericano. Filosofía sudamericana, pensamiento popular e indigenismo, corrientes insoslayables” – Javier Lencinas

§ “El ajuste de cuentas de Vattimo con Marx y Nietzsche” – Juan Pablo Demaría

Prólogo

Este librito (si es por su tamaño) o librote (si es por el esfuerzo que nos llevó concretarlo) tiene sus orígenes en la reflexión filosófica sobre ciertas prácticas y procesos sociales y es a su vez el producto de una práctica de reflexión filosófica compartida. Reflexión sobre prácticas sociales y práctica social de reflexión. De eso se trata este texto, ni más ni menos. Ambas, prácticas y reflexiones, llevadas siempre a cabo en conjunto -si bien con sus necesarios momentos de retiro y soledad-, elaboradas desde las diversas relaciones (sociales, familiares, etc.) y funciones (laborales, estudiantiles, etc.) que desandamos habitualmente y no desde un atalaya solitario.

Las ideas contenidas en los distintos artículos surgen del intento por comprender un poco más la realidad que habitamos, pero no a partir de un aislamiento que consideramos ficticio (e innecesario), sino por participar en las diferentes situaciones que atraviesan nuestro tiempo. Tal como ya lo dejó en claro Aristóteles en la Antigüedad, el hombre es un animal social, mucho antes de ser filósofo o de cualquier otra determinación. Por esto, los avatares sociales no nos son ajenos, puesto que los padecemos en común con los demás seres. No sólo somos aprendices de pensadores, también y principalmente somos integrantes de una sociedad empobrecida e injusta.

De aquí que entendamos y aprovechemos la disciplina que hemos elegido, la filosofía, para llegar de una nueva manera a esos problemas comunes y para

canalizar las inquietudes nacidas a partir de ellos, y no para evadirlos y aislarnos del contexto. Como muy bien dice nuestro Eduardo Fracchia: “una filosofía desinteresada y no comprometida no es filosofía. Es alienación y antesala de la nada”.¹

Y si este texto surge, por un lado, de esta concepción compartida acerca de la relación existente entre el pensar y los sucesos que se dan en el contexto social y, por otro, del trabajo grupal que venimos llevando en forma continua desde hace más de dos años, también intenta responder a algunos desafíos y objetivos que nos parecen ineludibles en la actividad reflexiva que nos ocupa.

En primer lugar, confiamos en que estos escritos puedan constituirse en una mínima ayuda para generar nuevas reflexiones y acciones en los espacios en que nos desenvolvemos y conforman nuestra realidad, y así contribuir a conformar un ámbito más amplio de debate crítico y de acción reflexiva. Porque sin debate crítico no hay pensamiento posible, sólo dogmatismo y elegante maquillaje de ideas ajenas, y si no se tiende hacia la acción reflexiva, cualquier intento cae en el activismo ciego o en su contrario, la erudición vana.

También nos anima el intento de mostrar que la filosofía es algo que nos *ocurre* a todos, independientemente de edad, género, clase social, etc., pues reflexiona sobre cuestiones que incumben a cualquier ser humano. Aunque, eso sí, estos asuntos tienen la particularidad de ser abordados desde una perspectiva un poco menos concreta que como

¹ Fracchia, Eduardo. *Apuntes para una filosofía de la resistencia*. Fundación Mempo Giardinelli, Resistencia, 2001, p. 6.

generalmente se los trata. Por ello, los temas de los artículos no son para nada distintos de los que cualquiera afronta a diario: son algunos de los eventos (trabajo, exclusión, participación, etc.) con los que los habitantes de esta zona del mundo nos topamos con frecuencia. Lo que cambia un poco es el modo con que los abordamos. Aquí intentamos analizar con algo más de detenimiento y desde un enfoque diferente a algunos de ellos, dándoles una mirada o matiz que normalmente no permite el acelerado ritmo con que se suceden.

Los artículos que componen el libro, por lo tanto, no están aislados de las preocupaciones y cuestiones que incumben a la mayoría de los integrantes de la sociedad. Más bien intentan ser una continuación de esos temas, sólo que en un nivel que quizás incorpore algunos argumentos nuevos y, con suerte, más abarcadores. Y esta búsqueda está guiada por la convicción de que lo que pretendemos brindar son propuestas conceptuales abiertas más que conclusiones cerradas o *ideas sagradas* indiscutibles. Antes que ser un aguijón que adormece con frases concluyentes que ahorren el pensar, preferiríamos convertirnos en un aguijón que despierte e incite el pensamiento propio y la acción meditada.

En comprender que los temas que le caben a la filosofía deben atender a los problemas comunes y que la actitud que le corresponde está bastante lejos de la tranquila condescendencia y, por ende, debe huir de los facilismos complacientes, no estamos muy apartados de lo que sostiene Horkheimer cuando asevera que “más allá de la importancia que la investigación de problemas sociales reviste en la filosofía, queremos

insistir una vez más en que la función social de ésta no consiste primariamente en ello, sino en el desarrollo del pensamiento crítico y dialéctico. La filosofía es el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo; eso hace que su posición sea precaria y cuestionada. La filosofía es incómoda, obstinada y, además, carece de utilidad inmediata”.²

Si deciden internarse, entonces, en las páginas que siguen, encontrarán estímulo para realizar dos cosas básicamente. Una, conocer algo de lo que han dicho pensadores ilustres y no tanto de distintos lares (Nietzsche, Foucault, Scannone, Marí, etc.) y también nosotros, ilustres desconocidos de aquí nomás, sobre estos sucesos de interés común. La otra, compartir o rechazar estas ideas y así elaborar argumentos personales sobre los temas que nos incumben a todos. Consideramos que es posible y estimulante acercar las reflexiones a los fenómenos y procesos sociales; así como nos parece, en el extremo opuesto, tan perjudicial repetir frases sin incitar la reflexión propia como desconocer el legado de siglos de pensamiento y continuar manteniendo las mismas opiniones sin agregar nuevos fundamentos.

Teniendo en común la preocupación por dar respuesta a estas inquietudes y por satisfacer de algún modo los propósitos mencionados, los artículos del libro contienen diversos tópicos que reflejan los intereses de quienes los han escrito. Para facilitar su

² Horkheimer, Max. “La función social de la filosofía”. En: *Teoría crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Amorrortu, Bs. As., 2003, p. 285.

lectura, hemos decidido dividirlos en cuatro ejes temáticos.

El primer eje es ***Cuestiones sociales: sobre trabajo, exclusión, participación y otras yerbas (autóctonas)***. En él agrupamos cinco artículos que coinciden en centrarse en algunas cuestiones referidas a procesos sociales actuales y a algunos modos posibles de realizar su abordaje teórico.

La sección comienza con “El trabajo frente al espejo partido. La actividad laboral y la identidad en disputa a través de dos casos de empresas recuperadas chaqueñas” de Flavio Guglielmi, artículo que intenta, a través de la palabra de los trabajadores de dos empresas chaqueñas recuperadas, repensar las relaciones entre actividad laboral e identidad, debate largamente postergado desde la última dictadura militar.

Luego prosigue con “Comentarios generales sobre lo privado y lo público” de Lucas Diel, que reflexiona sobre la tensión existente entre la vida pública y la vida privada de las personas, atendiendo a las implicancias políticas de esta relación y a la necesidad de tenerlas permanentemente presentes para el crecimiento de la conciencia política de los ciudadanos.

Continúa con “Tres monedas que caen de canto: teoría, lenguaje y acción” de Javier Alegre, escrito que apunta a demostrar que existe una analogía básica entre estas esferas (teoría, lenguaje y acción) fundamentales de la existencia humana, pues las tres están cruzadas por una tensión inevitable entre aspectos internos y externos; situación que sólo puede desatenderse a riesgo de caer en errores y reduccionismos varios.

El cuarto artículo, “La exclusión material e ideológica como formas de opresión contemporáneas” de Maximiliano Román, propone comprender, mediante herramientas de análisis propuestas por Karl Marx y Friedrich Nietzsche, el fenómeno de la exclusión, tanto en el ámbito del trabajo como en el de la cultura, como un mecanismo utilizado por el sistema capitalista para reproducir y expandir su dominación.

El apartado se cierra con “Exploraciones críticas sobre la justicia social” de Gabriel Torres, que consiste en una aproximación a los fundamentos del derecho positivo a través de conceptos propuestos por Michel Foucault y tiene por propósito explicitar los procesos que intervienen en la validación de leyes y el rol de éstas en el orden social contemporáneo para indagar luego las posibilidades prácticas de una justicia social y la legitimidad de los actos de resistencia política.

El segundo eje se denomina *Sobre memoria y dictadura*. Está constituido por dos artículos que, desde distintas matrices, versan justamente sobre la represión de la última dictadura militar y el modo en que se elabora el sentido y la reapropiación de tan luctuosos hechos.

El primero es “El problema del derecho justo en relación con la última dictadura militar. Una apropiación desde las problemáticas de la memoria” de Guillermo Vega, que remarca la alta incidencia que posee el aparato jurídico y sus prácticas específicas en la instalación de discursos sobre la última dictadura en el espacio público e intenta especificar los elementos que dentro del ámbito normativo del derecho considera

relevantes para forjar memorias que no dejen impunes a los responsables de delitos de lesa humanidad.

El otro es “Algo más que metáforas bonitas: literatura que aporta a la memoria” de Cecilia Ramírez, el cual, a través de un corpus textual perteneciente a autores exiliados, asesinados, desaparecidos y libros censurados durante el proceso, basado en la premisa de que “*sin un ejercicio constante de memoria engordamos la resignación*”, se plantea a la literatura como una herramienta para ejercitar la memoria más que como mero acto de comunicación o de metaforización de la realidad.

El tercer eje tiene por tema las ***Prácticas docentes como intervención en el mundo***. Está integrado por artículos de tres jóvenes docentes (de distintas disciplinas) que entreven las implicaciones pedagógicas, filosóficas y sociales de algunas experiencias y prácticas docentes y llevan sus reflexiones un poco más allá.

Comienza con “Varios personajes en busca de una idea” de Marcelo Caparra, que ofrece al menos dos lecturas posibles: la primera muestra el tejido narrativo de varias escenas que se van imbricando obsesivamente: el sentido del filosofar, la crítica a la *praxis* docente, las máscaras y los rostros de la belleza y los avatares de la felicidad; la segunda revela un texto delirante, resultado de un brote psicótico que se vale del encabalgamiento sintáctico, la enumeración caótica y el libre fluir de la conciencia.

Luego viene “Para que la “j” nunca inicie “aulas”. Reflexiones sobre la práctica de educar y su función social” de Patricia Demuth, artículo que, desde

la convicción personal de que la realidad educativa sostiene y transforma la realidad social, desarrolla determinados aportes teóricos con el objetivo de reflexionar sobre las relaciones que se establecen en el fenómeno educativo y, a su vez, la vinculación que estas relaciones tienen con la función social que cumple la educación a partir de ellas.

El artículo que cierra esta sección, “Las prácticas docentes y la filosofía” de Diego Romero, recurre brevemente a la función del preguntar, la búsqueda conceptual y la condición humana para defender la postura de que la práctica docente es una actividad pedagógico-político-liberadora de alto contenido filosófico.

En tanto que el cuarto y último eje lleva por título *Principios para pensar-nos*. Está constituido por dos artículos que presentan algunas líneas teóricas de distintos orígenes -uno, latinoamericanas, el otro, europeas- que pueden utilizarse como bases para reflexionar sobre nuestro presente.

Abre la sección “Crónicas del pensamiento latinoamericano. Filosofía sudamericana, pensamiento popular e indigenismo, corrientes insoslayables” de Javier Lencinas, que versa acerca de estas tres corrientes relevantes del pensamiento sudamericano, de las que brinda sus características generales, representantes y algunos reparos a ser considerados, a la vez que destaca el variable grado de reconocimiento académico y social que posee cada una de ellas.

Y cierra “El ajuste de cuentas de Vattimo con Marx y Nietzsche” de Juan Pablo Demaría, artículo que consiste en un repaso por aquellos elementos

conceptuales, como *sujeto y poder*, que al permitir la ruptura con la tradición metafísica occidental originaron lo que Gianni Vattimo define como *pensamiento débil*, el cual toma como insignia la liberación de las diferencias y la evocación de la finitud de lo heredado.

Esta publicación pretende ser una contribución más orientada a saciar un viejo deseo compartido: sacar la filosofía de los claustros académicos y trasladarla a otros lugares. Creemos que una filosofía que produzca informes para la academia (gracias Kafka), que sea leída sólo por académicos y que finalmente motive cambios en ese espacio es importante (no menospreciamos la filosofía académica, es más, sin su instrucción ni siquiera podríamos haber escrito esto), pero hay un pequeño *problema*: estamos inmersos en una sociedad que no está habitada sólo por filósofos (¡por suerte!), sino que entramos en relación y nos debemos a mucha gente que poco sabe o le interesa saber sobre "qué es la filosofía" en estado puro.

Por ello, tenemos el doble desafío de lograr que la brecha entre vida social y filosofía no se siga ensanchando: por un lado, que la filosofía deje de estar tan aislada de los sucesos mundanos que son significativos para la comunidad y, por el otro, demostrar que los temas que trata la filosofía, o cuando menos buena parte de ellos, son cuestiones a las que los seres humanos y grupos sociales debemos enfrentar inevitablemente en determinados momentos de la vida y que, por lo tanto, la filosofía no tiene por qué estar ausente en esas situaciones.

En fin, la filosofía tiene vida. Hagamos entrar la filosofía en la vida entonces. Este es un intento más. No es el primero ni el último que haremos. Pero sí uno muy importante por las energías invertidas y los escollos superados en su realización. Por ello agradecemos profundamente a quienes nos han ayudado a concretarlo: familiares, amigas/os, compañeras/os, editores, auspiciantes, a nuestros colaboradores habituales que se han sumado una vez más (Patricia Demuth, Marcelo Caparra y Diego Romero en los escritos, Horacio Silvestri en los dibujos y Martha Bardaro en juvenil entusiasmo y texto de contratapa) y a todos los lectores por su aporte.

Dibujarnos de nuevo

*Javier Alegre - Laura Blanco - Juan Pablo Demaría -
Lucas Diel - Luz Echeverría - Flavio Guglielmi - Javier
Lencinas - Cecilia Ramírez - Maximiliano Román -
Gabriel Torres - Guillermo Vega - Clarisa Zacarías*

Resistencia (Chaco), mayo de 2007.

I

Cuestiones sociales: sobre trabajo, exclusión, participación y otras yerbas (autéctonas)

***El trabajo frente al espejo partido. La actividad
laboral y la identidad en disputa a través de dos casos
de empresas recuperadas chaqueñas***

Flavio Guglielmi*

“Piense que hay cientos de hombres que se mueven en este mismo minuto que le hablo, en derredor de las cadenas que soportan un cañón candente... lo hacen con tanta indiferencia como si en vez de ser un cañón fuera un trozo de coraza para una fortaleza subterránea (...) Ponga en fila a esos hombres con su martillo, a las mujeres con su cazuela, a los enfermos con sus camas, a los niños con sus cuadernos, haga una fila que pueda dar varias veces vuelta al planeta, imagínese usted recorriéndole, inspeccionándola, y llega al final de la fila preguntándose: ¿Se puede saber qué sentido tiene la vida?”.

Roberto Arlt. Los Lanzallamas

“Vayan a laburar, atorrantes”

Mi viejo

La última dictadura militar argentina (1976-1983) generó no sólo transformaciones políticas, sino también económicas y sociales que continúan vigentes. La democracia no es el único proceso interrumpido por el gobierno de facto; mediante la violencia y el terrorismo institucional, y no por el desarrollo de una fuerza productiva desbordante que lo requiriese, en la Argentina fue practicado un cambio de modelo laboral: del asalariado industrial de post-guerra al asalariado universal en relación de dependencia. Tras promover la

* E-mail: nietajj@yahoo.com.ar

implementación de un modelo económico neo-liberal, se produce una des-industrialización, una flexibilización laboral y se generan grandes tasas de desempleo cuyas consecuencias son consideradas por algunos autores como *terrorismo laboral*.

Actualmente se están desarrollando nuevas experiencias en torno al trabajo; las empresas recuperadas y las cooperativas parecen proponer nuevos modelos laborales y, por ende, de identidades. Conjugando elementos anteriores a la dictadura y mezclándolos con dispositivos novedosos, el trabajo se presenta nuevamente como un eje de debate. Precisamente, el título de este artículo (parafraseando el de otro libro en el cual me baso *El trabajo frente al espejo*) intenta reflejar la pérdida de una idea uniforme del trabajo y el comienzo de una disputa en torno al mismo.

Intentar dar cuenta de estos fenómenos desde la filosofía es una tarea que demanda un modo de reflexionar que no suele ser propio de esta disciplina. Habitualmente, los objetos que estudia esta disciplina están compuestos por un catálogo de elementos que constituyen un mundo fantástico: la inmanencia, la esencia, la trascendencia, etc. Sin embargo, la menor parte de las veces, la filosofía se atreve a intentar mirar con nuevos ojos otro tipo de temas, más cotidianos y constitutivos de una realidad social compartida. En estos casos, la filosofía procura otorgar su perspectiva sobre objetos que son propios de otras disciplinas, sin desconsiderar los aportes de estas ciencias ni pensar sus propias conclusiones como las únicas posibles. Las sentencias definitivas sobre temas como *el ser de las*

cosas son posibles por tratarse de objetos que prácticamente la filosofía crea; sin embargo, al hablar sobre la vida cotidiana, la filosofía debe encoger los hombros con sus pretensiones de verdad y aceptar que es una expresión entre muchas otras.

1. Trabajo e identidad. Prólogo Sociológico.

El *trabajo* suele ser considerado como una actividad que satisface requisitos tales como estar institucionalizada, cumplir horarios, estar en venta en el mercado, realizarse en relación de dependencia o ser profesión liberal reconocida, etc. Por ello, parece ser una actividad ajena a nuestra propia vida y nuestros intereses, convenientemente definida y transmitida por medio de la tradición cultural. Así, el trabajo es comprendido como un elemento objetivo, determinado y libre de cuestionamientos; es decir, como un conjunto de dispositivos ya establecidos a los cuales solo debemos adaptarnos. Según este parecer, el trabajo ya se encuentra pensado y reglado, solo resta *trabajar*.

Otro elemento que habitualmente se presenta con características similares es la *identidad* laboral, ya que de modo análogo al trabajo suele ser comprendida como algo resuelto y determinado. Se espera que una cierta formalidad oficial en el trabajo (un puesto o cargo) genere un tipo de identidad. De esta manera se equipara mecánicamente una posición laboral con una identidad, correspondiendo por ejemplo una identidad diferente para cada trabajador de una fábrica según su posición en la empresa: operarios, jefes de personal, dueños, etc.

A partir de los aportes de la antropología Cultural del siglo XX, las ciencias sociales comienzan a replantearse y cuestionar los conceptos de *identidad* y *trabajo*. Las identidades no se encuentran ya elaboradas ni anteceden al sujeto o los trabajadores mismos, por el contrario *se generan, se construyen* por medio de lo que el individuo dice de sí, por cómo significa el propio trabajo y por cómo influyen sus relaciones con los “otros”, es decir, cómo las personas valoran al individuo mismo y su producción. Esto hace que la identidad se encuentre en un proceso de permanente construcción, ya que los puntos de vista (históricos, sociales, políticos, etc.) van cambiando a lo largo del tiempo.

Haciendo énfasis en el carácter relacional y abandonado criterios objetivistas, la identidad puede ser entendida como una “construcción que se elabora a partir de relaciones de oposición respecto de otros grupos con los que se está en contacto”.² Dicha construcción se produce por un doble proceso de

² ALVAREZ, María I. “Sentidos asociados al trabajo y procesos de construcción identitaria en torno a las ocupaciones y recuperaciones de fábricas de la Ciudad de Buenos Aires: un análisis a partir de un caso en particular”. Pág.359. En: A.A.V.V. *El trabajo frente al espejo. Continuidades y rupturas en los procesos de construcción identitaria de los trabajadores*. Compilador. Osvaldo R. Battistini. Bs As, Prometeo, 2004. . Es interesante reproducir las palabras del autor haciendo énfasis en el vocabulario que se utiliza, para demostrar el carácter metafísico con el cual la identidad es pensada en los modelos anteriores hasta mitad del siglo XX: “(...) la identidad se define (...) en contraposición a las visiones objetivistas que la entienden como una condición *inmanente*, pre-existente al individuo y definida por marcas exteriores, *inmutables* y *esenciales*”. *Ibíd.*

diferenciación y generalización, la primera genera oposiciones y alteridad (los *otros*) y la segunda establece espacios comunes que permite concebir sentidos o rasgos de pertenencia (el *nosotros*).

De este modo, es más propio hablar de *identificación* que de una identidad. Identificación con un grupo considerado como propio, el cuál se articula con las consideraciones de los grupos *alternos*.³ Vale decir que el término *identidad laboral* también es cuestionado por ser utilizado frecuentemente para designar algo que no cambia y permanece inalterable. Por ello, se sostiene que es más propio utilizar el vocablo *identificación laboral*, ya que puede contener de un modo más correcto el proceso de *personalización* que surge en un trabajo que se va construyendo permanentemente.

El concepto de *trabajo* también pierde su carácter imparcial e inmutable. Se establece que el modo de interpretar el trabajo tampoco es algo estable, fijo e independiente de los grupos sociales, sino que está en función de historicidades, culturas y parámetros que permanentemente lo van transformando. Desde esta perspectiva, el trabajo⁴ es entendido como un espacio “(...) de lucha, de conquista, de retroceso, de padecimiento, de resistencia, de centralidad, en síntesis de un conflicto interminable”.⁵ Al no encontrarse definido de modo absoluto, expresa la cualidad de ser

³ Cfr *Ibíd.* Pág. 359 y 360

⁴ Y puede decirse también que la identidad o identificación construida en el trabajo.

⁵ Cfr: BIALAKOSWSKY, A. “Identidades en el mundo del trabajo: Entre la implicación y la interpretación”. Pág. 8. En: A.A.V.V. *El trabajo frente al espejo*. Op. Cit.

apropiable-expropiable y, utilizando palabras del filósofo francés Michael Foucault, está siempre en disputa bajo relaciones de fuerza entre diferentes grupos con intereses que pretenden imponerle una dirección, plegarlo a una voluntad y someterlo a un juego de reglas.⁶

Estos nuevos parámetros nos permiten entender que hablar del trabajo y la identidad desde una manera que no admite variantes, no representa la formulación de una verdad objetiva al respecto, sino el triunfo de una determinada interpretación sobre otras posibles. Interpretación que, por otra parte, responde a intereses concretos en relación con la trama social donde surge.

Veamos ahora que contextos, relaciones y discursos son antecedentes y forman parte del surgimiento del trabajo recuperado y cooperativizado.

2. Antecedentes: Trabajo industrial y pos-industrial. Prólogo Histórico.

Nuestra indagación debe realizar una breve caracterización de los contextos laborales en los momentos anteriores y posteriores de la última dictadura militar ya que, como fue anteriormente comentado, el proceso no significó únicamente una supuesta disputa contra la subversión en el plano de la lucha armada. El gobierno de facto también tuvo como objetivo llevar adelante profundas transformaciones en el plano económico-cultural argentino, siendo el trabajo

⁶ Cfr: FOUCAULT, Michel. *Microfísica del Poder*. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1992. Pp 16 y 17.

uno de los dispositivos que padece mayores modificaciones.

Si bien en la Argentina nunca fue practicado un modelo industrial pleno, podemos establecer que la industria básica desarrollada (automotriz, petroquímica, química básica y el sector metalmeccánico principalmente) poseía gran influencia en un país que pretendía abandonar un modelo económico basado en las importaciones. Paradójicamente, en 1943 un gobierno militar comenzó a profundizar una industrialización que fue desmantelada posteriormente por las políticas neoliberales implementadas durante otro golpe militar (1976 a 1983).⁷ El modelo económico de acumulación que comenzó a implementarse en 1943, que principalmente estaba orientado hacia la producción industrial y el mercado interno, otorgó al trabajador asalariado un lugar central y permitió el desarrollo de la *sociedad salarial*. Dicha centralidad repercutió en una expansión de los derechos sociales y laborales. Partiendo de una supuesta identidad homogénea del obrero industrial se le otorgó estabilidad y protección, a la par que se lo constituía como un *sujeto de derecho*. También durante este período surgen los modelos colectivos de protesta

⁷ Cfr: Cabe destacar que posteriormente a la denominada Segunda Guerra Mundial, en la Argentina “Los militares que habían tomado el poder en 1943 eran partidarios de una industrialización de base que diera independencia al país en una posible situación de guerra. Tal hipótesis de conflicto obviamente también mandaba el autoabastecimiento del país en materia de alimentos. La seguridad nacional era el objetivo de tal industrialización”. GERLERO, Mario y CARDINAUX, Nancy. *Sociología Argentina*. Bs. As, Docencia, 2000. Pág. 87

social; en donde participaban diferentes actores sociales (estudiantes, militantes políticos, etc.), pero que generalmente estaban dirigidos por agrupaciones sindicales, las cuales se atribuían la representación de los trabajadores.⁸

Posteriormente al último gobierno militar se da el paso del asalariado de post-guerra al asalariado en relación de dependencia, es decir, de un modelo de acumulación industrial a uno basado en la valoración financiera.⁹ La implementación de políticas neoliberales en la economía trajo consigo la multiplicidad y flexibilización laboral, mientras que por otra parte generó una des-industrialización y grandes tasas de desempleo. Esto promueve un tipo de trabajo en el cual prima una perspectiva de lo efímero y cambiante (o bajo el eufemismo *flexibilizado*), donde el individualismo se ve reforzado ya que se establece una dura competencia entre sujetos dada la escasez de trabajo y las pocas posibilidades de tener éxito.

Poco a poco se va dando una pérdida de la visión relacional con el *otro* en tanto colectivo, es decir, se

⁸ Cfr: ALLEGRONE, V. PARTEIRO, F. y ÁLVAREZ, F. “Los procesos de recuperación de fábricas: una mirada retrospectiva”. P.p. 330 y 331. En: A.A.V.V. El trabajo frente al espejo. Op. Cit.

⁹ Eduardo Basualdo especifica que “El mantenimiento de elevadas tasas de interés con la garantía de libertad de circulación del capital nacional y transnacional alentó un sistema basado en la obtención de elevadas ganancias solo a partir de la especulación financiera y desalentando toda posibilidad de sostener la acumulación del aparato productivo”. BATTISTINI, O. “Las interacciones complejas entre el trabajo, la identidad y la acción colectiva”. Pág.28. En: A.A.V.V. El trabajo frente al espejo. Op. cit.

gesta una sociedad individualista. No sólo por encontrar en los demás obreros un competidor (transformando el *nosotros* en *otros*), sino también porque mediante el miedo y el terrorismo practicado por el Estado se “disolvieron los lazos colectivos que amalgamaban los grupos sociales (estudiantes, trabajadores, etc.)”¹⁰ y se disiparon las referencias históricas que les daban sentido. Prohibiendo ciertos hechos del pasado y discursos, se instala la sensación de un *presente continuo*, es decir, un presente sin historia pasada y pocas posibilidades de cambio en el futuro, donde las condiciones actuales de trabajo se imponen como *naturales* e impiden el cuestionamiento de las circunstancias vigentes.

De este modo, el trabajador llega a pensarse distanciado de otros grupos sociales, de otros trabajadores mismos y de un pasado que no le pertenece. Gracias a ello, se originan grandes dificultades para que se produzcan construcciones colectivas e incluso personales, ya que los marcos de referencia son cada vez más acotados. Si bien esto genera una crisis de identidad/identificación, no determina una total ausencia de la misma, ya que el individualismo llega a permitir que el obrero incorpore los valores de la empresa (“saber ser” y “saber hacer”) como cultura de vida o herramienta capaz de una apropiación individual para la solución de problemas diarios (esto permite un *control* total por parte de la empresa de sus empleados). Cabe destacar también que otra consecuencia es la *encapsulación* de la política en las esferas del gobierno y de los partidos tradicionales,

¹⁰ Ibid. Pág. 26

ya que desde entonces todo lo que no saliera de esos espacios era considerado *antidemocrático*. Gracias a ello, el trabajo se “despolitiza” y también comienza a ser interpretado como algo que no merece ser discutido.¹¹

Por último, puede establecerse que si bien los noventas presentaron ciertas modificaciones al modelo económico, las mismas no hicieron más que profundizarlo. Especificando, podemos establecer que dichos cambios consistieron en: “la revisión y supresión de una amplia gama de mecanismos regulatorios, la redefinición del papel del Estado y del entorno institucional, la apertura asimétrica de la economía, el desarrollo de un muy acelerado y abarcativo programa de privatización de empresas públicas y la ampliación del plan de convertibilidad.”¹² Ello no significó sino la continuación y ampliación de las diferencias sociales, la desocupación y la pobreza.

3. Trabajo y Universidad. Prólogo filosófico/epistemológico.

A lo largo de estos dos capítulos, hemos desarrollado herramientas teóricas para contextualizar e interpretar la palabra de los trabajadores de empresas recuperadas y cooperativas. El capítulo siguiente tomará como base de sus conjeturas una charla otorgada en las Séptimas Jornadas Estudiantiles de Filosofía, en la Universidad Nacional del Nordeste

¹¹ Cfr: Ibid. 26 a 44

¹² DELFINI, M. y PICHETTI, V. De la fábrica al barrio y del barrio a las calles”. Pág. 273. En: A.A.V.V. El Trabajo frente al espejo. Op. Cit.

(U.N.N.E), por los trabajadores de dos cooperativas recuperadas del Chaco: El Diario de la Región y el Frigorífico Puerto Vilelas (más comúnmente conocido como C.T.C- Cooperativa de Trabajo y Vivienda). Creo conveniente aclarar que el audio de dichas charlas se encuentra disponible¹³ y que mi trabajo es sólo un modo de intentar enriquecer sus perspectivas, no de determinarlas. Este comentario responde a un posicionamiento epistemológico y político que desarrollaré a continuación.

La relación de la filosofía con lo cotidiano es compleja, pero no imposible. En la Universidad Nacional del Nordeste (y me temo que en la mayor parte de las universidades argentinas), suele enseñarse que pensar desde la filosofía ciertos sucesos¹⁴ cotidianos relacionados con el poder es algo más que complicado, es una tarea difícil y maldita a la vez. Difícil porque implica utilizar a los grandes sistemas filosóficos en algo para lo cual no fueron construidos: pensar nuestra vida diaria y su relación con el poder, aquí, en el Chaco, algo que pese a tener casi 2500 años de vida la filosofía no quiso o no tuvo el tiempo de tratar. Maldita por que, debido a la dificultad

¹³ Para obtener el audio de la exposición pueden escribir a dibujarnosdenuevo@yahoo.com.ar y solicitar el archivo a los organizadores vía mail.

¹⁴ Considero que la re-interpretación de la actividad laboral a partir de los trabajadores mismos es un *suceso*, en el sentido Foucaultiano de la palabra, como “una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita...”. FOUCAULT, Michel. Op. Cit. Pág. 18

anteriormente nombrada, estamos condenados a hacerlo obstinadamente mal.

Como vemos, el suceso es algo peligroso, algo que los universitarios debemos apartar de nuestra vista. O, por decirlo de otra manera, la vida cotidiana y el poder no son un tema filosófico en la academia. Lo cual, nos remarca Foucault, no es extraño: “el poder de la clase (que determina este saber) debe mostrar inaccesible al suceso”¹⁵, ya que es conveniente que la menor cantidad de gente posible indague sobre ciertos temas *peligrosos* para los grupos dominantes. Y para ello se vale de muchos recursos sutiles, como el señalar lo que es ininteligible para el intelectual.¹⁶

Precisamente, seleccionar *lo que se puede o no se puede estudiar* tiene un anverso que refleja una práctica concreta: deslegitimar lo que puede surgir de otros espacios y alejar al universitario de ciertas zonas *peligrosas* a su objetividad, quitándole a sus discursos los adjetivos de *cierto*, *objetivo* y *científico*, es decir, *verdadero*. Un juego extraño sobre el adentro y el afuera se impone. Adentro está la estufa cartesiana que acoge y protege con calor y luz al pensador en sus noches de reflexión. Afuera está lo hostil y peligroso, la posibilidad de morirnos de frío. Adentro está el camino seguro, metódico, claro y distinto. Afuera está la posibilidad de perdernos, confundirnos y morirnos extraviados en plena oscuridad de la noche. Adentro podemos ser pensadores solitarios. Afuera necesitamos

¹⁵ Op. Cit., Pág. 33.

¹⁶ Podemos reemplazar el término “intelectuales” por “universitarios”, que es el lugar donde supuestamente se despliega ahora la “intelectualidad”.

de los demás para resistir. Adentro está la posibilidad de ser objetivos y tener acierto. Afuera está lo subjetivo y el error. Adentro la verdad nos reclama ser resuelta. Afuera el cuerpo nos pide sobrevivir.

Sin embargo, Foucault tampoco supone congruente la postura antagónica, que los intelectuales muestren la *real verdad* del suceso y lo cotidiano a la sociedad. El autor desarrolla claramente su pensamiento al exponer que “(...) las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien. Pero existe un poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber (...) Ellos mismos, los intelectuales, forma parte de ese sistema de poder, la idea de que son los agentes de la *conciencia* y del discurso pertenecen a este sistema”.¹⁷

Por ello, antes de mostrar un modo de interpretar la experiencia de los trabajadores, pienso necesario expresar que *ese discurso y ese saber* es en cierto modo independiente de mis propias conjeturas y que se encuentra disponible para quienes quieran acceder a él.

4. ¿Nuevas identificaciones?

4.1. Lo otro

Ambas cooperativas poseen dos orígenes diferentes, antes de ser administradas por los propios trabajadores. El diario era una empresa típica que sufrió un *vaciamiento* por parte de sus directivos; mientras que el frigorífico era anteriormente una cooperativa de productores ganaderos. Por lo tanto, estamos

¹⁷ Op. Cit. Pág. 80. Las cursivas me pertenecen.

refiriéndonos a una empresa que se vuelve cooperativa, y a otra que continúa siéndolo pero con otras directivas de trabajo. Sin embargo, ambos voceros de las asociaciones se presentan de la misma manera: definiendo *lo otro*.

Un trabajador del C.T.C establece que “básicamente la necesidad de formar la cooperativa surge a través de, bueno, viendo que la anterior cooperativa que era de *los ganaderos* había entrado en una crisis financiera (...) al ser inminente el quiebre de la cooperativa decidimos formar *nuestra cooperativa* de trabajo en pos de seguir teniendo *nuestra* fuente de trabajo”.¹⁸ Pese a también ser un operario de la anterior cooperativa, vemos como el discurso del obrero establece claramente que la anterior sociedad era *de los ganaderos* y que actualmente es diferente porque les *pertenece*.

Cabe destacar que en momentos posteriores otorga una definición más precisa sobre quienes pueden ser los *otros* y sus características, ya que al comentar sobre la toma de conocimiento de otros frigoríficos recuperados dice: “La idea es la misma, es que vienen algunos empresarios y quieren hacer plata, quieren hacer plata a costa de lo que sea, no le interesan los trabajadores, si después te quedás sin laburo no les importa nada. *Ellos* quieren hacer plata. Hicieron su buen toco de plata y se van a otro lado, y se la pasan así, jodiéndole a todo el mundo”. Es interesante remarcar la diferenciación que establece entre empresario y trabajadores, ya que los primeros no responden a los intereses de los segundos y parecen conformar *algo* diferente.

¹⁸ Esta y todas las cursivas que se encuentran en los relatos de los trabajadores me pertenecen.

Desde el diario se vivió una realidad distinta que generó una alteridad muy similar. Los trabajadores comienzan su relato comentando “...nosotros teníamos ya un año de lucha contra *la patronal*, porque no nos pagaban los sueldos, y nos debían unos cuantos aguinaldos (...) El que *era dueño* del diario ya no podía afrontar nada, ni siquiera la edición del diario... ”. Al momento de afrontar la quiebra de la empresa comentan “Cuando llegó el oficial de justicia, en un primer momento no se lo dejó entrar. Nos rodeó la manzana la policía y nos dijo que si no salíamos entraban ellos. Entonces dijimos, bueno, ¿a quién estábamos defendiendo? (...) No sabíamos muy bien por qué querían entrar, pero no daba defender *al patrón*, que en esa circunstancia no estaba.” Al igual que el frigorífico, *los otros* se encuentran identificados por los antiguos propietarios. También aclaran que “La jefatura no respondía, no decía nada, no sabía qué pasaba, no quería hacerse cargo de la situación”. Sin embargo, el sentido de pertenencia al grupo de trabajo antecede la fundación de la cooperativa y se extiende hacia todos aquellos operarios que no sean funcionarios jerárquicos: “Vaciaron todo el diario con la complicidad de *los compañeros* de la gestión de administración de entonces”; en esta última frase vemos como la nomenclatura de *compañero* continúa siendo usada en personas ajenas a la cooperativa actual y que incluso dificultaron su fundación.

Quizás el rasgo de pertenencia *extendida* pueda responderse mediante algunas características de su alteridad precisadas posteriormente: “Si hay algo que caracteriza al diario es la verticalidad. Está un Director,

un Jefe de Redacción y de ahí para abajo. *Los de abajo* no actúan si *los de arriba* no dan la orden. Y si *los de arriba* dan la orden, *los de abajo* actúan en consecuencia”. Esto es denominado por los antiguos directivos del diario como *proyecto personalista*, y nos permite comprender que todos los integrantes que no sean Director o Jefe de Redacción (*los de arriba*) forman parte de aquellos que reciben órdenes (*los de abajo*) y por ende son parte de un mismo grupo.

Como vemos, en este caso, el doble proceso en la formación de una identificación comienza con la diferenciación/alteridad, comentando las características que no son propias de ellos y definiendo las personas que forman parte de lo *otro*. En el caso del frigorífico, la alteridad estaría compuesta por los *ganaderos-empresarios*, cuya principal característica parecería ser la estar interesados únicamente en las grandes ganancias desconociendo otras prioridades (sobre todo la de los trabajadores). Por otro lado, la alteridad de los integrantes del diario estaría relacionado con los rasgos jerárquicos, quienes además de poseer otros intereses prioritarios al de los sueldos de los trabajadores (recordemos que el dueño le debía varios sueldos y aguinaldos), como en el frigorífico, también tienen la característica de poseer una fuerte verticalidad en su modo de trabajo y en la toma de decisiones.

4.2. El *nosotros*

La identificación actual de los trabajadores, el *nosotros* como colectivo aglutinante, es quizás el elemento que menos desarrollaron los representantes de ambas cooperativas en la charla. Esto responde a

diversos motivos, de los cuales pueden rescatarse dos elementos principales: la preeminencia de la funcionalidad y la falta de un marco de referencia, siendo los operarios del frigorífico caracterizados por la primera y los integrantes del diario por la segunda.

La preeminencia de la funcionalidad significa que como parte de los elementos prioritarios del grupo se encuentra la actividad laboral de la cooperativa, es decir, que la fuente de trabajo continúe funcionando de la mejor manera posible. Los mismos operarios establecen que el elemento principal de su experiencia radica en que “quedó demostrado que podemos los trabajadores sostener o administrar una empresa”. Nuevamente, la alteridad juega un papel decisivo en esta parte, ya que están respondiendo directamente a los ganaderos-empresarios quienes “(...) decían que íbamos a estar tres meses”.

Es posible que la identificación de los trabajadores de la cooperativa se encuentre todavía muy débil y difusa, configurándose principalmente a partir de su antigua administración.¹⁹ Al parecer, su organización se

¹⁹ Esto puede llevarnos al debate de si las cooperativas representan simplemente una empresa manejada de un modo diferente; lo cual es objeto de una larga disputa que excede los marcos de este trabajo. Sin embargo, a título personal, quisiera agregar que los dos elementos más propios de una cooperativa (el capital compartido y su horizontalidad en las decisiones) representan componentes que se contraponen con las directivas generales de lo que representa una empresa; sin embargo, el modo de llevar adelante dichas particularidades puede variar (minimizando por ej., la horizontalidad en algunas resoluciones importantes), suprimiendo de este modo las diferencias con algunas empresas más “participativas”. Un ejemplo de un cooperativa fuertemente jerarquizada sería aquella que quebró (cuyos “dueños” eran los

desenvuelve como una cooperativa bien administrada, diferenciada de la anterior gestión únicamente por estar manejada por los propios trabajadores y no por ganaderos. También es probable que debido a ello la identificación todavía represente una parte no significativa en las prioridades de esta cooperativa. La funcionalidad no necesita de una identidad fuertemente desarrollada; dicho de otro modo, mientras cada parte de la cooperativa desarrolle correctamente sus actividades básicas no es preciso que se pregunten por su identidad, sólo que sigan desarrollando sus actividades normales (más, por supuesto, alguna buena administración para no sufrir un proceso de quiebra nuevamente).

El progreso de una identidad no es algo necesariamente opuesto a la producción. Sin embargo, mientras la mayor prioridad sea la productividad, es posible que la identidad y la producción se presenten bajo características contrarias. Es probable que el desarrollo de ciertas identificaciones puede llevar a conflictos internos que, si bien pueden repercutir positivamente en las elaboraciones futuras de la planta, traen consecuencias negativas en la producción inmediata (por ej. debates intensos y faltas de acuerdo sobre la organización de las tareas).

Por otro lado, los trabajadores del diario comentan no solamente el hecho de poder mantener en funcionamiento la asociación, sino también lo que experimentaron al pasar de ser una empresa a

ganaderos) para dar lugar al frigorífico del C.T.C. Para una introducción al tema: Alianza Cooperativa Internacional. *Los principios cooperativos para el siglo XXI*. Bs As, Intercoop.

introducirse en los principios de una cooperativa. Esto lo expresan cuando comentan que: “Estamos introduciendo un nuevo esquema de pensamiento (...) ya no somos los trabajadores de relación de dependencia. Tenemos una relación distinta, lo que vamos creando es eso, algo distinto”. Esto se formula en un modo de producción diferente, ya que “...se planteó la necesidad de replantear el modelo que veníamos teniendo (...) para hacerlo más participativo. Eliminar la jerarquía (...) (para que) todos no se sientan extraños al producto; veníamos de que el producto no era nuestro, lo hacíamos nosotros pero no era nuestro...”. También “Del director para abajo no quedó nada (...) se redistribuyó la carga de trabajo” y “Las empresas de trabajo recuperado implican una fuente de trabajo diferente a la que estamos acostumbrados. Uno deja de trabajar para otra persona”.

Todo ello implica un cambio radical en el proceso de elaboración de un diario, principalmente debido a que en el anterior *proyecto personalista* (modo de dirección fuertemente jerárquico o verticalista) el producto final respondía a los intereses e inclinaciones de una sola persona (el director). Actualmente, el diario debe consensuarse regularmente de modo horizontal entre los trabajadores. Mediante ello, los integrantes pueden participar no sólo de elementos directivos generales, sino también de la selección de noticias e inclusive del enfoque que pueden otorgar a cada información.

Sin embargo, esta característica (que al fin y al cabo “debería” ser parte de toda cooperativa) no delimita una identificación concreta. Si bien los integrantes del diario expresan que están haciendo *algo*

distinto y que el producto de su trabajo ahora les pertenece, todavía sienten que el cooperativismo no los representa: “Nosotros nos reivindicamos como *trabajadores (...) autogestionados*”. Al respecto comentan que cuando quebraron no sabían cómo recuperar la empresa y “justo dimos con todo el marco (legal)”, “fue algo azaroso (...) sin saber muy bien qué era el sistema cooperativo”. Incluso afirman que “No conocíamos otras cooperativas (...) estábamos aislados. Sin saber para donde ir”. Actualmente piensan que “Al modelo cooperativo existente le falta muchas cosas (...) básicamente le falta una legislación que nos reconozca”; “Nosotros no existimos, los trabajadores autogestionados son una idea”, “En la A.F.I.P tenemos que ser autónomos (...) No tenemos una *identidad*”.

En este aspecto, los integrantes del diario tienen plena conciencia de que ciertos principios del trabajo cooperativo los representan, pero que todavía están construyendo una identificación que dista de estar completa. Al denominarse como *trabajadores autogestionados* podemos establecer que no sólo se preveen dificultades legales como marco para identificarse (una legislación que los reconozca), sino también la falta de contacto con otras asociaciones o formas de trabajo similares con las cuales compararse. Podemos decir que, al igual que ocurrió al formar en un principio la cooperativa, nuevamente afrontan cierto tipo de *aislamiento* en su organización del trabajo.²⁰

²⁰ Utilizo las palabras “cierto tipo” ya que El diario forma parte de un movimiento nacional de Trabajadores Autogestionados; sin embargo, a mi parecer, dicho movimiento todavía es muy reciente,

4.3. El trabajo

En ambos relatos, el trabajo presenta signos diferentes al paradigma consolidado durante los noventa. Las nuevas características pueden sintetizarse en tres ítems: el primero referido al trabajo como una herramienta de lucha, el segundo a una apertura hacia grupos sociales, y el tercero al configurar al trabajo como aglutinante político.

En la charla se expresa que el modo de recuperar el empleo (recordemos que tanto los operarios del frigorífico como los del diario recurrieron a la ocupación de la planta, litigios judiciales, etc.) y mantener la viabilidad de la cooperativa representa una *lucha* concreta. Particularmente los trabajadores del frigorífico comentan que, frente al cierre de la anterior cooperativa, decidieron tomar la planta para que no la “vaciaran” las autoridades: “Decidimos tener *nuestra* cooperativa de trabajo, en pos de seguir teniendo nuestra de fuente de trabajo (...) No quisimos quedarnos sin trabajo, no quisimos andar golpeando puertas u hollas en la casa de gobierno (...) Paramos por seis meses y esos seis meses llevamos (...) como una *lucha* porque buscamos salvaguardar la fuente de trabajo o de seguir sosteniendo lo que teníamos”. Los representantes del diario, por otro lado, hacen extensivo este concepto de lucha hasta la actualidad ya que en el debate que tuvieron sobre incorporar nuevos socios comentan que : “Yo tengo dieciocho años laburando en esta empresa,

dista de ser popular y otorga un marco demasiado amplio sobre lo que significa “trabajo autogestionado”.

me banqué los paros, me banqué que no me pagaran los sueldos y ahora tengo que compartir *mi lucha* con gente que a lo mejor se incorpora hace tres meses”.

El desarrollo de esta lucha, planteada principalmente desde las necesidades laborales, permitió el contacto con otros actores sociales. Particularmente, los integrantes del diario manifiestan que “estamos trabajando no solamente en el fortalecimiento institucional interno de la cooperativa sino (también) empezar a fortalecernos hacia fuera, a través de lo que somos: somos una cooperativa, una empresa recuperada y trabajadores. Y, desde este lugar, empezar a articular con la sociedad y con los distintos actores”.

Los trabajadores del frigorífico, si bien en la charla no expresan este tipo de apertura a varios sectores sociales, sí señalan estar en contacto con otros frigoríficos también recuperados.²¹ Precisamente, el diario también da cuenta de que para mantener un funcionamiento debieron agruparse con otros actores sociales: “... salimos a contactarnos con el mundo exterior, a tomar contacto con nuestro país, con otras empresas recuperadas (...) otros diarios recuperados”.²²

Caben destacar dos elementos finales expresados por los trabajadores del diario:

²¹ Cabe destacar que también el frigorífico forma parte del movimiento de Trabajadores Autogestionados, lo que supone una apertura a nivel nacional, y que se encuentra realizando distintas clases de actividades comunitarias, como la presente charla en la universidad que estamos analizando.

²² Si bien no lo comentan en la charla, podemos decir que actualmente tanto el diario, como el frigorífico se encuentran pugnando junto con varias cooperativas del resto del país por un marco legal propicio para el trabajo recuperado.

A) No se encuentran identificados con los viejos métodos de lucha laborales, principalmente los gremiales, ya que plantean no ser “de esos *viejos* trabajadores que viene de la lucha con los *sindicatos*”. Esto responde, a mi entender, al hecho de que no forman parte del repertorio *clásico* de los trabajadores y que todavía no son un movimiento numeroso comparado con otros más antiguos (por ej. el metalúrgico). Esto tiene dos consecuencias: por una lado hace que sea difícil codificar su actividad y, por otra parte, produce que los grandes gremios no manifiesten demasiado interés en su captación. Lo cual, conlleva a una falta de representatividad general por parte de los sindicatos.

B) Expresan que el trabajo ha ocupado un espacio muy importante en sus vidas. Significando con ello que no sienten su labor precaria y cambiante (o *flexibilizada*); sino que su trabajo se encuentra en un proceso de *fortalecimiento interno* como expresaron anteriormente.

Palabras finales

En estos capítulos vimos cómo los conceptos de trabajo e identidad comienzan a construirse a partir de diferentes componentes individuales y sociales. Por otro lado, también establecimos cómo, actualmente en la Argentina, el modo de entender el trabajo es objeto de debate. Los paradigmas laborales neo-liberales, implementados durante el último golpe militar y profundizados durante la década de los noventa,

comienzan a ser fuertemente cuestionados por diversos actores sociales como las empresas recuperadas.

A partir del estudio del relato de trabajadores de una cooperativa y una empresa recuperada chaqueñas, puede establecerse que el trabajo comienza a ser comprendido desde claves políticas e intentando amalgamar distintos sectores sociales. Estos elementos, si bien se presentan como novedosos, en realidad son antecedentes pertenecientes al período industrial argentino (etapa de la cuál data el desarrollo de un modelo colectivo de protesta y movilización por reivindicaciones laborales). Sin embargo, al no sentirse representados por los sindicatos, ni formar parte del repertorio clásico de trabajadores, dichos trabajadores sienten que están construyendo un nuevo tipo de paradigma en torno al trabajo.

En ambos representantes de las cooperativas podemos encontrar que la identificación es todavía frágil y que, en contrapartida, la *otredad* se encuentra bien delimitada. Esto no resulta extraño ni paradójico, la construcción de una identidad dista de ser un proceso mecánico o lógico. La identificación tiene su propio itinerario; y más aún en este espacio, donde los trabajadores parecen, de a poco, *retomar un vocabulario* que les fue quitado.

Por cierto, el enigmático segundo epígrafe que utilizo para titular este artículo corresponde a las inequívocas palabras de aliento de mi Padre, para que mi hermano y yo no nos dejemos avasallar por la adversidad y encontremos nuestro espacio en el mundo.

Comentarios generales acerca de lo privado y lo público

Lucas Diel*

El problema seguía siendo si, con el tiempo, podría yo llegar a ser un buen hijo y un ciudadano útil, o si mi naturaleza me empujaría por otros caminos.

Herman Hesse. *Demian*

Una sociedad sana resulta tan ligada a la independencia del individuo, como a las mismas relaciones sociales interiores.

Albert Einstein. *Cómo veo yo el mundo*

Podemos afirmar, como para comenzar a tratar el tema que nos llama aquí, que todos los hombres poseemos una vida. Más allá de qué hace cada uno con ella o la concepción, cosmovisión, relación, etc., que se tenga de ella. Por ejemplo, una persona puede dedicar su vida a hacer todo lo posible por hacerse rico, otros por fama, honores, hay quienes necesariamente deben luchar para subsistir en ella, ya sea por razones de falta de comida, falta de voluntad, escasa idoneidad gubernamental o lo que fuere. Incluso hay también quienes la niegan o la rechazan; a nuestro parecer, la manifestación radical de esto es el suicidio.

En fin, no podemos dejar de decir que disponemos de una vida. Ahora bien, una cosa es la vida que llevamos a cabo “hacia dentro” o en privado, todo lo que hacemos mirándonos a nosotros y a nuestros

* E-mail: l_diel@hotmail.com

allegados. Es decir, cuando vivimos y deseamos enriquecer nuestro núcleo íntimo, las relaciones con nuestros pares, familias, conocidos, etc. El hecho de cumplir con ciertos protocolos de la vida cultural, lo que se conoce como: visitar a un amigo en su cumpleaños, reunirse con su familia en año nuevo, ir a dar un paseo con su pareja, cumplir con la tarea de estudiar para un examen, ordenar correctamente los papeles de la oficina, cuidar el jardín de la casa y demás cosas que ya conocemos, esto sólo por mencionar unos ejemplos, porque existen infinidad de cosas en cada vida individual.

Sin embargo, la mayoría de las personas que vivimos en ciudades o pueblos, disponemos también de una vida que excede nuestro núcleo íntimo, que se experimenta con personas que no conocemos y que, no obstante, comparten innumerables situaciones con nosotros. A saber, el transporte público, la plaza pública, la vereda, la playa, el trabajo que cada cual lleva a cabo cotidianamente y todo con lo que nos topemos en el ámbito público. Donde ya la intimidad del hombre se desvanece en importancia, por así decirlo, y pasa a tener más relevancia la convivencia entre los ciudadanos, saber moverse en estos espacios que debemos cuidarlos entre todos los que lo usamos: esto es una parte de lo que podríamos llamar vida pública.

Mas de esta vida se desprende una tercera que está en íntima conexión y podríamos llamar vida política. Pues es mediante fuerzas políticas que disponemos de creaciones como una plaza, una biblioteca popular o un transporte. Entonces, el individuo se suma también a

relaciones políticas en su trabajo; por ejemplo, no es lo mismo trabajar para un empresario que para una fábrica estatal, por hacer una comparación exagerada. O trabajar en una escuela privada que en una pública. Existen diferencias que no se las deben tomar con ingenuidad, pues uno puede vislumbrar que al trabajar en tal o cual lugar está alimentando bocas que ya están saciadas de alimentos o promover un tipo de ideología que no está impresa en la infraestructura del lugar de trabajo pero es la que mueve la dinámica laboral del lugar. Esto es lo que entendemos como “conciencia política”, conciencia que expresa la necesidad de no trabajar, por ejemplo, para los que más tienen en materia económica y mediante el trabajo expresar una posición de resistencia hacia lo hegemónico.

En síntesis, podemos decir que los hombres, en general, viven en una tensión entre sus vidas personales, privadas (resuelta con sus amigos, familias, gustos y placeres, etc.) y sus vivencias o vida pública (concomitante con sus relaciones en el medio, relaciones políticas y asuntos referidos a su comunidad); las virtudes relacionadas en este último ámbito, son las que normalmente nos transforman en “buenos ciudadanos”. En cambio, cuando obtenemos elogios de nuestro núcleo íntimo de relaciones y aportamos a la buena convivencia con nuestras esposas, hijos, pares; nos dicen “buenas personas”. Es sobre esta tensión privado/público que trataremos en este escrito (que no es más que un comentario general), nos gustaría expresar algunos pensamientos respecto a la dimensión privada y a la dimensión pública de las personas, haciendo hincapié en lo referente a las

virtudes propias o características de cada una de las dimensiones expresadas.

Como apuntábamos líneas arriba, estas dimensiones están en tensión, se las puede dividir para analizarlas y estudiarlas, aunque ellas no estén separadas tajantemente en la vida real. Lo expresado hasta ahora ha sido tratado sólo para entrar en el tema. Echemos un vistazo ahora a lo que se ha pensado sobre esta problemática, sólo tomaré un par de autores que sirven para adentrarme en lo que quiero sostener, como son Aristóteles, Hannah Arendt o Tony Eagleton más lo que esté a mi alcance como sujeto en formación.

Aristóteles, vida privada y vida en la *polis*

Antes de entrar de lleno en el tema de las virtudes, tal como las considera Aristóteles, me gustaría hacer un breve recorrido por algunos conceptos relativos a los bienes, que servirán para entender mejor el tema.

Según este autor, todas las actividades humanas tienen necesariamente una orientación hacia algún fin. No existe acción humana que no esté encaminada a un fin, en filosofía esto es lo que se suele denominar una concepción teleológica de la realidad. Para Aristóteles, no sólo las actividades del hombre tienden hacia un fin, sino todas las cosas del mundo. Tanto es así que para él una piedra cae, por ejemplo, porque su fin es orientarse hacia abajo, no por alguna ley (en ese entonces no estaba en vigencia la ley de gravedad). Pero aquí sólo nos interesa la actividad humana. Entonces, parte el estagirita de una afirmación básica: “Todo conocimiento y toda facultad ejercida por el hombre

tiene un fin y este fin es el bien”.¹ ¿Y qué entiende Aristóteles por bien? Antes de responder a esta pregunta, es necesario tener en claro ciertas consideraciones. En primer lugar, cuando el autor se refiere al bien, en este caso no está hablando del bien absoluto o el bien que corresponde a los dioses, sino del bien concreto, referido a los hombres que habitan la polis. En segundo lugar, y en suma conexión con lo antedicho, también señala que la Moral entendida como el estudio del bien, es inseparable de la Política: “Ser hombre de bien equivale a tener virtudes; y por tanto, si en política se quiere hacer algo, es preciso ser moralmente virtuoso. Esto hace que parezca el estudio de la moral como una parte y aún como el principio de la política”.² Por ello, es notorio que a la pregunta formulada hace un instante habría que agregarle el adjetivo político. Porque el fin de la actividad humana en esta indagación es el bien político. Este es un bien real, que está en todas las cosas que existen, no tiene nada que ver con la idea platónica de Bien, concepto éste que está separado de todo lo real y considerado en absoluto.

En definitiva, tenemos que todas las actividades son conducidas a un fin, el fin es el bien, un bien real. ¿Cómo se lo consigue? Siendo virtuoso.³ Porque el que

¹ ARISTÓTELES. *Moral a Eudemo*. Espasa Calpe, Bs. As. – México, 1942, p 26.

² *Ibíd.*, p 25.

³ “Y así la virtud es cosa muy preciosa cuando, debido a ella, se hace uno hombre de bien, porque entonces el hombre que la posee ha llegado a la dignidad y a la consideración de la virtud”. *Ibíd.*, p 31. Siempre se menciona a la virtud en Aristóteles como el bien máximo, pues es un bien del alma. Porque también existen para él

es virtuoso consigue la *eudaimonía* (felicidad). Aristóteles identifica el conducirse bien en la vida y obrar bien (ser virtuoso) con la felicidad humana. “La consecuencia y el resultado de todos estos diversos bienes es lo que todo el mundo llama, y es realmente el fin más completo de todos los bienes, es decir, la felicidad, siendo en nuestra opinión la felicidad una cosa idéntica a obrar bien y conducirse bien”.⁴

Pasemos ahora al tema que nos convoca, el referido a la virtud. La virtud reside en el alma. Las virtudes morales que son las dignas de alabanza y elogio (templanza, justicia, valor, etc.), según el autor, están ubicadas en la parte irracional del alma. Mientras que en la racional se ubican las virtudes que se suelen conocer como facultades (sabiduría, instrucción, memoria, etc.).⁵ Ahora bien, la virtud moral, como también todas las demás virtudes, consiste en el medio entre el exceso y el defecto. Se destruye a la virtud por sobra y por falta. Lo muestra Aristóteles hasta remitiéndose a ejemplos de otras cosas: en la gimnasia la fuerza es abolida tanto cuando se ejecutan ejercicios extremados como cuando no se ejecuta convenientemente. En la comida y la bebida sucede lo mismo, la falta y la exageración hacen mal al hombre. Así, referido específicamente a virtudes, dice que, por ejemplo, la temeridad es un exceso, la cobardía es un defecto, la virtud residiría en la valentía: “si se supone

otros bienes de menor relevancia, como los bienes del cuerpo (salud y belleza) y los bienes externos (como riqueza, poder, honores, etc.).

⁴ *Ibíd.*, p 33.

⁵ *Cfr. Ibíd.*, p 36.

un hombre tan poco accesible al temor, que no teme ni aun a los dioses, esto no será valor, será locura. Si, por el contrario, suponéis que a todo teme, será un cobarde”.⁶ Igual, siempre hay que considerar al término medio como relativo, hay veces que se está más cerca del exceso y consideraríamos al defecto como exceso y viceversa: “así es como los temerarios y los imprudentes consideran a los valientes como cobardes, y los cobardes llaman a los valientes temerarios y locos”.⁷

Un último aspecto que señala con respecto a este tema es que la naturaleza nos arrastra, generalmente, más al exceso que al defecto, el hombre tiende mucho más a la disipación que a la templanza. Se puede ver esto muy claramente en nuestra sociedad, donde los jóvenes y no tan jóvenes incurren en el vicio más que en la virtud. Aunque esto supera a la cosmovisión griega de un Aristóteles del siglo IV a. C., es obvio que hay señales mayores de este hecho que el que los jóvenes no sean virtuosos. Pero sigue siendo un hecho que la naturaleza humana ya tenga el designio de la disipación como su mayor aliado. Si a un hombre se le ofrece el sumo placer al lado del sacrificio y el ascetismo, podemos atrevernos a afirmar que se orientaría más a lo primero.⁸

⁶ *Ibíd.*, p 37. Y la virtud no sólo es condicionada por el exceso o el defecto. Sino también por el placer o el dolor. Aunque esto no es de mucha relevancia en lo que queremos plantear.

⁷ *Ibíd.*, p 40. Aristóteles continúa examinando el tema de la virtud, pero son estos elementos necesarios ya para lo que sostendremos.

⁸ Cabe aclarar que esto último lo tomamos como un hecho que sucede y no con tonos de moralinas aunque así parezca, no se pone

Pues bien, pasemos ahora a aplicar este tema de las virtudes en el hombre considerado como ciudadano, como un ser que goza de una vida privada y una pública, como apuntábamos al principio del texto.

Aristóteles, en su *Política*, se pregunta si se puede encontrar una identidad entre virtudes ciudadanas y virtudes individuales o privadas. Dice que los ciudadanos buscan un fin en común: el progreso de su estado, pues son sólo ellos los que constituyen a éste. Para ello, es necesario que cada uno cumpla su función debidamente dentro de la polis. En este sentido, la virtud del ciudadano ya difiere en un aspecto de la del “hombre de bien”. Ya que el estado está dotado de múltiples facetas y, aunque en general todos deseen la prosperidad del estado, las funciones de cada hombre en él difieren sobremanera. De modo que es imposible encontrar una unidad de virtud, y la virtud que constituye al “hombre de bien” debe ser una y absoluta según el autor. Hay dos condiciones básicas para nombrar a un hombre con el título de “buen ciudadano”: la de saber ejercer la autoridad y la de resignarse a la obediencia. Pues existen ciudadanos que mandan y que obedecen, según sea su puesto en la sociedad. Así, se puede llamar “magistrado virtuoso” a aquel que sabe mandar y cumple con su función. Y, en otro caso, es un hombre que cumple bien su función, por ejemplo, aquel súbdito que “sabe obedecer”. Pero la virtud ciudadana no es condición necesaria para la virtud privada según Aristóteles, el individuo privado se reserva en otras funciones que no son propiamente

en discusión aquí el carácter de bueno o malo de los vicios humanos, ya que sería objeto de otro estudio más prolongado.

públicas: como la de ser buen padre, buen marido y otras cuestiones semejantes.

Cabe aclarar todavía, que el estagirita no le da el nombre de ciudadano a cualquier sujeto que habite la polis, sino a aquellos que no necesitan trabajar para subsistir, así, no son ciudadanos ni los artesanos, ni los esclavos, y ni hablar de las mujeres. Tampoco los niños lo son, sólo se les puede llamar “ciudadanos imperfectos” o en potencia. Por ejemplo, a los niños y jóvenes los llama ciudadanos incompletos y a los ancianos, ciudadanos jubilados.⁹ Y cuando habla del ciudadano que es capaz de llegar a la vida pública feliz, es lo que llama “ciudadano absoluto”, aquel que es juez y miembro de la asamblea pública, siempre que hablemos de un estado democrático: “fuera de la democracia, no existe el derecho común e ilimitado de ser miembro de la asamblea pública y juez”.¹⁰

De modo que, no hay identidad entre ambos tipos de virtudes (públicas y privadas) según el autor, porque en el estado, cada ciudadano cumple una función distinta y se requieren facultades diversas para ello. Asimismo, no es necesario que el estado contenga en su seno “hombres de bien” (con virtudes privadas), mas sí buenos ciudadanos, que cumplan debidamente sus funciones. Esto lo expresa el autor cuando cita a Jasón: “que se moriría de miseria si dejara de reinar, puesto que no había aprendido a vivir como simple particular”.¹¹ En síntesis, podemos ver que Aristóteles

⁹ Cfr. ARISTÓTELES. *Política*. Espasa Calpe, Bs. As. – México, 1942, p 89.

¹⁰ *Ibid.*, p 90.

¹¹ *Ibid.*, p 95.

hace ya en la antigüedad una división que, como veremos, sigue vigente en nuestro tiempo. La división entre virtudes públicas y privadas. Pero abandonemos a Aristóteles un momento, hasta aquí nos sirvió para entrar en tema. Este autor griego es el primero, por lo menos del que tenemos conocimiento, que trató este tema sistemáticamente, expresó el primer modelo de división entre lo privado y lo público, de ahí su importancia en estas consideraciones.

Excurso

Una aproximación al problema que queremos plantear se podría generar al preguntarnos, en el caso de realizar determinadas prácticas sociales en nuestra comunidad, ¿lo hacemos sólo para evadir nuestra conciencia de no ser buenos ciudadanos? ¿O quizá lo hacemos porque realmente estamos interesados en el destino político de nuestro pueblo?

Cada individuo podrá vislumbrar, sin ser demasiado generoso consigo mismo, hasta dónde llega el ámbito de sus virtudes ciudadanas y hasta dónde comienzan a hacerse ver situaciones propias de su vida individual. Siempre teniendo en cuenta que, varias veces, ocurre el engaño de pensar que estamos haciendo algo para hacer crecer a nuestra comunidad, cuando en realidad no nos hemos sacado todavía los “anteojos personales”. Es cuando se puede reconocer que una acción que parecía solidaria nunca dejó de ser egoísta. Sucede a menudo, retomando la concepción aristotélica de la virtud, que en nuestro tiempo y en nuestra ciudad chaqueña, los hombres suelen tender al exceso de virtudes privadas. Es decir, se alejan más del término medio entre cada

ámbito, orientándose hacia lo privado: desde dedicar su vida sólo a pensar proyectos personales, verse bien, cuidar sus casas, estar bien asentados económicamente, seguros, antes de pensar en la ciudad o la sociedad y participar políticamente, algunos incluso tienen como única participación pública el voto y el pago de los impuestos, no significa que no se puedan hacer ambas cosas, pero planteamos la ausencia de la acción política. Veremos más adelante que esto es una influencia de la concepción moderna de Sujeto, cosa que señala muy bien Hannah Arendt, autora que trataremos en seguida.

Nuestras funciones debidas a la hora de realizarnos como buenos ciudadanos distan bastante en la actualidad de lo que postulaba Aristóteles en la Grecia clásica. Hoy no es ser virtuoso ir a votar y pagar los impuestos, quizá sea mejor reunirse en asambleas barriales, insertarse del modo que fuere en organizaciones sociales para ver qué función podríamos ejercer desde nuestros conocimientos y experiencias, hacer lo posible para relacionarnos desde nuestros ámbitos con la sociedad, cosa difícil, pero generadora de sentidos sociales. En efecto, de motivos por los cuales vale la pena vivir.

Quiero relacionar esta cuestión con una película estadounidense en la que se advierte bien el hecho: *Médium Cool*, un drama de 1969. Su director es H. Wexler. El protagonista es John Castellis, un periodista que se siente sólo como “una extensión del grabador”, es decir, se aparta totalmente de los hechos sociales no comprometiéndose con ninguno de ellos. Sin embargo, informa. Pero está orgulloso de la distancia que tiene con respecto a los hechos que cubre. No obstante, luego

de varias circunstancias entabladas directamente con personas implicadas en los sucesos con los que trabajaba, se da cuenta del compromiso que tiene con su profesión y de lo fructífero que resulta relacionarse de una forma más directa con los acontecimientos. En definitiva, tomó conciencia de que su vida privada y profesional tenían total relación con su vida pública, de que él era un ciudadano con una función social, y de que sus acciones (sean cuales fueren) marcarían una orientación política.

Ahora bien, otra cuestión más se suma a esta problemática que venimos tratando, a saber: ¿es condición la buena vida privada para la buena vida pública, y viceversa? O, especificando un poco más, ¿si desarrollamos una vida privada medianamente satisfactoria, nos veríamos más tranquilos y concentrados al momento de trabajar para la sociedad? Arriesgo una respuesta negativa a estos planteos, y no puedo basarme más que en experiencias de habitar un país con mucha gente sometida a vivir en condiciones precarias, o, directamente, carecer de reconocimiento político, las clases más bajas de la sociedad, que son atendidas solamente a la hora de las elecciones gubernamentales. Creemos que si llevásemos una vida torturada con nuestras personas más allegadas, soportásemos relaciones defectuosas con nuestras parejas o pares, o si nos faltase el alimento día a día, nos sentiríamos necesitados de volcar nuestra voluntad de trabajo hacia la esfera pública. Porque cuando ya no queda contención familiar ni trabajo propio, es menester recurrir al Estado para que nos cobije o proteja. Es decir, vemos la necesidad de relacionarnos

con nuestra ciudad, por lo menos para procurar que todos los que vivan en esta o aquella ciudad, lo hagan con los derechos básicos satisfechos. Y queda claro que, la mayoría de las veces, esta relación es violenta, pues sucede que las situaciones en nuestra Argentina suelen ser situaciones de urgencia total, no hablaremos de lo que todos saben y ven día a día en las calles.

No sucede lo mismo en estados hiper desarrollados, como Alemania, por ejemplo. Donde se puede notar a las personas como inmersas en una burbuja que los protege hasta cuando caminan por las calles. Son como una especie de hombres atomizados, que sólo les interesa su mundo, su bienestar, en síntesis, su vida privada. Generalmente, la mayoría de la gente en éste país tiene las condiciones básicas de vida resueltas, por tanto, resulta superfluo participar políticamente en cuestiones públicas, al ver que no hay nada urgente que atender en la propia vida del individuo. Aunque la interrogación planteada en este párrafo da mucho que hablar, los griegos se posicionan ante la pregunta planteada: “Sin dominar las necesidades vitales en la casa no es posible la vida ni la *buena vida*, aunque la política nunca se realice por amor a la vida. En cuanto miembros de la polis, la vida doméstica existe en beneficio de la *Gran Vida* de la polis”.¹² Esta posición, como se ve, no es distinta ni conforme a la que estamos sosteniendo, porque, como vimos, la vida de la polis en la Grecia clásica, era la vida por excelencia, y por ende, los ciudadanos debían beneficiar de alguna manera a la ciudad, aunque sea en detrimento de la vida privada.

¹² Cfr. ARENDT, H. *La condición humana*. Paidós, Bs. As., 2005, p 48.

Pero pasemos ahora a la cuestión sobre cómo fue posible en la historia escindir estos dos planos vitales e incluso darle dimensiones que hasta ahora tienen sus rezagos.

El individuo Moderno y sus influencias

Hannah Arendt, en su famosa obra *La condición humana*, reconoce que las cuestiones acerca de la vida política y la vida familiar estaban bien diferenciadas, e incluso a veces hasta escindidas, en el pueblo griego. Es más, la consideración de la esfera pública como situada en un plano superador de lo público y lo privado, se encuentra recién en la edad moderna con el surgimiento de la nación-estado.¹³

Ya en el día de hoy, Arendt reconoce la preponderancia de vidas o ámbitos privados, invirtiéndose la disposición de la Antigüedad y suplantada por un interés nacional cuidado por una administración doméstica gigantesca (la economía social). En palabras más simples, todas las familias organizadas económicamente en una Nación forman lo que llamamos “sociedad” y se rigen con una economía instaurada nacionalmente. Teniendo en cuenta esto, la autora señala que ya no se piensa en lo privado como privación de lo público, pues Arendt se apoya en el enriquecimiento de la vida privada a través del individualismo moderno. Señala que lo público es aquello de lo que todos pueden hacer publicidad,

¹³ *Ibíd.*, p 41. “La aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo, cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado”.

aquello que todos pueden ver. Donde, en apariencia, no existe puente entre las subjetividades más radicales y nadie se siente “reconocible”. En cambio, vivir sólo la experiencia privada, significa no vivir auténticamente pues, por lo dicho, no seríamos vistos ni oídos por los demás, nos privaríamos de la relación con los otros. Lo que haga el hombre absolutamente privado carece de significado para cualquiera que no sea él. Pero más allá de toda división aislante entre estos dos ámbitos, la autora se inclina a pensar que en la actualidad es importante que nuestras acciones tengan un significado político. Es decir, nuestra vida, en definitiva, es una sola y el talante que debe regir nuestro comportamiento, tanto en lo privado como en lo público, es una finalidad política.¹⁴

Igualmente, el germen de la despreocupación por lo público data desde antes de la edad moderna. En el mundo medieval las preocupaciones políticas eran sólo de mínima relevancia, pues cualquier cuestión política es propia de este mundo presente, y la verdadera vida según el cristianismo (doctrina preponderante en este período histórico) está en la vida celeste, no en la vida terrena. En fin, para ellos, sólo estamos de paso y por eso no es beneficioso tratar cuestiones políticas a fondo. Sumado a ello “la esfera secular bajo el feudalismo fue por entero lo que había sido en la antigüedad la esfera privada. Su característica fue la absorción, por la esfera doméstica, de todas las actividades y, por tanto, la ausencia de una esfera pública”.¹⁵

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 42, 49, 59 y 67.

¹⁵ *Ibid.*, p 46.

Arendt demuestra, no obstante, que la disolución entre ambas esferas no estaba dada todavía en la edad media, sino que es en la edad moderna cuando recién podemos notar el fenómeno de la disolución de la familia, y el auge de la sociedad como una gran familia, pero sin las divisiones de poder tajante que se ve en la familia antigua (por ejemplo, el poder despótico del padre). Con esta escisión, también encontramos otra, en efecto, la separación de la ética y la política, que en la Antigüedad estaban como en un mismo campo de tratamiento. Y la economía jugó también un papel muy importante, hasta la edad media era sólo como una parte de la política, “sólo pudo adquirir carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales o anormales”.¹⁶ En esta nueva forma de entender la vida de los hombres, sin la división privado/público, sino sólo como hombres que deben convivir en sociedad, se deja notar un nuevo aire de confusión en lo que es la felicidad o el buen vivir: “el alba de la modernidad fue el momento en que comenzamos a darnos cuenta de que había muchas y conflictivas versiones de la buena vida”.¹⁷ Eagleton sostiene que el liberalismo fue el resultado político de esta confusión: “el estado justo es neutral respecto de cualquier concepción particular sobre la buena vida, restringiendo su jurisdicción a proveer las condiciones en que los individuos puedan

¹⁶ *Ibíd.*, p 53

¹⁷ EAGLETON, T. *Las ilusiones del posmodernismo*. Paidós, Bs. As., 1997, p 118.

descubrirla por su cuenta”.¹⁸ Aquí podemos ver nuevamente la escisión entre la ética y la política, cada individuo considerará ahora lo que significa vivir bien y lo que hay que hacer para realizar ese tipo de vida, no teniendo en consideración lo que tenga que hacer para alcanzar el fin. Porque la buena vida ya no es una y la misma como en la Grecia de Aristóteles: “el buen vivir se ha convertido ahora en asunto privado, mientras que el trabajo de hacerlo posible, permanece público”.¹⁹ Y las funciones de los sujetos en la sociedad serán cada vez más encaminadas arbitrariamente. Con la expansión del liberalismo económico se hace notar claramente que no nos podemos apoyar en el Estado como un respaldo común que oriente las actividades económicas, sino que los individuos realizan sus tareas estableciendo cada cual su propia meta. Hasta esta descripción queremos llegar.²⁰

¹⁸ *Ibid.*, p 119.

¹⁹ *Ibid.*, p 120.

²⁰ Quedaría para otro trabajo presentar los fundamentos de una crítica o defensa a este estado liberal moderno, sus causas y sus consecuencias.

No obstante, para seguir reflexionando sobre esto, vale atenerse a síntomas inevitables que acarreó esta concepción de estado en el mundo moderno, existen otros motivos contemporáneos en el hecho de que los ciudadanos hoy en día favorezcan más a sus vidas privadas y sean bastante indiferentes a los asuntos públicos. El egocentrismo que aumenta en las personas cada vez con más rigor, que viene alimentándose desde que la premisa más importante es el éxito personal, la construcción de la “familia perfecta” (alabada en las publicidades televisivas), el cuerpo esquelético que se suele buscar. Siempre características que benefician al individuo y a su autoestima. Si contamos la cantidad de exigencias cotidianas y la presión que significan, por ejemplo,

Considerando que la copia que en Argentina se observa en la televisión y otros medios masivos es el europeo, donde en la vida la gente es cabalmente individualizada, países como Alemania, Francia o Inglaterra poseen inconvenientes políticos y problemas sociales, aunque nunca en comparación con un terreno sometido desde años como lo es América Latina. Las virtudes ciudadanas deben serlo en el marco de nuestro continente, nuestra cultura, y más aún, en nuestro país.

En síntesis, queremos destacar algo que escuchamos cierta vez por boca de un amigo muy sapiente, que las personas generalmente tienden a ser muy activas política y públicamente cuando son jóvenes, y que luego de formar una familia y asentarse económicamente (más o menos rodeando los 40 años) se vuelcan más hacia las virtudes privadas. Pues bien, cada uno sabrá hasta dónde puede pensar en esta dicotomía, habiendo visto que en realidad la vida es una sola, y que lo que importa es tomar conciencia de que nuestras acciones tienen, a lo largo de nuestras vidas, una marca política. Lo que implica agregar este condimento a nuestras decisiones, aunque parezca inútil. Es seguro que la conciencia ciudadana tiene mayor impacto en la sociedad que cualquier voto desinteresado. Hasta parece trillado decirlo, pero es notable que, teniendo en cuenta los fracasos políticos

tener éxito, construir la “familia perfecta” y verse bien (famélico) es imposible que el interés humano oriente la mirada aunque sea quince minutos del día al crecimiento de su ciudad. Nótese que esto tiene mucho que ver con lo que mencionábamos sobre las condiciones de vida satisfecha y la gente que directamente no conoce esas condiciones.

de la democracia en nuestra historia argentina (Golpes de Estado, fraudes electorales, confianza de los ciudadanos en los gobernantes y luego falta de respuesta por parte de estos últimos, etc.), los ciudadanos parecen haber adquirido esa indiferencia política en muchos aspectos. A tal punto de ni siquiera ser replanteada esta cuestión que ya viene reflexionándose de antaño, a saber, la relación entre nuestras virtudes públicas y nuestras virtudes privadas.

*Tres monedas que caen de canto: teoría, lenguaje y acción**

Javier Alegre**

En este escrito voy a abordar tres ámbitos: teoría, lenguaje y acción, con el propósito de demostrar que existe una analogía fundamental entre ellos. Los tres están cruzados por una tensión inevitable entre ciertos aspectos que les son constitutivos, a los cuales voy a denominar internos, a unos, y externos, a los otros.

La selección de estas tres esferas no es azarosa. Las he elegido no sólo porque son temáticas que me resultan muy interesantes en lo personal, sino también, o específicamente, porque considero que son cardinales en la vida de los individuos y de los pueblos.

La estructura del trabajo consiste en tratar cada uno de los temas por separado y luego reunirlos en la parte final para brindar algunas ideas con el propósito que a partir de allí ya queden libres para entrecruzarse y entrelazarse con las de ustedes.

Teoría

No me diga nada, yo adivino enseguida. Intelectual. Usted tiene cierto género de relación con los libros. Por lo menos, los lee. (...) ¿Quiere que le confiese una cosa?, muchas veces he pensado que para cambiar el mundo no hacía falta encontrar

* Una versión preliminar de este trabajo fue leída en forma de ponencia en las VII Jornadas Estudiantiles de Filosofía, realizadas en la Facultad de Humanidades (UNNE) en septiembre de 2006.

** E-mail: taton@gmx.net

*nada. Bastaba con lo ya escrito en los libros que nos han legado.
Sólo había que saber leerlos.*

Abelardo Castillo – *El evangelio según van Hutten*

Conviene comenzar delimitando en qué consisten los ámbitos interno y externo de una teoría. Podemos denominar ámbito interno de una teoría a todo lo referente a las relaciones que esa teoría mantiene puertas adentro de la disciplina a la que pertenece. Es decir, la conexión con los conceptos que utiliza, con el caudal de conocimiento acumulado, con el estado de determinada problemática conceptual, con las demás teorías y corrientes existentes y demás cuestiones relativas a los problemas propios de un campo teórico.

Mientras que el ámbito externo de una teoría está constituido por la relación que ésta mantiene con la realidad en que se encuentra inmersa. Principalmente su conexión e implicaciones con el contexto social en que es producida y los problemas presentes en él, las respuestas que puede brindar a determinadas situaciones del momento, el modo en que se presenta ante todos los individuos que no pertenecen a la disciplina, sus posibles aplicaciones, etc..

Ambas esferas presentan ciertas exigencias a cualquier teoría social. Y ninguna de éstas puede desatender esos requerimientos si no es a riesgo de quedar en falta o sujetas a impugnaciones de carácter general. Veamos brevemente cuáles son estas exigencias.

Comencemos por el ámbito interno. Cuando alguien elabora una reflexión acerca de una determinada cuestión, y no quiere quedar preso de la mera repetición, debe satisfacer al menos dos requisitos.

Primero, tener conocimiento cuando menos de los principales planteos acerca de la temática, para no estar reproduciendo cosas ya dichas debido a que se las ignora. Segundo, intentar ir más allá de lo ya dado, tratar de hacer una contribución propia, creativa. Si satisfacemos la primera condición pero no la segunda (sabemos mucho, pero no aportamos nada), con seguridad caeremos en la reproducción o directamente en el plagio liso y llano. Y, al revés, si satisfacemos la segunda condición pero no la primera (intentamos ser creativos, pero desde el desconocimiento) hacia donde nos conduciremos, sin duda alguna, es hacia el ridículo (o si no piensen cómo verían ustedes, por ej., a alguien que “descubre” a principios del siglo XXI que la sociedad occidental se estructura según clases sociales).¹

En tanto que el ámbito externo le presenta una exigencia principal a la teoría: que esté referida al contexto social en que se origina, que surja de o revierta sobre, de algún modo u otro, las condiciones sociales en las que se enmarca. Una teoría que satisfaga los requisitos internos que nombré en el párrafo anterior pero que no se dirija hacia los sucesos de su entorno social, consistirá nada más que en una erudición vana o en una demostración de la inutilidad de ciertas clases de sofisticaciones. Y, en el sentido inverso, una teoría que esté en dirección hacia la intervención en su contexto

¹ Además cabe agregar que otra condición interna necesaria es que las actividades de indagación y elaboración teóricas reporten placer, alegría, a quien la hace. Pero dado que los objetivos de este escrito no están orientados hacia el fuero interno de los productores de teoría, podemos saltarla por esta vez.

pero que parta de la ignorancia o la reproducción, conducirá inevitablemente a repetir fracasos teóricos y, peor aún, de los otros (políticos, estratégicos, económicos, etc.).

Por ello considero que cualquier teoría debe intentar sortear tanto los desafíos internos como externos que se le presentan para que sea satisfactoria. Existe la necesidad de que la teoría tenga por objeto situaciones de nuestro contexto, pero a su vez que implique una respuesta o innovación a los planteos o corrientes ya elaboradas, sobre todo a aquellos que se muestran como hegemónicos. Desde el desconocimiento difícilmente surja una renovación, una transformación aún no dada que logre desbancar a los paradigmas dominantes.

Como muestra posible, una entre tantas, de una actitud teórica general que conjugue ambas exigencias, puede nombrarse a la *teoría crítica* de la Escuela de Frankfurt. En apretada síntesis, según Horkheimer “crítica no significa la condena de una cosa cualquiera, ni el maldecir contra esta o aquella medida; tampoco la simple negación o el rechazo. Es cierto que, en determinadas condiciones, la crítica puede tener esos rasgos puramente negativos (...). Pero lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo por armonizar, entre sí y con las ideas y métodos de la

época, los sectores aislados de la vida social”.² En esta actitud se fusiona el esmero teórico por poner en discusión aspectos que han sido escamoteados, menospreciados, o no han sido tratados aún, con la exigencia de que no se deslice hacia la impugnación fácil y redundante y que esos temas pertenezcan a lo cardinal de los fenómenos de sujeción y control presentes en nuestras sociedades.³

Además, honestidad intelectual obliga, considero pertinente hacer mención aquí a Michel Foucault y Pierre Bourdieu. ¿Por qué?. Porque ambos plantean algunas cuestiones similares a esta doble pertenencia, interna y externa, de las teorías. Foucault sostiene que la selección de lo que está permitido decirse y lo que no, dentro de un conjunto social o de

² Horkheimer, Max. “La función social de la filosofía”. En: *Teoría Crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Amorrortu, Bs. As., 2003, pp. 287-8.

³ Esta mención vale como ejemplo para que este apartado, el más abstracto de los tres, no quede tan indeterminado. Ya que no volveremos sobre la teoría crítica frankfurtiana, es oportuno señalar que varias de las contradicciones propias de la sociedad occidental, que esta corriente intenta analizar y desenmascarar, poseen aún mucha actualidad. Gozan de muy buena salud situaciones que son claramente opuestas entre sí y coexisten sin aparente perturbación, tales como: la riqueza inédita y la pobreza extrema, la tecnificación para liberar al hombre de tareas mecánicas y la máxima automatización de nuestras vidas, el enaltecimiento de la libertad y el perfeccionamiento de los métodos de control y represión social, la glorificación de la libertad creativa y el adoctrinamiento mediante la industrial cultural de masas, los derechos liberales basados en la propiedad privada y los derechos democráticos de participación colectiva, etc.

una comunidad teórica, se da a través de la regulación por procedimientos de exclusión internos y externos a los propios grupos; los discursos están sujetos al control y delimitación por parte de agentes, reglas, administradores, etc. específicos de cada disciplina (internos) y de instancias, instituciones, funcionarios, etc. de la sociedad en general (externos).⁴ En tanto que Bourdieu se basa en la noción de *campo* para superar las dicotomías planteadas entre interpretación internalista versus externalista de las producciones culturales y entre ciencia pura versus ciencia servil; un campo teórico es un espacio relativamente independiente, nunca será una mera caja de resonancia ni tampoco un espacio aislado, su grado de autonomía depende de la capacidad para retraducir o refractar las coacciones externas según la lógica imperante en la propia disciplina.⁵

Para cerrar esta sección, quisiera retomar el epígrafe. Quienes trabajamos principalmente con libros tenemos que tratar de tener una relación con ellos que vaya más allá de “al menos leerlos”, como le diagnosticaban letalmente al protagonista de la estupenda novelita de Castillo. Y aunque no poseamos la posibilidad o capacidad de sobrepasar el inmenso legado de tantos siglos de cultura, podemos hacer un aporte bastante

⁴ Cfr. principalmente: Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona, 1999. De aquí la importancia que otorga Foucault al estudio de instituciones, estrategias y mecanismos de poder que delimitan la vida en sociedad y que participan en la regulación discursiva de lo que se considera normal o anormal, correcto o incorrecto, verdadero o falso.

⁵ Cfr. básicamente: Bourdieu, Pierre. *Los usos sociales de la ciencia*. Nueva Visión, Bs. As., 2003.

valioso sabiendo leer esos libros con mirada propia y, sobre todo, poniéndolos en relación con el contexto en que vivimos y con el ámbito en que desarrollamos nuestras actividades. Tal vez en esto pueda consistir el crítico “hay que saber leerlos” que le confía (o dispara) van Hutten a nuestro personaje.

Lenguaje

Lejos de no saber cómo usar las palabras correctamente, se veía ahí una decisión espontánea de crear un lenguaje funcional a su experiencia del mundo. (...) Ella era una máquina lógica conectada a una interfase equivocada.

Ricardo Piglia – *La ciudad ausente*

Cuando nos interesamos por el funcionamiento del lenguaje, estamos preguntando, en último término, por la cuestión del significado, es decir, por el por qué determinados signos son portadores de significado y por el modo en que las palabras significan lo que significan. Para tratar de responder a estas preguntas podemos volcarnos hacia distintas perspectivas. Pero, sea cual fuere la adoptada, para no caer en una visión parcializada o en un notorio reduccionismo, debemos tener en cuenta tanto las cuestiones internas como las cuestiones externas del significado. ¿En qué consisten éstas?. Veamos.

Las cuestiones internas del significado se refieren a la relación de los signos entre sí y con las estructuras lingüísticas en las que se encuentran insertos. Mientras que las cuestiones externas del significado tienen por objeto la relación que los signos y las estructuras lingüísticas mantienen con la realidad extra-lingüística, con el mundo social y natural. Las cuestiones internas

conforman el ámbito de la sintáctica por excelencia, mientras que las cuestiones externas están vinculadas con los ámbitos de la semántica y la pragmática.

Si predomina la visión sintáctica, se tiende a considerar el lenguaje como una estructura autónoma, que subsiste por sí misma, y a apartarse de las cuestiones referidas a la acción humana, pues se ven a éstas como subordinadas al lenguaje. Por otra parte, de las dos perspectivas que dan respuesta a las cuestiones externas, el enfoque semántico entiende la relación lenguaje-mundo en forma independiente de los usuarios o hablantes; en tanto que el pragmático resalta, por el contrario, que la clave para comprender cualquier fenómeno del lenguaje y su conexión con la realidad reside en el uso que hacen los hablantes de los signos lingüísticos.

Ahora bien, el enfoque sintacticista tiene como limitación decisiva el no poder dar cuenta acabadamente de la relación existente entre lenguaje y prácticas, pues se ve en figurillas para introducir la complejidad de las acciones tras haberla dejado de lado en pos de una mayor claridad en sus análisis. Y el estudio semántico muestra como deficiencia principal el hincapié excesivo que se ve obligado a hacer en los aspectos referenciales del lenguaje (es decir, en la capacidad que tienen las palabras para designar objetos o ideas e informar estados de cosas); con lo que subestima o deja de lado las múltiples formas de relacionarse que tienen las palabras con el mundo y empobrece la riqueza del lenguaje al reducirlo a la función denotativa. Función que es importante, sí, pero no exclusiva ni determinante en todos los ámbitos de la

vida: el lenguaje también sirve para interrogar, ilusionar, dar órdenes, imaginar, sugerir y muchísimas otras acciones más.⁶

Por esto, considero que una perspectiva pragmática se encuentra en mejores condiciones para abordar la relación entre lenguaje y prácticas humanas. Intentaré precisar por qué y cuál puede ser un modelo prolífico en este aspecto.

La perspectiva pragmática, consolidada en la filosofía y los estudios sociales a partir del denominado *giro pragmático* ocurrido en el ámbito filosófico,⁷ implica un nuevo abordaje sobre la subjetividad, la conciencia y la intención, las cuales dejan de estar asociadas a algo interior y oculto a lo que se accede primordialmente mediante la introspección (visión iniciada con el modelo cartesiano y que también comparten el empirismo, por el primado que otorga a las sensaciones privadas, y el idealismo, por el

⁶ En resaltar estos aspectos son pioneros los ya clásicos estudios de Ludwig Wittgenstein (*Investigaciones filosóficas*. UNAM/Crítica, Barcelona, 2002 – publicadas por primera vez en 1953) y John Austin (*Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, Barcelona, 1990 – publicado por primera vez en 1962), que tienen una amplia gama de continuaciones y reapropiaciones actualmente.

⁷ El *giro pragmático* es uno de los *giros* (junto con el analítico, el hermenéutico y el pragmático-trascendental) producidos en filosofía durante el siglo XX. Todos coinciden en señalar, desde diferentes perspectivas, que el lenguaje no es un mero medio entre sujeto y realidad, ni tampoco un vehículo transparente o elemento accesorio para reflejar las representaciones del pensamiento, sino que posee una entidad propia que impone sus límites, y determina en cierta manera, tanto al pensamiento como a la realidad; por lo tanto es más fiable abocarse a la investigación del lenguaje que a la del incierto mundo de los contenidos psicológicos.

predominio de instancias que son manifestaciones espirituales) y pasan a ser cuestiones que ligan con la intersubjetividad y el espacio público.

La perspectiva pragmática considera que en la forma en que constituimos y llevamos a cabo nuestras prácticas, y no en algo misterioso o críptico, reside gran parte del secreto de nuestras acciones, subrayando que éstas son entramados complejos que tienen al lenguaje como uno de sus integrantes necesarios y fundamentales. Por lo que cuando reflexionamos sobre el lenguaje, y no lo hacemos a partir de la pura abstracción o de una situación ficticia, no tenemos por qué reducir el campo de estudio exclusivamente a los “fenómenos lingüísticos”, sino que es mucho más rico poner a éstos en relación con el conocimiento, las acciones y los problemas humanos. Al igual que, recorriendo el camino en sentido inverso, es altamente recomendable que si vamos a abordar teóricamente la esfera de la acción social lo hagamos junto con consideraciones sobre el lenguaje, pues éste está presente de algún modo u otro en todos los procesos colectivos, es una meta-institución necesaria para la existencia de cualquier otra institución social.⁸

En la perspectiva pragmática el problema que interesa no es el lenguaje en sí, sino las prácticas sociales en las que participa el lenguaje. Y más particularmente, el objeto de estudio no es el uso del

⁸ La noción del lenguaje como “institución de las instituciones”, en el sentido de que es el fundamento de las demás instituciones, es sostenida por varios autores, tales como, por nombrar sólo algunos de los más renombrados, Wittgenstein, Searle, Kripke, Bloor, Winch, Gadamer, Habermas, Apel, Bourdieu, Taylor, etc.

lenguaje como entidad reificada (convertido en una sustancia que se sustenta y fundamenta en sí misma), sino para qué usan el lenguaje determinados grupos humanos, cuáles son los mecanismos de apropiación y aprovechamiento de los códigos simbólicos, cómo se valen de él los diversos grupos sociales para constituir realidades, establecer jerarquías, aceptar nuevos integrantes, etc..

Pero un estudio que se centrara exclusivamente en los aspectos pragmáticos estaría dando respuestas sólo a las cuestiones externas del lenguaje, desconociendo que las estructuras lingüísticas poseen una envergadura propia, anclada en varios siglos de existencia y en la relación que posee con ciertos parámetros de racionalidad y de conducta más o menos constantes en el género humano.⁹

Para abarcar tanto las cuestiones externas como internas del lenguaje, conviene partir de esta interacción entre sus aspectos pragmáticos y sintácticos e intentar elaborar una perspectiva teórica que los integre, teniendo siempre en cuenta que la esfera sintáctica nace a partir de la pragmática, aunque tengan existencia independiente en ciertos aspectos. Está claro que es inconducente volcarse hacia uno de los dos

⁹ Aquí vale la aclaración que podríamos imaginarnos un lenguaje con características muy distintas a los que conocemos (no es imposible que suceda), pero seguramente deberíamos hablar también de otro tipo de seres diferentes a los humanos como posibles creadores y usuarios de él. Es interesante ver cómo el lenguaje es un producto de las acciones humanas y a la vez constriñe, limita, nuestras prácticas, nos da una plataforma más allá de la cual no podemos ir si no es a riesgo de caer en el absurdo.

polos con exclusividad, ya que trae como principal consecuencia la deformación y el empobrecimiento de las acciones lingüísticas.

Y lo que sucede con los abordajes teóricos del lenguaje también se repite en el uso que hacemos de él en nuestros ámbitos cotidianos y profesionales. Prestar demasiada atención a las cuestiones internas y despreocuparse del contexto en que elaboramos nuestro discurso dará por resultado nada más que emisiones muy logradas, muy correctas, hasta tal vez bellas, pero seguramente carentes de inserción en nuestros lugares de acción y pasión. De hacer esto, nos convertiríamos en “máquinas lógicas conectadas a interfases equivocadas”, como el ejemplo de la protagonista de la novela de Piglia o como alguno de los expertos en sofisticaciones que con seguridad habrán conocido en sus vidas. A la vez que, en la situación opuesta, dar valor nada más que a las cuestiones pragmáticas que llevan a que un determinado discurso *funcione* puertas adentro de nuestro propio grupo, nos conduce a desatender el hecho de que cualquier discurso en el campo social debe poseer un reclamo de universalidad o, cuando menos, de un alcance mayor que nuestro núcleo íntimo o de referencia (ej.: abogamos por la disminución de la exclusión para todos los ciudadanos, no sólo para los que nos caen simpáticos, y cuando lo expresamos queremos ser entendidos por la mayor cantidad de oyentes, no sólo por algunos).

Cualquier preferencia, en fin, cualquier lenguaje, busca una legitimidad que va más allá de la corrección de sus formas (cuestión interna, sintáctica) y más allá de la mera adecuación al grupo de usuarios

inmediatos (cuestión externa, pragmática). Sólo integrando a ambos requisitos estaremos en condiciones de proferir un discurso que no caiga en saco roto.

Acción

En todo caso, para ellos, el atributo principal de las cosas era su precariedad. No únicamente por su dificultad a persistir en el mundo, a causa del desgaste y la muerte, sino más bien, o tal vez sobre todo, por la de acceder a él. La mera presencia de las cosas no garantizaba su existencia.

Juan José Saer – *El entenado*

Tal cual lo expresamos al inicio, la acción también se mueve en una tensión entre una esfera interna y otra externa. ¿Cómo se expresan en ella?. Básicamente en dos aspectos, de los que intentaré dar cuenta a partir de aquí.

La acción tiene, en lo que respecta a nuestras vidas, una pertenencia doble: a nuestro ámbito privado y al público. La extrema división establecida dentro de la cultura occidental entre el plano privado, íntimo-familiar-afectivo, y el público, social-político-económico, que tiene ya una primera expresión en la Grecia clásica con las reflexiones de Aristóteles pero que el liberalismo moderno se encargó de asentar, difundir y volver natural en todos los rincones a los que tuvo acceso (y fueron muchos), hace que estos dos planos aparezcan irremediablemente enfrentados, compitiendo entre sí.¹⁰ Se tiende a considerar que lo

¹⁰ Una interesante aproximación histórica a la dualidad establecida entre estos dos modos de enmarcar la acción y la racionalidad humanas está en: Doménech, Antoni. *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Crítica, Barcelona, 1989.

que hagamos en uno nada tiene que ver con lo hagamos en el otro, por ejemplo: que seamos tiranos o despóticos en nuestro trato con las personas con quienes nos relacionamos en nuestra vida privada está separado de que tengamos una postura igualitaria en el ámbito social, o viceversa: que seamos engañosos y abusivos en nuestras relaciones públicas puede convivir sin problemas con una actitud abierta y comprensiva en nuestras relaciones privadas.

La acción, entonces, se dirime inevitablemente entre la vida privada y pública. ¿Por qué?. En primer término, porque el interés, esfuerzo y tiempo dedicado a una de ellas sólo es posible mediante una sustracción a la otra; si nos volcamos demasiado hacia uno de los dos polos estaremos inevitablemente descuidando lo que es propio del otro. Debemos mantener un equilibrio entre ambas, no podemos ladearnos hacia un lado con exclusividad. De acuerdo con el contexto predominará una o la otra, pero siempre están presentes las dos. Y en segundo término, porque si bien cada esfera posee características distintivas, no existe una separación infranqueable entre ambas, es engañoso el legado del liberalismo que establece una ruptura tajante y definitiva entre los principios que rigen para la vida privada y la pública (entre ética y política, al fin y al cabo); por lo que tenemos que demostrar/demostrarnos en nuestras propias acciones que existe continuidad entre los dos ámbitos y que hay ciertos principios se implican y sirven para ambos.

Un principio de solución, en lo que hace a este asunto, pasaría por convertir esta relación tirante entre esfera pública y privada (que, repito, siempre existirá)

no en un enfrentamiento sin contemplaciones sino en una vía de retroalimentación que enriquezca tanto a un ámbito como al otro. En el momento en que tomemos en cuenta, por dar un ejemplo, que hasta la acción más privada en nuestro círculo íntimo únicamente es posible por un proceso de conquistas sociales (nunca individuales) de ciertas libertades y, viceversa, que en los procesos colectivos influyen constantemente determinadas situaciones personales, entonces ya no podremos defender la absoluta independencia entre ambas esferas sino que deberemos abogar y esforzarnos por integrarlas del mejor modo posible.

Esto que acabo de desarrollar constituye una de las dos razones por las que los aspectos internos y externos de la acción están en tensión. Abordemos ahora la otra.

El segundo motivo por el cual existe tensión y continuidad entre una esfera más propia y otra más general en la acción es la pretensión de que nuestras prácticas, que siempre se realizan en un contexto determinado, se generalicen, es decir que sean pasibles de recibir una legitimación que vaya más allá de nuestro ámbito e incluya otros grupos sociales. Las acciones que bregan por una mayor equidad social están enmarcadas en determinadas situaciones específicas, pero a su vez pretenden ser portadoras de una legitimidad que las diferencie de las prácticas que encubren intereses egoístas o sectoriales. Cualquier acción concreta de protesta, de demanda o de construcción del espacio colectivo, además de servir para solucionar problemas específicos de una comunidad, no debe renunciar al intento de demostrar que puede valer también a otras comunidades y de

plantear discusión a las prácticas generadoras de exclusión. Francisco Naishtat afirma que “es necesario considerar el carácter *universalizable* del reclamo (...). El tema puede ser perfectamente específico y sin embargo la demanda susceptible de un ascenso en generalidad según pretensiones de justicia pública (...). Lo que en cambio no soportaría la felicidad *ilocucionaria* de una acción colectiva es una demanda basada en intereses particulares que no sean generalizables, esto es, que no soporten el principio de publicidad a través del cual las máximas orientadoras de la acción y del reclamo se exhiben públicamente e ingresan en el debate general”.¹¹

Para que algo así se dé, es necesaria la puesta en común y debate de los móviles e intereses que mueven a la acción, sin ello es muy improbable que las prácticas alcancen la legitimidad y propagación que les podrían caber y les otorgarían mayor fuerza. La discusión e inclusión de las problemáticas propias de un sector en ámbitos más generales es un desafío que no sólo beneficia la formación y afianzamiento del grupo y sus integrantes, sino que también favorece al desarrollo y consolidación del reclamo o de la temática en disputa. Como sostiene el mismo autor, parafraseando la célebre frase de Kant, “en el contexto de las desigualdades estructurales la deliberación sin protesta es hueca, mientras que la protesta sin una deliberación

¹¹ Naishtat, Francisco. *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*. Prometeo, Bs. As., 2004, pp. 410-1.

concomitante y que la prolongue, es ciertamente ciega”.¹²

Como cierre de este apartado, nuevamente, quiero retomar el epígrafe con que se iniciaba. Como dice el entonado de Saer, hay un mundo ahí afuera, alrededor nuestro, pero debemos *acceder* a él: “la mera presencia de las cosas no garantiza nuestra existencia”. Y este acceder no tiene un sentido meramente material, el cual por supuesto que forma parte primordial, pero no es exclusivo. No es por la proliferación de un entorno abundante o la mera apropiación de él que nos sentimos parte del universo, sino por la construcción de una realidad en la que nos podamos ver reflejados e incluidos. Es por ello que este hacernos uno con el mundo natural y social sólo es posible mediante la acción, más precisamente mediante una acción que, por un lado, reconozca su pertenencia a ámbitos con distintas características como son el público y el privado, pero que intente establecer un puente y no haga una separación tajante entre ambos; y por otro, que reclame con vigor una validez que sea aplicable en ámbitos de participación pública cada vez mayores.

En tensión (provechosa)

Existe una tirantez indisoluble entre las cuestiones internas y externas de las tres esferas que hemos abordado aquí: teoría, lenguaje y acción. Entre las dos caras de estas tres monedas hay una tensión constante y por eso caen de canto: una cara no puede

¹² *Ibid.* p. 409.

aplastar a la otra, ambas deben convivir en un difícil y dinámico equilibrio.

No podemos realizar teorías sólo para responder a las urgencias del contexto sin que nos planteemos el desafío de imprimirles un sello propio y original, a menos que nos agrade caer en la repetición de ideas y en la reiteración de fracasos teóricos y prácticos. Y viceversa: no es para nada conveniente que nos pasemos elaborando sistemas conceptuales que sean muy bellos y logrados pero que nada tengan que ver con nuestra situación concreta y con el contexto en que desarrollamos nuestra vida, salvo que seamos amantes de la artificiosidad.

Tampoco podemos intentar comunicarnos solamente de acuerdo con el uso y significado común que se le otorga a nuestro lenguaje, sin tratar de descubrir los sentidos que yacen ocultos en las palabras (y que muchas veces sirven para convertir fenómenos paradójicos o arbitrarios en naturales y para ocultar más que para mostrar) o de crear nuevas significaciones que puedan ayudar a liberarnos de la dominación. Y viceversa: cometeremos un error si en pos de lograr una manifestación más precisa desconocemos o menospreciamos el lenguaje de uso cotidiano al que tiene acceso la mayoría de la población, pues estaremos aislándonos en jergas o tecnicismos que generan más desentendimiento que entendimiento.

Y asimismo, tampoco podemos accionar nada más que para mejorar una situación coyuntural si no incluimos a esa práctica en un contexto general y exigimos una validez mayor para ese y otros tipos similares de acciones y reclamos; de lo contrario nos

convertiremos en un cúmulo caótico de voces que enarbolan reclamos particulares, que por su alcance reducido quedan desautorizados para realizar una impugnación general de los males de la sociedad capitalista actual. Y viceversa: la mera enunciación de legitimidad sin un accionar social correspondiente sólo conduce a caer en una actitud declamativa inconducente y a no pasar de la queja y el lamento por no ser debidamente escuchados.

No es casualidad que los aspectos internos y externos desarrollados se impliquen mutuamente, porque los tres ámbitos a su vez están en relación constante entre ellos e, incluso, la existencia humana consiste en relación, intercambio y tensión permanentes.¹³ Nuestra vida, en último término, consiste en lo que pensamos (teoría), decimos (lenguaje) y hacemos (acción), no hay nada de auténtica importancia más allá de ello.¹⁴ Afrontar esta tensión inherente a nuestra existencia partiendo de que los polos interno y externo que la constituyen se implican recíprocamente y sería infructuoso tratar de desconocerlos, puede constituirse en un buen comienzo

¹³ Que la vida es tensión ya lo dijo Heráclito en el siglo VI a.C.: “los hombres no saben cómo lo discorde concuerda consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como las del arco y la lira” (fragmento 51 de la recopilación de Diels). Aunque, obviamente por la diferencia temporal existente, sus motivos para afirmar provenían de un sustrato distinto al expuesto aquí.

¹⁴ Podría agregarse aquí como cuarto elemento los sentimientos, pero como éstos están en relación directa con el fuero interno de cada uno, no poseen tanta importancia en un análisis de nuestro quehacer en la esfera social, que es hacia lo que he tendido a lo largo de mi exposición.

para que nuestras prácticas ganen en coherencia,
solidez y, por qué no, efectividad.

*La exclusión material y la exclusión ideológica como formas de opresión**

Maximiliano Román**

En la actualidad el sistema capitalista parece haber llegado a un extremo impensado de degradación de la condición humana. Sus efectos son padecidos por la mayor parte de nuestra sociedad en su experiencia cotidiana: explotación, hambre, miseria, desocupación. Sin embargo, avanzar de los efectos a las posibles causas, requiere un tiempo y un lugar para la profundización teórica que complementa las acciones de resistencia al capitalismo. ¿Cómo es posible la preservación y expansión de este régimen? ¿Cuáles son los mecanismos que utiliza para hacerlo? Ante preguntas como estas es que, creemos, cabe hacer filosofía: con la realidad como materia prima y la tradición en tanto nos impulse a recorrer los senderos del hombre común y de sus luchas, sin dudar en repensar las verdades ya pensadas en cuanto constituyan un obstáculo para alcanzar nuestro objetivo.

Con estas intenciones, haremos uso de algunas categorías de análisis elaboradas por dos pensadores alemanes del siglo XIX, Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Nietzsche (1844-1900), para reflexionar

* El presente trabajo se basa en un escrito elaborado en conjunto con Gabriel Torres. Agradezco su disposición a permitirme ampliar algunas de las reflexiones ya vislumbradas en ese trabajo conjunto.

** E-mail: maxiroman@hotmail.com

acerca de los mecanismos que utiliza el capitalismo en su proceso de autopreservación y expansión global; proceso que se profundiza sin importar la variación de las condiciones económicas, sociales o políticas en las que se aplique.

Proponemos, como una de las piezas centrales para comprender este sistema, el concepto de *exclusión*, entendido no únicamente como consecuencia o efecto del capitalismo, sino también (y principalmente) como un mecanismo utilizado por las clases dominantes para mantener y reproducir la opresión sobre las clases sometidas. La incidencia de este fenómeno, por lo tanto, no se reduce al ámbito económico (expulsión del circuito productivo); más bien, se distingue tanto por la diversidad de motivos que la producen y legitiman, como por el alcance de sus consecuencias. En nuestro caso, analizaremos dos *ámbitos* en los cuales el concepto de exclusión nos permite pensar el funcionamiento del capitalismo: el ámbito material o laboral y el ámbito ideológico o cultural.

Marx: la exclusión como alienación

Karl Marx concibe al hombre como un ser eminentemente productivo, que realiza su condición humana mediante el establecimiento de relaciones sociales y de producción. A partir de estas relaciones se articulan las restantes esferas de su existencia. Los modos concretos según los cuales se organizan los hombres para la producción constituyen la base de las maneras y motivos que corresponden al plano “espiritual”: concepciones políticas, ideas sociales,

códigos morales, expresiones estéticas, y demás formas de idiosincrasia. Es decir, para Marx lo material determina lo ideológico: “La realidad es origen de cualquier idea”.¹

En el modo de producción capitalista, sostiene este autor, algunos hombres se ven obligados a vender su fuerza de trabajo (es decir, lo que los hace ser hombres) a otros hombres que son dueños de los medios de producción (maquinaria, infraestructura, fábricas, etc.). El primer grupo conforma la *clase obrera o proletaria*, mientras que aquellos que se apropian de la fuerza de producción de éstos constituyen la *clase capitalista o burguesa*.

La necesidad de los proletarios de vender su “esencia” como medio de subsistencia hace que se vuelvan extraños para sí mismos, porque no cumplen su fin como hombres (*fin genérico*): trabajar libre y espontáneamente, y porque no son dueños del producto de su trabajo. Ambos, producción y objeto de la producción, se convierten en medios para el sometimiento del proletario. Estos son algunos de los aspectos del fenómeno que Marx denomina *alienación*: “La alienación del obrero en su producto significa no sólo que el trabajo de éste se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino además que su trabajo existe al *margen* de él, extraño a él”.²

¹ Marx, Karl. *La Ideología Alemana*. Trad. Carlos Nazar. Need, Buenos Aires, 1999. p. 30. Cabe destacar que esta determinación tajante será revisada por Marx en obras posteriores.

² Marx, Karl. *Manuscritos de 1844*. Trad Hugo Acevedo. Arandú, Buenos Aires, 1968. p. 110.

A pesar del materialismo presente en el pensamiento de Marx, las ideas también desempeñan un rol importante en relación con las acciones concretas y cotidianas de los hombres. La burguesía, estableciéndose como *clase dominante* por ser dueña de los medios de producción, dictamina cuáles son las ideas (políticas, jurídicas, morales, religiosas, etc.) que deben regir en las acciones y conductas diarias; es decir, la burguesía determina cuál es la ideología imperante en la sociedad. Al infundirle las ideas propias de la clase dominante, se inculca en la clase proletaria una *falsa conciencia* que legitima la dominación. Sin embargo, en su obra *El Capital*, Marx entiende el concepto de *ideología* no como un producto terminado y planeado desde una determinada clase que ostenta el control sobre el resto. En este caso, la ideología es más bien concebida como la necesaria extensión de las relaciones materiales al plano espiritual sin intervención de sujetos (*ideólogos*) encargados de sistematizar y generalizar las ideas del estrato social dominante.³

En la actualidad, la demanda de fuerza de producción se ha reducido debido a varios factores que en su conjunto caracterizan la fase del capitalismo denominada *tardía* o *neoliberal*. En primer lugar, el acelerado avance tecnológico de la última mitad del siglo XX representó para la clase burguesa una chance de reducir significativamente los costos de producción; se reemplazó la mano de obra asalariada por

³ El rol de los ideólogos era destacado por Marx en su temprana obra *La ideología alemana*.

maquinarias y demás tecnologías productivas. Paralelamente a este fenómeno, se produjo en los países del tercer mundo una marcada desarticulación del espacio público en pos del crecimiento del sector privado. Esto significó la reducción cuantitativa de las prácticas laborales colectivas y el aumento de la individualización en dichos ámbitos. Así lo expresa el sociólogo argentino Juan Villarreal: “En las décadas de los 70 y 80 en el Cono Sur y en gran parte de América Latina, se generó un proceso de verdadera *centrifugación* social de la población popular (...) desconcentrando grandes fábricas, sindicatos, instituciones colectivas de gran dimensión y con potencialidad política de masas (hospitales, escuelas, prisiones, cuarteles, ministerios y oficinas)”.⁴

Ambos fenómenos traen aparejadas, entre otras consecuencias, el aumento del desempleo. Al ser menor la mano de obra requerida en el mercado laboral, el número de individuos desocupados aumenta, incrementándose así la proporción de sujetos expulsados del circuito productivo. A partir de esta continua segregación productiva cobra importancia un actor social, el *lumpenproletariado*⁵, que Marx no

⁴ Villarreal, Juan *La exclusión social*. Norma, Bs As, 1996. p. 45.

⁵ Con este término, Marx se refería a los individuos desclasados que se encuentran por debajo de la clase proletaria: “El lumpenproletariado, ese producto pasivo de las capas más bajas de la vieja sociedad, puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras”. Marx, K. y Engels, F. *Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos*. CS, Buenos Aires, 1999. p. 42.

consideró capaz de participar activamente en la lucha por un cambio de las estructuras socio-políticas. La expansión de esta “subclase” significa una ruptura con respecto a las anteriores dinámicas sociales y por ello implica una reconsideración crítica de las categorías de análisis marxistas.

La venta de la fuerza de producción impedía al trabajador el libre ejercicio de su actividad y el goce de su producto. Pero éste, por contar con una remuneración económica, aún era capaz de satisfacer mínimamente (en condiciones nada aceptables, por cierto) otras necesidades (alimentación, vivienda y, en algunos casos, salud y educación). En la actualidad, encambio, el sujeto excluido del sistema capitalista tardío no cuenta ni siquiera con la oportunidad de someterse, como mercancía, a la explotación del burgués. Por esto, entendemos que la alienación a la que Marx hizo referencia puede hoy ser comprendida como una exclusión en estado incipiente, aún no desarrollada por completo, dado que el proletario era excluido de la propiedad de su producto y su trabajo, pero aún permanecía dentro del circuito de producción.

El individuo excluido se caracteriza por padecer la completa falta de las condiciones que hacen al cumplimiento de las funciones básicas de una persona. Es decir, no sólo deja de pertenecer a lo que Marx denominaba “ser genérico”, sino que incluso se encuentra imposibilitado de satisfacer necesidades biológicas fundamentales, comunes a cualquier animal. No contar siquiera con la posibilidad de intercambiar su “esencia” por mercancías y así integrarse a la clase productora (lo que implicaría ingresar al grupo de

sujetos explotados, pero insertos aún en el circuito productivo) significa no poder acceder a una educación básica (tanto al sistema educativo como a cualquier otro acceso al saber) no poder garantizarse un nivel de salud, ni tampoco disponer de una vivienda digna o hacer valer sus derechos civiles y políticos. Es decir, el excluido se encuentra expuesto al desamparo absoluto, tal como afirma Villarreal: “El capitalismo clásico – expresado en las ideas liberales de Petty, Smith y Ricardo– presentaba un estilo de producción tendencialmente *homogeneizado* en el que el ‘pobre’ de su tiempo, el trabajador asalariado, era poseedor de alguna mercancía definitiva (...) el ‘pobre de nuestro tiempo’ se caracteriza por no poseer cosa alguna”.⁶

Nietzsche: la exclusión ideológica

Trasladándonos al ámbito de la moral y del conocimiento, es decir, el plano ideológico de la sociedad, proseguiremos el análisis de la problemática de la exclusión centrandó la atención en el perfil filosófico de una figura clave del capitalismo, el burgués. Para esto tomaremos elementos teóricos de la obra de Friedrich Nietzsche.

Uno de los ejes de su pensamiento es el problema de la verdad y el intento por definir el auténtico rol que cumple el intelecto dentro de la naturaleza. Nietzsche no concibe a la verdad de la misma forma en que lo hace cotidianamente el hombre: como un saber cierto, inmutable, eterno y objetivo; un reflejo de las cosas mismas. Por el contrario, según este autor, la verdad es

⁶ Ibid. p. 61.

una determinada forma de interpretar la realidad, que surge a partir de una particular perspectiva. Y más aún, la verdad es una estrategia que el hombre utiliza para sobrevivir. Al encontrarse en el mundo despojado de los medios naturales de supervivencia con que cuentan otros animales, el hombre elabora elementos artificiales que le permiten suplir esta desventaja. El conjunto de estos elementos conforma su cultura.⁷

La constante lucha que se lleva a cabo en la naturaleza entre los distintos animales por sobrevivir imponiéndose unos a otros, se refleja en el interior de sus seres. La lucha de impulsos biológicos que operan en el animal que es el hombre da origen al amplio y refinado espectro de expresiones culturales con que suele vanagloriarse de una supuesta superioridad. Toda cultura, afirma Nietzsche, no es más que la configuración resultante del enfrentamiento de instintos básicos. La conciencia de cada individuo no es más que la regulación y organización de las fuerzas básicas en permanente conflicto que constituyen su cuerpo, de acuerdo a la determinación del impulso que supere (provisoriamente) esta tensión: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un *único* sentido. (...) Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón”.⁸

También en la sociedad, un “cuerpo social” para Nietzsche, existe una red de fuerzas en continuo y fértil

⁷ Cfr. Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid.

⁸ Nietzsche, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1980. p. 60.

enfrentamiento, con el objetivo de alcanzar un grado de poder, dominando a las demás fuerzas. Este dominio se realiza cuando una fuerza en particular logra establecer un orden resultante expresando su propia visión de las cosas, es decir, interpretando la realidad e imponiendo esa visión por sobre las otras. De modo tal que todo lo que el hombre hace, piensa y dice adquiere sentido en tanto coincide o no contradice la perspectiva del orden vigente.

A partir del momento en que una particular disposición social o un tipo de saber, ansiando mantener un determinado orden, oculta su condición de mera interpretación de la realidad para impedir así la posibilidad de ser reemplazado por otro, comienza lo que Nietzsche denomina “conservación de las fuerzas”. Intentar reaccionar ante impulsos opuestos conservándose, perdurando en el tiempo, no puede sino conducir al detenimiento del natural devenir de interpretaciones, del perpetuo y fecundo cambio de valores, de la vida, en fin.

Nietzsche visualiza esta dinámica en varios períodos de la historia del pensamiento. Uno de ellos es el *giro religioso* que se realiza en Occidente desde finales de la Antigüedad. Este constituye el momento en el cual, a partir de la continuación de la moral socrática por la Patrística cristiana y gracias a la herencia del pueblo judío, se imponen los valores de humildad, atención al prójimo, “espíritu de rebaño”, compasión y condena a la carne, característicos de la doctrina católica. Se inicia así una afrenta contra el desarrollo de un sano egoísmo (realización individual) y contra el gobierno armónico de los instintos vitales, al negarlos constantemente por

constituir algo “pecaminoso”. Los nuevos valores cristianos se establecen como los únicos válidos, puesto que son determinados por los sacerdotes de acuerdo a la “voluntad divina”, y son mantenidos gracias a un artificial *orden moral del mundo* por el cual la obediencia es recompensada y la falta (pecado) es castigada.

A este período le sigue el *giro modernista*, que representa la concreción de los ideales del Iluminismo en el campo político, a partir de la Revolución Francesa de 1789. El desarrollo del racionalismo hizo posible entronizar la conciencia como eje de todo conocimiento y acción, dando lugar a las creencias de libertad del individuo –un Yo autónomo– y la consecuente igualdad entre sujetos –asimilable a la aspiración niveladora de fuerzas sociales de la moral cristiana antes mencionada–.⁹ Con el ascenso de la conciencia, es otra vez el cuerpo quien se ve oprimido y rechazado en esta interpretación de la realidad. Por su parte, la otra gran vertiente del pensamiento moderno, la corriente empirista, idolatrando el saber observable y experimental sostuvo a la ciencia como el único conocimiento válido. Dicho saber significó, en su aplicación práctica, el progreso técnico que la burguesía necesitaba. Se comprueba así que los ideales que

⁹ Si bien la idea de Igualdad de todos los hombres se enfrentaba al estatismo social del feudalismo medieval, aquella concepción era tanto una reivindicación del Humanismo como una necesidad concreta de la burguesía por contar con sujetos capaces de participar libremente en el mercado y disponer así de mano de obra efectiva.

signaron la modernidad estuvieron proyectados por un actor social emergente: la clase burguesa.

Tanto los ideales básicos de esta época (Libertad, Igualdad, Progreso), como su saber característico (el conocimiento científico), constituyen para Nietzsche una continuación de los valores y saberes de períodos previos (fe, Dios, religión). Ambos expresan la victoria de una misma interpretación, cuyos aspectos pueden ser diversos, pero siempre con un mismo afán: la nivelación de fuerzas, la anulación de lo distinto, la opresión de todo cambio, la conservación de sí misma y por consiguiente, la reducción del potencial creador de los seres humanos.

La interpretación sostenida por la clase burguesa, que surge a partir de la instauración del modo de producción capitalista, se caracteriza por una constante *exclusión ideológica* que le permite constituirse como dominante. Tal exclusión se concreta en la oposición al cambio, a la sucesión y diversidad de visiones, en la negación de toda otra interpretación alternativa a la imperante. De esta manera, cuando la lucha de interpretaciones se lleva a cabo, la perspectiva que resulta victoriosa es la visión de la realidad propia de Occidente, que se caracteriza por autoproclamarse como la única visión posible y válida. La ideología de la Modernidad, el pensamiento burgués, niega así su origen de interpretación. El modo de producción capitalista construye su sostén en el plano ideológico al desplegarse en las distintas expresiones culturales (religión, ética, saberes), con mínimas diferencias, un mismo pensamiento único: la negación de lo diferente, el rechazo al cambio.

La exclusión en el capitalismo tardío

Tanto Nietzsche como Marx realizan un análisis histórico que culmina en las condiciones de la sociedad capitalista del siglo XIX, en la cual, podríamos decir, vislumbran un afán de perpetuación que se hace posible gracias a mecanismos de exclusión que operan bajo formas diversas. El desarrollo exponencial que experimentaron dichos mecanismos en las actuales condiciones del capitalismo, pone en evidencia su objetivo: perpetuar la opresión de las clases dominantes sobre las clases dominadas.

Partiendo de las teorías de Marx se pudo comprender el funcionamiento de la exclusión en su dimensión material, en el ámbito laboral, y sus efectos en el hombre: la alienación en el capitalismo del siglo XIX, el volverse extraño a sí mismo del trabajador y, ya en su fase tardía, su expansión a todos los ámbitos de la vida. Desde otra perspectiva, tomando el aporte de Nietzsche, se pudo reconocer el correlato ideológico de la exclusión en la imposición de un pensamiento único y en el consecuente rechazo de toda posible interpretación diferente.

Por lo tanto, podemos pensar que la estrategia adaptativa que el capitalismo adopta para perpetuarse consiste, más allá de lo variable de las condiciones circunstanciales, en hacer imposible su cuestionamiento, concibiéndose así como el único orden social posible. Para ello, los planos yuxtapuestos de lo material y lo ideológico se aglutinan en función del objetivo de autoconservación del capitalismo.

Desde el plano ideológico, la preservación del pensamiento único puede ser concebida, en el capitalismo, de dos formas distintas pero complementarias. Por un lado, al impedir el acceso al saber a las clases oprimidas. Por otro lado, dentro del circuito de circulación de saberes y demás prácticas discursivas, el pensamiento único se impone ocultando su carácter de interpretación y evitando así ser reemplazado por otra alternativa.

Desde el plano material, la definitiva expulsión del circuito productivo impide a la población excluida adquirir un grado de participación activa dentro de la sociedad, es decir, que dificulta una confrontación directa en la lucha de clases. El último vínculo que relaciona al excluido con la sociedad, el cual no puede entenderse de la misma manera que el vínculo que unía al proletario con su sociedad, es subsistir sobre la base de los efectos residuales de la incesante producción capitalista. Es decir que los excluidos se encuentran sin otra opción más que consumir “sobrantes” de la sociedad para mantenerse. Y a la vez, reducidos a elementos funcionales del sistema, son representados como una amenaza constante de posible (y temible) destino a seguir por las clases que aún se mantienen dentro del circuito productivo.

Considerando ambas perspectivas teóricas, se comprueba que tanto en lo material como en lo ideológico, la exclusión juega un papel fundamental en la autoconservación del régimen capitalista. Esto explica por qué, durante el siglo XX, ambos elementos (exclusión y capitalismo) experimentan una vertiginosa expansión simultánea.

Ahora bien, si la exclusión no es un efecto secundario del sistema capitalista, sino que constituye una pieza central en su funcionamiento, se invalida la posibilidad de pretender la “inclusión” de los excluidos. Los excluidos son seres humanos oprimidos que no dejarán de serlo por ingresar al circuito productivo (en el cual, según vimos, también se genera exclusión). La exclusión es, en definitiva, una forma de opresión como otras tantas utilizadas por las clases dominantes. La “inclusión” podría aparentar una reducción del “grado” de exclusión, pero ésta seguiría presente en tanto siga presente el régimen capitalista. La lucha contra la exclusión, por lo tanto, se enmarca en una lucha mayor: la lucha de clases en contra del capitalismo y la construcción de una sociedad nueva, sin excluidos, sin oprimidos.

*Una exploración crítica sobre la justicia social**

Gabriel Torres**

La idea que sostiene que las conductas y cuestiones públicas, el desarrollo de los problemas interindividuales y los directamente políticos, deben realizarse tomando a la ley como marco y método de resolución atraviesa casi toda la historia de la civilización occidental. Ligado estrechamente en sus orígenes a mandatos religiosos, el modo de reglamentar el curso de los acontecimientos en las sociedades occidentales contemporáneas podría describirse como perteneciente al paradigma positivista. A grandes rasgos, esto supone considerar ley como la codificación escrita de normas, y al derecho como el sistema que imponen el cumplimiento de reglas prescindiendo de valoraciones o influencias políticas. Se lo considera así una forma pura de administrar sanciones.

Los problemas que pueden suscitarse y que este texto planea explorar refieren, en principio, a la explicitación de la validez social del derecho; esto es, esclarecer en base a que procesos se logra el cumplimiento de actos considerados legítimos. Luego,

* Este texto parte de un informe realizado para la cátedra Filosofía del Derecho, de la carrera Licenciatura en Filosofía de la U.N.N.E., en el segundo cuatrimestre del 2006. Agradezco especialmente a Guillermo Vega por la asistencia y orientación concedida.

** E-mail: lubary_@hotmail.com.

al análisis de los efectos que tienen las prácticas jurídicas desde una perspectiva global, incorporando el derecho al resto de las dinámicas sociales. Por último, indagar a partir de esta relación en los modos en que estos efectos pueden incidir en el apoyo a actos de resistencia política.

Para una breve introducción y descripción del derecho positivo, pasajes de textos de Enrique Marí y de Robert Alexy servirán de soporte. El primero destinado a presentar de forma esquemática el espíritu de la codificación de normas; el segundo a ilustrar sobre los criterios actuales de validez del derecho. Para el desarrollo de los mecanismos que inciden en la validez social de las normas, y para desarrollar el tema de los vínculos entre el derecho y política, se recurrirá al análisis genealógico de Michel Foucault. Lo que este modelo de análisis señala, básicamente, es el conflicto inmanente a la sociedad, y la concepción de derecho como una formación histórica de prácticas y discursos, cuyo efecto es la *normalización*. Por último, una vez atravesadas estas cuestiones, se considerarán los planteos sobre la legitimidad de las protestas sociales, para así reflexionar al fin sobre posibles esbozos de un sentido crítico de justicia social.

Derecho positivo: el imperio de la norma escrita

A partir del siglo XIX, principalmente a través de teóricos ingleses, se desarrolló un programa de organización de las leyes que abrevaba fuertemente del iluminismo, aquel implacable movimiento que había arrasado con la autoridad de los dogmas religiosos en

las distintas esferas culturales, apuntalando a la razón como la mejor guía del intelecto. Jerermy Bentham, posiblemente el máximo propulsor de esta forma de entender y formular el derecho, sostenía que un sistema normativo podía regir en una comunidad en desmedro de juicios sobre morales, enfrentando la arbitrariedad del derecho natural y sus sedimentos de tradicionalismos, alcanzando la exactitud de un conocimiento científico¹. La oposición a estas fuerzas conservadoras (los agentes legales que defendían el derecho consuetudinario, apoyado en las costumbres y el conocimiento del pasado) se hacía imperiosa en una época donde la sociedad atravesaba serias transformaciones, y nuevos actores y clases sociales hacían su entrada a la escena pública. Se hacía necesario entonces revisar las reglas generales de interacción social.

La propuesta para esto fue la codificación integral y positiva de las leyes, esto es, la consideración de ley como norma escrita, y el pasaje de todas las leyes a dicho formato. Debido a que, según las palabras de Enrique Marí, la codificación era más que ordenar el derecho, “modernizar la maquinaria de gobierno”², la legislación tenía que presentarse con el rigor de una ciencia experimental. Por esto, la apoyatura científica de la codificación radicó en considerar que la redacción

¹ Cfr. Marí, Enrique, “La Interpretación de la Ley”, En *Materiales para una teoría crítica del Derecho*, A.A.V.V., Abeledo-Perrot, Buenos Aires, S/F, p 264. Por derecho natural puede entenderse el sistema de primeros principios que dictamina la naturaleza sobre el bien y el mal, y que posee un rango superior a toda norma escrita, ya que la fundamenta.

² *Ibidem*

de las leyes debía instruirse de la lógica y la gramática, para así “preservar el lenguaje jurídico de ambigüedades, ficciones y arcaísmos, y redundancias”³.

Lo que resultó de esta nueva forma de interpretar el derecho fue, por un lado, establecer que la ley es sólo la norma escrita, y que lo otro es “una ley conjetural, una ficción de ley”⁴. Por otro lado, supuso la separación del derecho de la moral ya que, en orden de satisfacer y amoldarse al mayor beneficio de personas posibles, “la médula del derecho no es ya la justicia, sino la felicidad”⁵. Cualquier consideración del correcto modo de obrar que este más o menos ligada a valoraciones demasiado imprecisas y polémicas (tal cual códigos morales religiosos) se desplazó en virtud de la asunción de los polos placer-dolor como el método de orientación de las conductas individuales más útil y efectivo⁶.

Siguiendo esta particular concepción de ley, de las distintas formas de otorgar validez (y, por lo tanto, definir en que consiste el derecho) se pueden identificar tres tipos. Los criterios que Robert Alexy⁷ expone corresponden a los tres elementos del concepto de derecho. A la eficacia social el criterio sociológico, a la

³ 270

⁴ *Ibid.*, p. 267

⁵ *Ibid.*, p. 264.

⁶ El utilitarismo y hedonismo de Bentham aplicado a la ética, y la aspiración subsiguiente de introducir la mayor rigurosidad en las leyes llevó a suponer el empleo de técnicas y métodos exactos y cuantitativos hasta diseñar una “aritmética moral” Cfr. *Ibid.*, p. 265.

⁷ Alexy, Robert, “El Concepto y la Validez del derecho”. Barcelona, Gedisa, 2004.

corrección material el ético, y a la legalidad conforme con el ordenamiento la validez jurídica.

La validez social, de igual modo que la eficacia social, se verifica según grados, a través de la diferente medida en la cual se registra la obediencia de una norma, o su sanción en caso de no aplicarse. Esta última variante incluye el uso de la coacción estatalmente organizada. La validez ética corresponde a la validez o justificación de tipo moral de una norma. Este tipo de validez, presente en el derecho natural o racional, se basa estrictamente en “la corrección, que ha de demostrarse a través de una justificación moral”. Es este el criterio que ha perdido posición en el derecho contemporáneo.

Si bien la validez social como la ética representan conceptos puros de validez, esta circunstancia no se repite en el caso de la validez jurídica. En este criterio también está incluida la validez social, debido al necesario grado de eficacia afin que debe contar un sistema jurídico para que se lo pueda considerar como tal. Si incluye elementos de validez moral y social, corresponde a un concepto no positivista del derecho; en situación contraria, si contempla solamente la validez social, a una idea de derecho positivo puro. Este criterio es el que se ha fortalecido en el tiempo. (Vale aclararse que, a pesar de la inclusión de estos otros criterios, es posible concebir un concepto estricto de validez jurídica. Este consistiría en el dictado de una norma por un órgano competente, resultando así conforme al ordenamiento⁸).

⁸ La definitiva base en este caso es la norma fundamental, sustento último de todo el sistema jurídico. La validez de este cimiento

Estos distintos tipos de validez pueden aplicarse al derecho según se tomen normas aisladas o sistemas enteros de normas. En lo que refiere a sistemas jurídicos, ante un posible choque de tipos de validez social y jurídica, el criterio que se considera superante es el social: “La condición de validez jurídica de un sistema de normas es que las normas que a él pertenecen sean eficaces *en general*, es decir, que valgan socialmente”⁹. Esto lleva a la conclusión de que, en lo que respecta a sistemas de normas, la validez social adquiere una mayor relevancia que la moral para la determinación de su validez jurídica: “Un sistema jurídico que, en general, no es socialmente eficaz se derrumba como sistema jurídico. En cambio, un sistema jurídico puede conservar su existencia como tal a pesar de que, en general, no sea justificable moralmente”¹⁰.

La legalidad como normalización y disciplinamiento

depende del cumplimiento de sus normas derivadas. Cfr. *Ibíd.* p. 96.

⁹ *Ibíd.*, p. 90.

¹⁰ *Ibidem*. Un sistema jurídico puede llegar a perder su condición según su validez moral esté en duda, en virtud de un proceso que podría denominarse “inductivo”. Mediante este, de la suma de normas particulares a las cuales se les haya negado su condición de justas se llegaría a generalizar la injusticia al sistema entero: “Sólo si en virtud del argumento de la injusticia hay que negarle carácter jurídico a tantas normas que ya no existe cantidad mínima de normas necesaria para la existencia de un sistema jurídico, el sistema deja de existir como sistema jurídico” *Ibíd.*, p. 93.

Si en el caso de sistemas de normas la validez social se impone a la jurídica, la pregunta que puede plantearse es qué hace posible la validez social de un grupo de normas. En otras palabras, sobre que se sostiene en la práctica el derecho. Al recurrir para indagar en esto al análisis genealógico de Michel Foucault, el objetivo es exponer las tensiones políticas en el devenir de prácticas y discursos, destacando el carácter histórico y parcial de las formas que se legitiman en el cuerpo social.

Este autor señala que en el siglo XIX, el curso de la legislación penal sufre una inflexión a partir de prácticas realizadas al margen de la teoría jurídica. Se trata del surgimiento de la institución correctiva prisión, novedad que hizo posible elaborar el dispositivo *panóptico*. Este modelo arquitectónico, diseñado por el mismo Jeremy Bentham, consistía en una construcción con una torre en el centro, provistas de amplias ventanas, y un anillo de celdas –sin conexión entre ellas- en la periferia. Según la visión foucaultiana, esta particular división del espacio, organización de las luces y miradas, y distribución de los cuerpos, proveyó los medios para profundizar y extender la vigilancia y el control individual. Este diagrama espacial y óptico permite ejercer un control al tener como mayor efecto “inducir en el detenido un estado conciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder”¹¹. En base a ese conocimiento de estar bajo vigilancia, y en base a la corrección de hábitos según normas, castigos y

¹¹ Foucault, Michel, “Vigilar y Castigar”. Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, p. 204

recompensas, lo que resulta es la producción de nuevas formas de subjetividad.

Este dispositivo disciplinador se extendió a distintos dominios extra-jurídicos, como los ámbitos educativos, ejércitos, hospitales, fábricas, entre otros. La práctica del ejercicio constante en el ejército elimina hábitos inservibles de campesinos para construir sujetos-soldados; el poder pedagógico fabrica cuerpos “sujetos” a un determinado circuito de saberes; los conocimientos psiquiátricos surgidos a partir de la observación de cuerpos vigilados construyen objetos de conocimientos (anormales, enfermos) que pasan a ser formas de subjetividad. Al ofrecerse un objeto de estudio nuevo en base a las técnicas del examen y la vigilancia, se da la emergencia de discursos con estatuto científico referidos a estos cuerpos observados. Y estos nuevos saberes, como la psiquiatría, psicología, criminología, colaboran a su vez en la depuración de métodos de coerción más eficaces en un fenómeno doble: “desbloqueo epistemológico a partir de un afinamiento de las relaciones de poder; multiplicación de los efectos de poder gracias a la formación y a la acumulación de conocimientos nuevos”¹².

A partir de esta descripción de la sujeción disciplinaria, Foucault afirma que tanto los sujetos como los conocimientos se construyen *en* las relaciones de poder. No son los primeros un receptáculo previo a la historia y a las condiciones sociales y políticas, sino efecto del entramado de específicas prácticas y discursos: “Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a

¹² *Ibid.*, p. 227.

partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forma el sujeto”¹³.

Las prácticas penales, este suelo a partir del cual se formaron saberes y sujetos, Foucault las concibe como “juegos estratégicos de acción y reacción”¹⁴. Las acciones y saberes que se incluyen en el espacio de lo legítimo son sucesos, singularidades sin una base definitiva que los determine excepto su historia¹⁵, que en el devenir de relaciones de fuerza emergen de los márgenes hasta investirse de una autorización. El corte en la evolución de la legislación y modalidades de control social a partir de la emergencia de la prisión tuvo un origen extra jurídico¹⁶. A partir de la lenta asimilación por parte del estado de mecanismos de control y sanción más bien marginales, el encierro y la vigilancia constante se integraron en el aparato oficial como una practica punitiva autorizada. Por esto, puede considerarse que la ley es la cristalización en el tiempo del deseo de un sector de la sociedad. Lo que es importante señalar es que esto sucede a través del ocultamiento de estratégico de la condición parcial de

¹³ Foucault, Michel, “La verdad y las Formas Jurídicas”. Gedisa, Madrid, 1995, p. 32

¹⁴ Ibid, p. 15

¹⁵ Vale aclararse que por historia se entiende la trama de múltiples hilos, la sucesión de singularidades plagada de cortes y discontinuidades, y no el curso lineal de acontecimientos con un centro de referencialidad.

¹⁶ “La idea de una penalidad que intenta corregir metiendo en prisión a la gente es una idea policial, nacida paralelamente a la justicia, fuera de ella, en una práctica de los controles sociales o en un sistema de intercambio entre la demanda de un grupo y el ejercicio del poder” Ibid, p. 111.

cada práctica o saber postulado, y de toda la coacción y violencia que implica la lucha. Cada costumbre, saber, conjunto de técnicas o prácticas se legitima presentándose como producto, sino ella misma, de una instancia universal.

Mostrándose trascendente respecto a la comunidad, logrando persuadir de la neutralidad que lo inviste, todo lo considerado legítimo tiene como efecto sin embargo procurar el desarrollo de las fuerzas del cuerpo en la dirección conveniente a las fuerzas que postulan dichas reglas. Para esto, Foucault ofrece el ejemplo de los tribunales surgidos en Francia posteriormente a la revolución francesa: “apareció así un orden ‘judicial’ que fue presentado como la expresión del poder público: árbitro a la vez neutro y autoritario, encargado al mismo tiempo de resolver ‘justamente’ los litigios y asegurar ‘autoritariamente’ el orden público”¹⁷.

La constitución de subjetividades a partir de estas relaciones de poder (en las cuales intervienen formas jurídicas) puede explicar la validez social de las leyes. Estas se cumplen en tanto los sujetos como los dominios de saber son resultado de técnicas de sujeción y coerción que hacen posible el cumplimiento de las normas, y también su formulación. La validez de las leyes pueden esclarecerse considerando así que las normas están ya internalizadas a través de dispositivos de control y vigilancia, medios que ofrecen además un abanico de materiales discursivos con los cuales legitimar científicamente las reglas.

¹⁷ “Sobre la Justicia popular: debate con los maos”, en Foucault, Michel, *Microfísica del Poder*. Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, p. 53.

Hacer visible estas imposiciones del derecho implica desplazarlo en cierta forma a éste del centro de la atención del análisis, para considerar con mayor detenimiento el problema de lo político, de las relaciones de poder. Si las normas se cumplen en gran medida gracias a mecanismos de dominación, ¿qué efecto concreto tienen las formas jurídicas en el cuerpo social? La respuesta consiste en que, básicamente, legitiman un modo de producción.

Si en algo se caracteriza el orden social consolidado a partir del siglo XIX es que un modo de producción particular, el trabajo industrial, se extendió y fortaleció notablemente, hasta volverse modelo de la forma de vida. En relación a esto, Foucault señala que el mencionado movimiento de integración estatal del encierro y vigilancia fue consecuencia de “la nueva distribución espacial y social de la riqueza industrial y agrícola, que hizo necesarios nuevos controles sociales a fines del siglo XVIII”¹⁸. Esto consistía en la situación propiciada por el capitalismo según la cual trabajadores o gente de clase baja se encontraba cotidianamente en contacto directo con riquezas materiales, y a la reorganización de los espacios antes extensos en parcelas privadas (expuestas al robo). Por estos cambios se desató la necesidad de contar con medios de seguridad minuciosos y próximos a los sujetos. Y esta necesidad se vio paliada en la apropiación por parte de las clases industriales, propietarios y gobernantes de mecanismos que consistían, por un lado, en la práctica de autocontrol que llevaban a cabo

¹⁸ Foucault, Michel, “La verdad y las Formas Jurídicas”. Op. Cit, p. 114

grupos religiosos minoritarios (como medio de evadir la dureza de la ley de ese entonces); por otro, en el castigo consistente en la internación en espacios cerrados que se sancionaba en las *lettres de cachet*, practica punitiva oficial ejercida por demandas espontáneas de las clases bajas¹⁹.

Una vez consolidado el dispositivo prisión a partir de estas integraciones, puede considerarse que dicha institución sirvió de eje de muchos factores en el proceso de ceñir el cuerpo social a una norma. Por un lado, en materia de tecnologías de sujeción individualizantes, trasladado su dispositivo a los diversos ámbitos mencionados (fábricas, escuelas, etc.) significó de gran funcionalidad para la vasta ardua y minuciosa tarea de hacer eficaz, veloz, mensurable, y de operatividad autónoma un medio de producción que había adquirido relevancia: el hombre mismo. La descomposición del espacio en celdas y la plena visibilidad que permite una vigilancia en series garantizaron docilidad y eficiencia en la organización del trabajo, al lograr hacer “de la totalidad del tiempo de los hombres tiempo de producción, y de los cuerpos fuerzas vitales de producción”²⁰.

Por otro lado, en materia de control social, Foucault señala que la justicia penal se constituye en un medio establecer divisiones en el cuerpo social, para erradicar todo elemento que sea diferente al perfil del trabajador sometido. Para esto fue necesario “obligar al pueblo a aceptar su estatuto de proletario y las condiciones de

¹⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 101-111.

²⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 133

explotación del proletariado”²¹, función que llevaron a cabo las fuerzas organizadas al servicio del aparato estatal como la policía.

Además de esto, la penalidad ejerce una forma de dominación a partir de la construcción de una particular “figura pública” como es la *delincuencia*, tipo de infracciones de fundamental funcionalidad para administrar la economía general de todas las demás ilegalidades. A contra mano de lo que la creencia común supondría, no es aquella el sedimento de infracciones que el sistema carcelario nunca puede corregir y evitar; según Foucault la criminalidad es más bien efecto de la penalidad. No solo se vuelve el producto de la prisión, los criminales, instrumentos de las fuerzas oficiales para la explotación de lo prohibido, y como fuerza de choque política, sino también permite establecer una vigilancia perpetua sobre la población. “La delincuencia es un aparato que permite controlar, a través de los propios delincuentes, todo el campo social”. Básicamente, se trata del ejercicio de una presión contra las prácticas ilegalistas comunes, impidiendo que se propaguen hasta volverse una amenaza para el orden general: “contribuye a establecer un ilegalismo llamativo, marcado, irreductible a cierto nivel y secretamente útil (...) subraya una forma de ilegalismo que parece resumir simbólicamente todos los demás, pero que permite dejar en la sombra a aquellos que se quieren o deben tolerar”²².

²¹ “Sobre la Justicia popular: debate con los maos”, en Foucault, Michel, *Microfísica del Poder*, Op. Cit., p 61.

²² Foucault, Michel, “Vigilar y Castigar”, Op. Cit., p. 282

Si el derecho tuvo un rol activo en las transformaciones sociales y políticas, se esclarecería así la reinterpretación del concepto de justicia llevado a cabo en la consolidación del modo de producción capitalista. Podría decirse que aquel valor pasó a expresar lo que el sentido de particulares fuerzas del cuerpo social establecían, ya que se asimiló el valor de justicia a la idea de legalidad, siendo lo legal aquello que disponía la conformidad de los sujetos a las exigencias de orden y paz, y criminal cualquier comportamiento que pusiese en peligro, alterase o interrumpiese el ritmo y sistema de producción.

Justicia (y) Política

Según lo expuesto antes, el derecho, en sus formas penales contemporáneas, está implicado en las relaciones de poder que atraviesan el cuerpo social. Respondiendo a la estrategia de ocultar su parcialidad e historia, contribuye a reforzar un sector social específico a través de la provisión de técnicas para la coactiva composición de fuerzas productivas automáticas –así como subjetividades dóciles- y para ejercer un control y normalización social que facilita la explotación económica. ¿Cómo podría entonces legitimarse una denuncia y acción en respuesta? Para reforzar las particularidades de la propuesta práctica que se puede extraer del modelo de análisis estratégico, puede servir contrastarla con otras.

La postura de legitimar moral y jurídicamente los actos de resistencia y crítica al gobierno parte de considerar al derecho como una condición atribuida a

toda persona. En este sentido, una situación de opresión es comprendida como una desvirtuación de normas que *en realidad* están al servicio del bienestar. Si el derecho es una suerte de propiedad asignada a todo ser humano, las condiciones que obstaculicen el desarrollo de estos atributos activan la legitimidad de acciones en consecuencia. A lo que apunta esta visión es a dar libre curso (legitimar) toda acción que logre restituir la damnificación advertida; su forma clásica es por eso el reclamo ante la autoridad²³.

El modelo estratégico no concibe al derecho como normas destinadas a garantizar el bienestar y la libertad de los individuos, y a los derechos como atributos de los seres humanos. Su premisa es que la justicia puede tomarse como una ficción. Las normas legales de una sociedad no son materializaciones de ideales existentes por sí mismos, sino el resultado histórico de relaciones de fuerzas, involucrados activamente en el ir y venir de la tensión, cumpliendo –o aspirando a cumplir– un papel en esas luchas. Los bloques discursivos no tienen así una función esencial –ni liberadora ni dominadora. Están dotados de múltiples valoraciones según su disposición táctica en el juego de fuerzas, y también según el condicionamiento estratégico de esas luchas.²⁴

²³ Para un desarrollo de esta idea se puede recurrir a “El derecho de resistencia en situaciones de carencia extrema” En Gargarella, Roberto, *et al* “El derecho a resistir el derecho”. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005

²⁴ “Es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable” Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad I –La Voluntad de Saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 122

Si las normas son la expresión -y herramienta- de la voluntad de sectores específicos, cualquier acción de resistencia no estaría amparada en un ideal que reservase para sí la victoria de esa lucha, otorgándole rango especial (la necesidad de que se reconozcan su reclamo), por encima de la lucha misma. Ante la presión de fuerzas sobre un sector dado –o varios- del cuerpo social, la reacción contraria, la resistencia y desplazamiento de dicha presión es una jugada que se vale del concepto de justicia no como objetivo, sino como instrumento de lucha: “Más que pensar la lucha social en términos de `justicia`, hay que hacer hincapié en la justicia en términos de lucha social”.²⁵

¿Qué modalidad de acción puede corresponderse a esta postura teórica? Si en el modelo de análisis estratégico el poder se separa de cualquier base o punto de surgimiento²⁶ que no sean redes de relaciones, consecuentemente la propuesta de praxis política se desancla de una coordinación propia de estructuras fuertes (como partidos, rígidas instituciones) o de alguna integración de masivas operaciones ofensivas en un sistema jerárquico o representativo. Esos *actos* de resistencia tendrían como objetivo operar al interior del espacio de conflicto, intentando revertir, desplazar cualquier línea de sometimiento que se haya establecido y persista, a través de estrategias y tácticas

²⁵ Chomsky, Noam, y Foucault, Michel, “La Naturaleza Humana: justicia versus poder” Katz, Buenos Aires, 2006, p., p. 71.

²⁶ Rol que cumple, en el materialismo dialéctico, el concepto de “infraestructura” –el modo de producción social- respecto de la “superestructura” –moral, religión, y derecho. Cfr. Althusser, Louis, “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado”. Nueva visión, Buenos Aires, 1988

que colaboren, en principio, en hacer visible la dominación. Lo más próximo a un discurso que refleje un sentido de justicia, sostiene Foucault, sería la denuncia de todo mecanismo de dominación haciéndolo visible, particularmente aquellos que se han mantenido tradicionalmente a la sombra de toda sospecha²⁷.

¿Una Justicia al margen de la ley? Tensiones entre política y legalidad

Por lo expuesto antes, desde una aproximación crítica al derecho no es posible concebirlo como un sistema normativo desprovisto de la influencias de presiones sociales y políticas. En tanto se puedan rastrear huellas de una procedencia histórica, sedimentos de prácticas, y de conflictividad en toda forma supuestamente pura, podrá pensarse que no son las leyes lo que desciende de una voluntad divina ni la fiel representación de una homogénea conciencia popular. Por esto, es tan vano eliminar el componente valorativo del derecho como suponerlo neutral respecto a las luchas que se producen al interior de cada espacio del cuerpo social (y que no se mantienen ahí). Rechazar cualquier postulado de neutralidad o imparcialidad respecto de alguna forma autorizada de organizar la

²⁷ “Me parece que la verdadera tarea política en una sociedad como la nuestra es realizar una tarea crítica del funcionamiento de las instituciones que parecen neutrales e independientes, hacer una crítica y atacarlas de modo tal de desenmascarar la violencia política que se ha ejercido a través de estas de manera oculta, para que podamos combatir las”. Chomsky, Noam, y Foucault, Michel, “La Naturaleza Humana: justicia versus poder”, Op. Cit., p. 51

vida, esto es, oponerse al positivismo jurídico, conduce a plantearse una proyección valorativa de las leyes²⁸.

La cuestión que se destaca al evidenciar el carácter coactivo de los sistemas de normas –sistemas que se presentan como la oposición a formas arbitrarias de administrar el orden social- gira en torno al problema de la justicia como fundamentación de acciones en resistencia. Es decir, el problema de la legitimidad de las prácticas de crítica al gobierno, de oposición y reclamo de de sectores oprimidos. La clave de las diferencias que surgen de este punto se vuelven nítidas según la concepción que se tenga del derecho. Este puede tomarse como (la expresión de) una condición previa en nombre de la cual se entabla una disputa (cuando esa condición no se cumple), o como una herramienta teórica que se emplea para interceder en una situación (cambiarla o preservarla), en cuyo caso el objetivo último es defenderse.

En lo que refiere a la perspectiva estratégica, lo que puede señalarse problemático es el marcado acento en el carácter regional de la lucha política, la extrema fragmentación que supone su rechazo a esgrimir nociones –y por ende metodologías- más o menos globales. Un excesivo énfasis en esta faceta de la

²⁸ Si se piensa que esto llevaría el riesgo de caer en disputas que contaminadas de elementos subjetivos harían ciertos problemas imposible de zanjarse, habría que señalar que en materia de administración de temas de interés público seguramente no existe cuestión que pueda concluirse fácil y tajantemente, a menos que se crea (como lo hiciese Bentham más de cien años atrás) en que los problemas que envuelven dinámicas sociales y conductas individuales en retroalimentación pueden intentar resolverse como se procede en un cálculo algebraico.

metodología podría representar riesgos como desembocar en actos de limitado alcance y efectividad. Sin embargo, lo que puede resultar válido rescatar de estos marcos teóricos es, por un lado, que señalan como una de las estrategias de las relaciones de poder el establecer dominaciones a partir de la universalización de formas particulares, el ocultamiento de la parcialidad de prácticas y discursos que se imponen presentándose como representaciones de un todo. Y en este sentido, es probable que el caso de las formas jurídicas represente su más acabado exponente. Aún así, no debería hacerse a un lado la importancia del contenido de leyes en su implicancia en las condiciones de opresión (como por ejemplo la relación entre los casos de extrema carencia y la plena vigencia de leyes orientadas a la defensa de libertades de mercado).

Pero por otro lado, lo que se destaca como valioso de esta perspectiva teórica para la programación de resistencias políticas –estén o no ampradas en juicios morales- consiste en su acento en la dimensión simbólica como territorio político. Según este modelo de análisis, las relaciones de poder no se constituyen como tales sino es gracias al apoyo y recurso a saberes, técnicas, teorías y discursos susceptibles de reforzar las sujeciones. En el campo de los conocimientos, de la circulación de discursos –donde visiones se legitiman y otras se expulsan- debe librarse también un combate. Por lo tanto, se consideren las valoraciones expresiones de alguna condición última –como bienes básicos- o nada más excepto herramientas de lucha, una tarea de resistencia política requeriría atender y participar en los distintos conflictos que se dan en el orden del discurso,

pensando no sólo en las normas legales, sino también en las disciplinas científicas, en los contenidos educativos, los medios de comunicación, etc.

Por esto, es posible que una serie de prácticas de resistencia al poder -desde el poder- considere en su accionar el recurso al amparo a legalidad codificada (la visión de justicia “legítima”). Pero también evidenciar, a modo de justificación valorativa, el conflicto que supone la brecha entre la parcial práctica del postulado de la exigencia de un aparato judicial que rija para todos, y la simultánea violación de derechos básicos.

En el contexto actual de las sociedades capitalistas, la tarea de llevar a cabo la reinterpretación del sentido de justicia, en el marco de legalismos, podría considerarse en la denuncia de la exclusión, la exposición del conflicto y el desamparo resultante del sistema como una contra argumentación a la representación política dominante. Aquella que se materializa en prácticas y discursos que asimilan la ley y la justicia, identificadas ambas como condición de posibilidad de la paz social, y a esta como no interrupción de la marcha de la producción, sin importar sus efectos y como este organizada.

Este proyecto conllevaría quebrar la díada ilegitimidad-peligrosidad, desplazando la atención enquistada en el crimen como la infracción individualizada (*el robo*) a lo que puede valorarse como actos injustos desde una visión crítica y sociológica: el incumplimiento por parte de instituciones de derechos básicos reconocidos jurídicamente a un gran sector de la población, al tiempo y en el mismo espacio en que se

permite la estrecha concentración de recursos en pocas manos.

II

Sobre memoria y dictadura

El problema del derecho justo en relación con la última dictadura militar. Una apropiación desde las problemáticas de la memoria

Guillermo A. Vega*

En los últimos años las problemáticas vinculadas con las memorias y los modos de recordar el pasado dictatorial, especialmente el último, han cobrado gran relevancia en nuestro país y su discusión se ha extendido no sólo en el ámbito académico, sino también en la esfera pública. En la actualidad, varias disciplinas, pertenecientes al campo de las ciencias sociales, ensayan distintos abordajes sobre los procesos de construcción social de las memorias en torno de los acontecimientos que tuvieron lugar entre 1976 y 1983. En los mismos se destaca, especialmente, la presencia de elementos coyunturales e institucionales que, en distintos momentos del período post-dictatorial, han promovido -y promueven- la elaboración de relatos sobre el pasado reciente orientados por claves interpretativas diferenciadas.

Resulta destacable que, dentro de esta temática, algunas perspectivas de análisis sugieran la existencia de una correspondencia entre la labor de determinadas instituciones, pertenecientes al Estado de Derecho, y factores históricos, políticos y sociales, en lo que respecta a la construcción pública de relatos sobre el pasado. Bajo esta óptica de análisis, los contenidos de

* E-mail: gui_vega@argentina.com

las memorias sociales -en este caso las representaciones sobre la dictadura militar- no pueden comprenderse únicamente como elaborados a partir de elementos coyunturales,¹ sino soportados por procesos y actos institucionales que, dadas sus características, posibilitan impactos mayores en el ámbito público, así como también cierto grado de permanencia en el tiempo. Este es el caso del derecho, ligado por un ceñido vínculo a la esfera social a través de los poderes judicial y legislativo, y de sus respectivos rituales republicanos.

Estos elementos, insinuados y diseminados en muchas investigaciones del tipo mencionado, ponen de manifiesto la existencia de una significativa relación entre el ámbito jurídico y la construcción de memorias en torno del pasado reciente. Es por ello que, a través del presente trabajo, intentaré explicitar aquellos acontecimientos por medio de los cuales el derecho ha condicionado -y condiciona aún hoy- el espacio social de la memoria, promoviendo construcciones y reconstrucciones de representaciones vinculadas con la última dictadura militar. Para lograr este objetivo, realizaré, en un primer momento, un breve comentario de los acontecimientos más importantes, desde el punto de vista de la articulación entre derecho y memoria,

¹ Por “elementos coyunturales” entiendo todos aquellos acontecimientos que surgen en el espacio público generando una reordenación de discursos y agentes, pero que no albergan, dadas sus características, posibilidades temporales de continuidad. Es el caso de las declaraciones realizadas a la prensa por militares en función, o ex-militares (Balza, Scilingo, etc.). También se puede comprender dentro de esta categoría la aparición de libros (por ejemplo *La Voluntad*, de Caparrós y Anguita) y de diversas manifestaciones artísticas, especialmente cinematográficas.

ocurridos en nuestro país durante el período post-dictatorial que va desde 1983 hasta 2001.² Destacaré, en esta primera parte, el tipo de impacto social que promovieron el Juicio a las Juntas, las leyes de Punto Final y Obediencia Debida, los Indultos y los Juicios por la Verdad.

Seguidamente, abordaré el ya clásico problema del “derecho justo” en relación con la problemática del pasado reciente en la Argentina. Sin intenciones de recargar el acceso a las cuestiones aquí presentadas a través del uso de una perspectiva fuertemente centrada en una dimensión sociológica, plantearé el problema mencionado en términos normativos (deber, obligación del Estado, de los individuos, etc.), en función de acontecimientos históricos concretos. De esta manera, en la segunda parte del trabajo, trataré los problemas de fundamentación y validez moral de un derecho que preserve la verdad y la memoria en relación con el pasado reciente. Esta vía argumental implicará, por un lado, considerar cuestiones relacionadas con la responsabilidad y el alcance del castigo penal ante delitos de *lesa humanidad*, perpetrados en regímenes anteriores al actualmente vigente, y, por otro, una revalorización, dentro del esquema planteado, de la categoría “Víctimas del Terrorismo de Estado”.

El Juicio a las Juntas

² El período escogido va desde la recuperación de la democracia en 1983 hasta la declaración de nulidad e inconstitucionalidad de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida, realizada en marzo de 2001 por el Juez Gabriel Caballo.

Como es sabido, la labor del Poder Judicial cobró, durante los primeros años de democracia, una gran trascendencia social a través del desarrollo del “Juicio a las Juntas”. El mismo funcionó fortaleciendo un discurso, que comenzó a ganar vigencia hacia finales del régimen militar, que comprendía las acciones de las FF.AA. como crímenes aberrantes y no como resultados típicos de una “guerra” (tal como se argüía desde el ámbito castrense). Esta clave de lectura, adoptada por un sector mayoritario de la población durante el período de transición, pero promovida especialmente por organizaciones de derechos humanos, permitió justificar el desempeño del aparato judicial y, por extensión, generó, en la población, un alto grado de confianza con respecto a las instituciones del Estado.

El Juicio a las Juntas mostraba que la recuperación de las instituciones de la república era un hecho y no un programa de gobierno vacío. En este sentido, suplantó el argumento militarista de la “seguridad nacional” por el valor social y político de la “seguridad jurídica”. Al mismo tiempo, la difusión mediática del juicio posibilitó a gran parte de la ciudadanía despejar cualquier duda acerca del horror de los crímenes perpetrados, así como de la responsabilidad de los comandantes en los mismos. A través de la radio y la televisión era posible palpar el aceitado funcionamiento de la maquinaria judicial.

Si hacia finales de la dictadura sólo algunas voces se alzaban contra las acciones militares, durante los primeros años de democracia, y después de la aparición del informe de la CONADEP y el desarrollo del Juicio

a las Juntas, se multiplicaron en gran medida. El *Nunca más* y el proceso judicial, de manera interrelacionada, volvieron una cuestión pública, visible, lo que la dictadura había procurado ocultar en la clandestinidad de los cuarteles y los centros de detención.

El informe de la CONADEP y el Juicio a las Juntas constituyeron, ambos, un discurso políticamente fuerte que, en el ámbito público, generó “efectos de memoria” considerablemente duraderos. Dichos efectos tuvieron su expresión más clara en el reforzamiento de una representación sobre el pasado dictatorial que se focalizaba en el destino de las víctimas y en los responsables “más visibles” del régimen militar. Quedaba fuera del contenido de esta “memoria social” lo concerniente a la responsabilidad penal de sectores civiles, partidarios, eclesiásticos y sindicales.

De esta manera, el Juicio a las Juntas, a través de su impacto en el imaginario social, había asegurado la circulación de un discurso de memoria que no ponía en riesgo la concepción de una democracia que incluía a todos los ciudadanos.³ Este acontecimiento posibilitó, entre otras cosas, el fortalecimiento del relato - sostenido por Alfonsín para definir su mandato- de una “ruptura” con las prácticas y la idiosincrasia que definían a la dictadura militar. En otras palabras, la república democrática podía estar tranquila. A través del ejemplar “imperio de la ley” la dictadura no sólo quedaba atrás, sino que sus máximos responsables recibían el castigo correspondiente.

³ Cfr., Novaro, Marcos y Palermo, Vicente. *La dictadura militar (1976-1983). Del golpe de estado a la restauración democrática*, Bs. As., Paidós, 2003.

Esta especie de optimismo político, construido y fomentado desde el Estado, se resquebrajó al poco tiempo de inaugurarse por causa de aquellos elementos que no se habían tornado visibles en las discursividades que configuraban el espacio público de la época. De esta manera, el descontento generado en los sectores castrenses por el avance de las causas judiciales tuvo su apogeo durante la semana santa de 1987. Tras las sublevaciones, los militares mostraron que aún conservaban fuerza suficiente como para torcer el rumbo de las políticas del gobierno. Los fantasmas de la dictadura militar volvieron a hacerse presentes en el espacio público, golpeando con fuerza el centro vertebral del régimen republicano fundado en 1983: la Justicia.

Las leyes de Punto Final y Obediencia Debida

La sanción de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida generó un profundo debilitamiento de la confianza popular depositada en las instituciones del Estado de Derecho.⁴ Pero, así como el Juicio a las Juntas, a través de los contenidos de las sentencias y por medio del despliegue del ritual judicial, había

⁴ La ley de Punto Final (23.492), dictada en diciembre de 1986, fijaba un plazo extintivo para llamar a prestar declaración indagatoria a eventuales responsables de los crímenes perpetrados por la dictadura. La ley de Obediencia Debida (23.521) se dictó seis meses después, en junio de 1987, y establecía que quienes a la fecha de la comisión del hecho revistaban como oficiales subalternos, suboficiales y personal de tropa de las Fuerzas Armadas, de Seguridad, Policiales, Penitenciarias, etc., no eran punibles por haber obrado bajo “obediencia debida”.

generado efectos de memoria en el orden del reforzamiento de un discurso que encontraba sólo en los militares a los ideólogos y autores materiales de los crímenes perpetrados entre 1976 y 1983, las leyes de Punto Final y Obediencia Debida también tuvieron un amplio grado de impacto, no sólo en el optimismo que se profesaba desde el gobierno, sino especialmente en la memoria que se tenía de los años oscuros del golpe.

La pronta supresión del proceso judicial, motivada por el malestar que los Juicios producían en las Fuerzas Armadas, dejó entrever el peso que el poder militar continuaba teniendo dentro del Estado de Derecho, incluso pese al debilitamiento institucional castrense, sufrido durante los últimos años de la dictadura. Esto implicó que la tan mentada “ruptura” con el “Proceso” adquiriera, a los ojos de la sociedad, la apariencia de una ilusión más que el de una realidad tangible, a la vez que propició el surgimiento de discursos que afirmaban -denunciándola- una cierta “continuidad” entre el régimen autoritario y el democrático.

En consecuencia, a la memoria que se centraba en la figura de las víctimas -impulsada por el Juicio a las Juntas- se sumó una nueva narración que, en el acto de evocar lo sucedido entre 1976 y 1983, también denunciaba el funcionamiento de las instituciones del Estado de Derecho a partir de los “pactos” realizados entre civiles, políticos y militares. Este nuevo relato sobre el pasado se forjó en el orden de los efectos⁵

⁵ Los efectos sociales producidos por la sanción de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida se concentran, especialmente, en la sospecha de la inexistencia de una “ruptura” entre la dictadura militar y el gobierno democrático; así como también en la certeza

generados en el campo socio-político por la sanción de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida.

El aparato legislativo, institución neurálgica dentro de la concepción republicana que se defendía desde el gobierno, con la sanción de las leyes introdujo un quiebre dentro del discurso hegemónico de memoria que se venía sosteniendo desde 1983. Dicho quiebre se manifestó en tanto y en cuanto el andamiaje institucional del Estado de Derecho ya no podía operar más en la forma en que lo había hecho durante los primeros años de democracia, es decir, reforzando, a través de sus prácticas, las narraciones que pedían justicia para las víctimas.

Otro de los aspectos a través del cual se manifestó la ruptura con la narración de la época del *Nunca más* consistió en la pérdida de legitimidad del relato alfonsinista. A partir del mismo se había establecido la separación taxativa entre dictadura y democracia, presentándose a esta última como un espacio incontaminado por las prácticas y los nombres propios que caracterizaban la primera. Con la sanción de las dos leyes se puso en evidencia, por un lado, que dicha separación era ficticia y, por otro, que existían más lazos y continuidades entre la dictadura y la democracia que lo que muchos estaban dispuestos a tolerar. Este último punto permitió, hacia fines de los ochenta, reelaborar las memorias despojándolas de la cándida simplificación de una sociedad enteramente inocente en relación con las atrocidades cometidas por los militares.

de que los actores militares no habían perdido poder político para negociar el lugar que pretendían ocupar una vez recuperado el orden constitucional.

El eje seguía centrado en las víctimas, pero las responsabilidades estaban repartidas entre civiles, militares, clérigos, empresarios y políticos.

Los Indultos

Los Indultos constituyen, de alguna manera, una radicalización del efecto político logrado a partir de la aprobación de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida. Si las mismas habían detenido la maquinaria judicial con el objetivo de lograr la aquiescencia del sector militar, los Indultos representan una “negación” del proceso de atribución de responsabilidades y penas realizado durante el Juicio a las Juntas. En otras palabras, los Indultos hacen “desaparecer”, de manera completa, la escasa sensación de justicia que había sobrevivido en la población después de los levantamientos de semana santa y de la consecuente sanción de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida.

El gesto menemista, orientado a reafirmar la gobernabilidad del país frente a un poder militar que no se encontraba del todo desactivado hacia fines de los '80, logró imprimir, en el imaginario social, la conciencia de una paradoja: existen víctimas, pero no victimarios. De esta manera, los Indultos promovieron la supresión de las responsabilidades penales de autores, ideólogos y colaboradores del Terrorismo de Estado. Como consecuencia de estos acontecimientos se abre, como única alternativa a la clausura jurídica de la penalización, un espacio reservado para la condena social y el juicio moral. El Estado de Derecho da un

paso “al costado”, desconociendo sus obligaciones, y transvasa a la sociedad civil la opción por el castigo moral.

Los Juicios por la Verdad

La vuelta a “foja cero”, en lo referente al castigo penal de los responsables del terrorismo de estado en la Argentina, impulsó a las organizaciones de derechos humanos a buscar recursos jurídicos que posibilitaran sortear el olvido promovido por los Indultos menemistas. De esta manera, en abril de 1998 la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos de La Plata (APDH La Plata) elevó a la Cámara Federal de Apelaciones, de la misma ciudad, una petición para que sean remitidas a dicha jurisdicción todas aquellas causas, iniciadas en La Plata, que hubieran ido a parar a la Cámara Federal de Apelaciones de la Capital por motivos del Decreto 153/83 que ordenaba juzgar a los integrantes de las tres primeras juntas militares.⁶

De esta forma se dio inicio a los llamados “Juicios por la Verdad”, caracterizados por la necesidad de recabar información acerca del destino de las víctimas del Terrorismo de Estado, pero con la particularidad de no poder castigar penalmente a los responsables de delitos de *lesa humanidad*.

El derecho a saber la verdad sobre lo acontecido, garantizada por las distintas instancias del proceso judicial,⁷ convirtió a los Juicios en una alternativa a la

⁶ Cfr., www.apdhlaplata.org.ar/juridica/juridicaa1.htm

⁷ Teitel, Ruti. “De la dictadura a la democracia. El rol de la justicia transicional”, en Koh, Harold y Slye, Ronald (Comps.).

justicia punitiva. Si no se podía condenar a los culpables, al menos era posible obligarlos a que otorgaran datos e información para saber cómo ocurrieron los hechos que caracterizaron el período 1976-1983, y quiénes fueron los principales implicados.

El espacio abierto por la ausencia de castigo fue ocupado por el valor del conocimiento. De aquí que algunos autores hayan hablado de la importancia de una “justicia histórica”,⁸ caracterizada, en los países latinoamericanos que sufrieron regímenes dictatoriales, por la proliferación de “Comisiones por la Verdad” (al estilo de la CONADEP) y, en el caso argentino, además por los Juicios por la Verdad. Sin embargo, el compromiso del Estado con la investigación de los acontecimientos ocurridos bajo el gobierno militar no exime, al mismo Estado, de, una vez establecidas las responsabilidades con respecto a las violaciones a derechos humanos básicos, administrar el castigo que correspondiera en cada caso.

Los Juicios por la Verdad (así como también las Comisiones por la Verdad, al estilo de la CONADEP) no reemplazan la justicia penal, sino que constituyen un recurso de tipo jurídico -en el caso de los Juicios-instrumentado en un contexto en el que, a causa de la existencia de elementos legales vigentes (leyes de Punto Final y Obediencia Debida e Indultos), la

Democracia deliberativa y derechos humanos, trad. Paola Bergallo y Marcelo Alegre, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 329, “Lo que torna “oficial” a la verdad se define en gran parte por principios generados dentro del sistema jurídico.”

⁸ Cfr., *Ibid.*, p. 331.

completitud del proceso penal se había vuelto imposible.

En tanto estrategia jurídica, los Juicios contribuyeron, en la Argentina, no sólo a recabar información sobre el destino de las víctimas, finalidad explícita de los mismos, sino también a mantener presente, en el espacio público, el pasado dictatorial como un tema no cerrado, así como también permitieron volver a abrir la cuestión de la responsabilidad de los victimarios en relación con el destino de las víctimas.

Injusticia y Olvido

En el Coloquio de Royaumont, realizado en Francia en 1987, el historiador Yosef Yerushalmi formulaba la siguiente pregunta, hacia el final de su intervención: “¿Es posible que el antónimo de “el olvido” no sea “la memoria” sino *la justicia*?”⁹ Expresado de esta manera, y sumado a una perspectiva en la que se acepte que existe una correlación necesaria entre justicia y derecho,¹⁰ el interrogante de Yerushalmi ubica la

⁹ VV.AA. *Usos del olvido*, trad. Irene Ago, Bs. As., Nueva Visión, 1998, p. 26, subrayado en el original.

¹⁰ La perspectiva adoptada para plantear la relación derecho-memoria está atravesada, necesariamente, por el intento de establecer principios de justicia que permitan evaluar la normativa referida a la última dictadura militar. Por este motivo, considero más atractivos los planteos pertenecientes a teóricos del iusnaturalismo (que incluyen la problemática de la relación justicia-derecho) que aquellos denominados iuspositivistas (donde la justicia no es un tema de preocupación para el derecho, sino

discusión sobre la memoria y el olvido en el espacio político y jurídico del Estado de Derecho.

Lejos de plantearse sólo como un fenómeno de alcance social, la construcción de representaciones sobre pasados dictatoriales en América Latina se encontró -y se encuentra- vinculada estrechamente con permanentes reclamos de justicia y castigo penal para los responsables de violaciones a derechos humanos básicos. La presencia de la dupla memoria-justicia, esgrimida desde amplios sectores sociales, se comprende por el carácter que asumieron las transiciones a la democracia ensayadas por la mayor parte de los países latinoamericanos que sufrieron gobiernos dictatoriales a partir de la década del '70. Exceptuando el caso de Argentina, donde la junta militar se encontraba debilitada tanto por la derrota en Malvinas como por las discusiones intestinas que habían resquebrajado las relaciones entre los comandantes de las tres fuerzas, las otras naciones experimentaron transiciones pactadas, fuertemente monitoreadas por las cúpulas militares.¹¹ Estos hechos consolidaron el perdón, el olvido y, por ende, la

para otras disciplinas, con las que el ámbito jurídico no mantiene ningún contacto).

¹¹ Cfr., Groppo, Bruno y Flier, Patricia (Comps.). *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2001, p. 12, "En Chile, una democracia bajo vigilancia, perfectamente ceñida por el corsé institucional impuesto por el viejo dictador, no pudo cuestionar la autoamnistía de los militares, mientras que en Uruguay, fue un Referéndum popular el que, contrariamente a las expectativas de las organizaciones de defensa de los derechos humanos, ratificó la amnistía."

impunidad¹² generalizada (dado que las responsabilidades en lo que atañe a los crímenes perpetrados eran -y son- compartidas entre civiles y militares en todas las dictaduras del continente) como el único estado de cosas admisible, tanto moral como institucionalmente, para la consolidación de la democracia.

Si, como se desprende de la frase de Yerushalmi, citada párrafos antes, la memoria es sinónimo de justicia, entonces ¿podría el olvido ser comprendido como un equivalente de la injusticia? Para responder esta pregunta es conveniente tener presente que, en el contexto latinoamericano, y en el de nuestro país en especial, tratamos con pasados marcados por violaciones a los derechos humanos más básicos. Torturas, muerte y desaparición de personas caracterizan el contenido de la memoria referida a los años de la última dictadura militar. No olvidar estos acontecimientos es recordar para hacer justicia; sin embargo, destaca, al respecto, el filósofo español Reyes Mate: “No es lo mismo recordar para que la historia no se repita, que para que se haga justicia: en el primer caso pensamos en nosotros mismos y, en el otro, en las víctimas.”¹³ Por ello, la injusticia se construye en el momento en que las víctimas de tales violaciones a derechos esenciales son puestas bajo ninguna consideración, así como tampoco se pretende algún tipo

¹² En Argentina, esta situación tuvo lugar en 1986, 1987 y 1989, como consecuencia de las leyes de Punto Final, Obediencia Debida y los Indultos realizados por C. S. Menem.

¹³ Mate, R. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, p. 10.

de reparación para con ellas. En esto consiste el olvido -o amnesia-, que de social se transforma en político y, cuando no existe castigo penal para los victimarios, pasa a ser jurídico.

Uno de los elementos que se resalta en este planteo es la importancia y centralidad de la figura de “Víctimas del Terrorismo de Estado”. Si, además, se considera que esta categoría ha sido construida siempre en tensión desde distintos sectores políticos y sociales en los años que van de democracia, la misma no resulta exenta de problemas en relación con el universo que nombra, dadas las reivindicaciones que pretenden aquellos que la utilizan.¹⁴ Pero, si se acepta que desde el Juicio a las Juntas en 1985 la nominación de “Víctimas del Terrorismo de Estado” designa a hombres y mujeres cuyos derechos básicos fueron vulnerados por un Estado en manos de un régimen ilegítimo, entonces se hace posible destacar la

¹⁴ En un interesante trabajo, parte de un informe de tesis, la antropóloga Virginia Veccioli destaca el carácter conflictivo que supone consensuar socialmente el alcance del concepto de “víctima”, dada la diversidad de sectores sociales que hacen un empleo de la misma. Afirma allí que: “...el punto de vista adoptado... asume la imposibilidad de afirmar la existencia de “víctimas” independientemente de los agentes que le dan existencia social (abogados, familiares, militantes, legisladores, etc.), así como la imposibilidad de comprender el sentido de esta categoría por fuera de las luchas sociales que dichos agentes sostienen con el propósito de otorgarle un sentido exclusivo.” Veccioli, V. “Políticas de la memoria y formas de clasificación social. ¿Quiénes son las “Víctimas del Terrorismo de Estado” en la Argentina?, en Groppo, Bruno y Flier, Patricia (Comp.). *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*, ob. cit., p. 85.

necesidad de reparación jurídica (penal) para los implicados bajo esta noción. Es por esto que los “victimarios” (consecuencia directa de la existencia de “víctimas”) deben responder jurídicamente por sus acciones, no moralmente. El repudio moral no puede ser suficiente para los que han violado derechos humanos, puesto que esta salida impugnaría la funcionalidad del derecho en tanto sistema jurídico; es decir, el andamiaje normativo perdería poder de obligación si, ante delitos graves, como los crímenes de *lesa humanidad*, sólo permitiera la existencia de castigos morales.

En torno de estas cuestiones gira un debate interesante, no sólo por su profundidad teórica, sino, sobre todo, por sus consecuencias prácticas, sobre las formas, límites y justificación del castigo penal en relación con los responsables de delitos de *lesa humanidad*. La pregunta que guía esta discusión es: “¿qué principios morales y realidades prácticas debe considerar el régimen sucesor en el intento por hacer responsable a un régimen anterior por violaciones masivas de derechos humanos?”¹⁵

Si reparamos en los principios morales, una de las alternativas obligadas a este interrogante se formula en torno de lo que se ha dado en llamar “retribucionismo”. La teoría retribucionista de la pena afirma que “...es moralmente bueno que aquellos que cometieron ciertos hechos moralmente incorrectos deban, como resultado,

¹⁵ Koh, Harold y Slye, Ronald (Comps.). *Democracia deliberativa y derechos humanos*, ob. cit., p. 17.

sufrir alguna pérdida...”¹⁶ Claro que aquí surge la pregunta -que da forma al debate- de ¿por qué es “moralmente bueno”...? Algunas respuestas pueden ser ubicadas en el orden de la perspectiva de la “disuasión”. Es decir, resultaría justificable moralmente un ejercicio de la penalidad que impida, en el futuro, la manifestación de acontecimientos atroces ocurridos en el pasado. Sin embargo, por seductora que esta respuesta parezca, tiene dos problemas. Uno de ellos ya fue explicitado a través de la referencia a Reyes Mate; pensar en disuadir es pretender que no nos pase a nosotros, con lo cual no es posible hacer justicia a las víctimas. El otro es no reproducir una argumentación utilizada por las juntas militares para justificar torturas y desapariciones.¹⁷ La dictadura pretendía disuadir, a través del miedo y de la sistematicidad de los crímenes, la organización y participación política, sindical, barrial, estudiantil, etc. de la sociedad. Por ello, volver a usar este argumento sería trabajar con el negativo de una lógica que promovió la muerte calculada.

Si la opción por la concepción retribucionista no puede justificarse desde la disuasión, entonces ¿puede hacerlo sobre algún otro principio? Quizá la figura de “Víctimas del Terrorismo de Estado” contribuya a

¹⁶ Scanlon, T. M. “Castigo penal e imperio de la ley”, en *Democracia deliberativa y derechos humanos*, ob. cit., p. 304.

¹⁷ Cfr., Ibid., p. 310, “Esto fue particularmente importante para el gobierno de Alfonsín: debido a que una de las cosas que quería dejar atrás era la cruda economía de la justificación dada por las juntas a sus políticas, necesitaba una base principista para decidir quiénes podían ser penados por los delitos de aquel período. La simple apelación a la importancia de disuadir esos actos en el futuro sólo hubiera sido más de lo mismo.”

elaborar un poco más el punto de vista retribucionista.¹⁸ A pesar de ello, algunos juristas, como el argentino Carlos Nino, han intentado dejar de lado esta fundamentación teórica del castigo penal¹⁹ y, en consecuencia, ensayaron otras alternativas. Una de ellas era castigar sólo a algunos (castigo selectivo), no a todos los responsables, puesto que de realizarse algo así se pondría en riesgo la vigencia del sistema institucional.²⁰ Cito aquí a T. M. Scanlon: “Carlos Nino creía que el castigo selectivo podía ser defendido como necesidad política... afirmaba que sólo una teoría retribucionista del castigo requería castigar a todos aquellos considerados culpables de un delito determinado. Todas las demás concepciones... dejaban abierta la posibilidad de que, aun cuando la pena

¹⁸ Más allá de aquellos autores que sostienen que el retribucionismo no es una posición convincente para fundamentar la pena en sentido amplio, considero que resulta justificable en el caso de violaciones a los derechos humanos por regímenes dictatoriales, de lo contrario ¿qué sentido tendría un ordenamiento jurídico si el castigo es parcial o meramente moral?

¹⁹ Cfr., Garzón Valdés, Ernesto. “Dictadura y castigo: una réplica a Scanlon y Teitel”, en *Democracia deliberativa y derechos humanos*, ob. cit., p. 344, “Desde el punto de vista liberal... la justificación de un Estado sancionador sólo puede llevarse a cabo en un marco que requiere, ante todo, el respeto a la autonomía y a la dignidad -o autorrespeto- de las personas. Nino enfatizaba incesantemente estos dos valores, que deben ser tenidos en cuenta desde la perspectiva del delincuente y de la víctima. Es precisamente este interrogante acerca de cómo alcanzar un equilibrio justo entre estas dos perspectivas el que da lugar a la discusión acerca del castigo.”

²⁰ Esto es lo que ocurrió con los levantamientos militares durante el último período del gobierno de R. Alfonsín.

estuviera merecida, ésta pudiera omitirse por otras razones como la necesidad política.”²¹

Ahora bien, el concepto de “necesidad política” hace girar la pena sobre elementos extra-jurídicos vinculados, más bien, a un cierto pragmatismo político. Además, si castigar a todos no es políticamente conveniente, entonces volvemos a pensar en el presente y dejamos de lado las víctimas. La pregunta es la siguiente: ¿es posible construir una concepción de justicia que deje de lado a las víctimas? Parece probable una respuesta negativa si se aspira a no reproducir las situaciones de injusticia que caracterizaron al período post-dictatorial argentino, al menos hasta la declaración de nulidad e inconstitucionalidad de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida, e incluso es aceptable una respuesta negativa si consideramos que el pragmatismo político no considera tanto a las víctimas como a la coyuntura del presente.

Justicia y memoria

Si aceptamos que frente a delitos de *lesa humanidad* hacer justicia implica tener memoria sobre los mismos, entonces la figura de las víctimas adquiere un lugar

²¹ Scanlon, T. M. “Castigo penal e imperio de la ley”, en *Democracia deliberativa y derechos humanos*, ob. cit., p. 309. ¿Ha sido acaso éste el criterio elegido para penalizar a los integrantes de las distintas juntas militares en el Juicio a las Juntas? Es posible volcarse por una respuesta afirmativa si se tiene en cuenta que personajes como L. Galtieri y J. Anaya (integrantes de la tercera junta militar, responsables, entre otros crímenes, de la guerra de Malvinas) quedaron absueltos.

central. Por este motivo, es necesario desarrollar la interrelación de justicia y memoria pensando la categoría de “Víctimas del Terrorismo de Estado” como nexo entre una y otra.

Cuando en muchos países latinoamericanos los regímenes dictatoriales llegaron a su fin y las transiciones a la democracia se generalizaron, cada una con su particularidad, se hizo necesario, para los flamantes gobiernos constitucionales (pero también para la Iglesia y las organizaciones civiles), dar a conocer lo ocurrido en los años de dictadura, sin poner en peligro la gobernabilidad. De esta manera surgieron las Comisiones de Verdad que se encargaron de investigar y recolectar la mayor cantidad de datos que permitieran reconstruir lo ocurrido en los años de plomo de los regímenes militares. Una característica generalizada en la mayoría de los trabajos realizados por las Comisiones por la Verdad fue la falta de vínculo que las mismas tenían con el ámbito jurídico penal.²² Es decir, los informes daban cuenta de los acontecimientos, pero al Estado le restaba establecer las responsabilidades, individuales o colectivas, y administrar los correspondientes castigos penales. Sin embargo, la casi totalidad de las transiciones democráticas se encontraban regidas por leyes de amnistía que impedían juzgar los actos cometidos en el régimen anterior, por lo que el desenlace más común consistió en la convivencia, en el mismo espacio público, de víctimas y victimarios sin mediar castigo

²² Quizá el caso argentino sea distinto, puesto que el informe de la CONADEP fue utilizado en el Juicio a las Juntas.

alguno más que la desestimación social, realizada en muy contados casos.

En Argentina las leyes de Punto Final y Obediencia Debida impulsaron a las organizaciones de derechos humanos a presionar al Estado para que éste cumpla con sus obligaciones internacionales. De esta manera, a partir de 1998 los Juicios por la Verdad surgen bajo la forma de lo que Ruti Teitel denomina “procedimiento penal limitado”. En palabras de esta jurista: “Este uso del procedimiento penal implica una investigación penal formal, que permite el esclarecimiento de las violaciones pasadas por parte de una justicia supuestamente neutral al más alto nivel de reconocimiento, es decir, la forma más autorizada de verdad en el sistema jurídico. Existe un uso de un proceso penal limitado para establecer la verdad acerca de las violaciones pasadas.”²³

Por supuesto que este procedimiento limitado se construye sobre el derecho que poseen las víctimas, familiares y ciudadanos en general, de saber qué fue lo que sucedió, es decir, de conocer la verdad de los acontecimientos. Por ello, los llamados “Juicios por la Verdad” representan, en la Argentina de fines de los ‘90, un adelanto en lo que atañe al respeto de derechos básicos en relación con regímenes dictatoriales. Numerosos testigos y actores directos han testimoniado²⁴ en los mencionados juicios aportando

²³ Teitel, Ruti. “De la dictadura a la democracia: el rol de la justicia transicional”, en *Democracia deliberativa y derechos humanos*, ob. cit., p. 325.

²⁴ Una interesante problematización sobre el valor de verdad del “testimonio” se puede encontrar en Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado*.

así elementos fundamentales para comprender lo ocurrido durante el período 1976-1983. Agrega la jurista, en referencia al alcance de estos mecanismos: “Esta forma parcial de la sanción penal permite esclarecer los hechos y reconocer formalmente las violaciones pasadas. Así, la sanción logra los fines epistémicos y denunciatorios del derecho penal. Los fines epistémicos se relacionan con el conocimiento de la verdad y se remontan al significado primigenio de “persecución” (conocer con precisión). En el caso de la justicia sucesora, la investigación penal adquiere una dimensión histórica pública. Estos procedimientos le permiten al país recuperar su pasado.”²⁵

A pesar de lo significativo que pueda resultar el conocimiento de la verdad de lo sucedido durante la última dictadura militar, no es posible pensar que la memoria consiste solamente en reconocer que existieron injusticias y que, por lo tanto, hacer justicia a las víctimas es reconocer su carácter de tales. Para hacer justicia a las víctimas es necesaria la verdad de cuanto aconteció, pero el mero conocimiento de los hechos no resulta ser suficiente.

Establecer precisiones sobre acontecimientos que se sitúan en el orden de violaciones a los derechos humanos implica, necesariamente, el castigo de responsables y victimarios. De esta manera, el derecho y, por ende, el aparato jurídico del Estado, deben

Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión, Bs. As., Siglo XXI, 2005.

²⁵ Teitel, Ruti. “De la dictadura a la democracia: el rol de la justicia transicional”, en *Democracia deliberativa y derechos humanos*, ob. cit., p. 326.

garantizar el castigo penal,²⁶ de lo contrario las Comisiones por la Verdad y los Juicios por la Verdad se tornan símbolo explícito de la ineficacia y de los intereses extra-jurídicos que atraviesan el sistema. En efecto, no es posible sostener una noción de justicia fuerte, con respecto a crímenes de *lesa humanidad* cometidos en regímenes anteriores al presente, si no se incorpora, además de la investigación y el conocimiento de la verdad de lo acontecido, el castigo penal de los responsables. Es por esto que, en los temas vinculados con la memoria del pasado reciente, el Estado, especialmente en su dimensión jurídica, adquiere una funcionalidad relevante desde el momento en que es capaz de motorizar, dificultar y hasta detener, la marcha de las acciones penales por canales institucionales

Así como es posible hablar de un derecho a la verdad, a partir de cuya invocación se hicieron factibles los Juicios por la Verdad, se hace necesario establecer un “derecho a la memoria” que permita hacer justicia a las víctimas del terrorismo de estado en la Argentina. Este “derecho a la memoria” implicaría: a) tener derecho a conocer la verdad sobre lo acontecido, b)

²⁶ Cfr., Díaz, Carlos. *La imprescriptibilidad penal y resarcitoria de los crímenes de lesa humanidad*, Resistencia, Librería de la Paz, 2006, p. 102, “Al poseer el Estado el monopolio de la acción punitiva tiene el deber de promover e impulsar las distintas etapas procesales en cumplimiento de su obligación de garantizar el derecho a la justicia de las víctimas y sus familiares. Esta carga debe ser asumida por el Estado como un deber jurídico propio y no como una gestión de intereses de particulares o que dependa de la iniciativa de éstos o de la aportación de pruebas por parte de ellos.”

tener derecho a recordar-conmemorar lo sucedido (para esto se necesita la verdad), y que, además, dicho recuerdo-conmemoración no se realice sólo en el ámbito privado, sino que sea posible desde el espacio público; finalmente c) que exista un proceso y un castigo penal contra los responsables de delitos de *lesa humanidad*, puesto que no puede ser tolerable un Estado que relegue funciones básicas de garantías por la condena moral o social de los culpables.

El mero “reconocimiento” de que las víctimas han sido tales no es suficiente para hablar de justicia. Es necesario el proceso penal, la judicialización, puesto que sólo a través de ella el reconocimiento se vuelve tal. Pensar el reconocimiento de las víctimas sólo a través de la búsqueda de la verdad resulta una forma de hipocresía, un artilugio a través del cual el Estado adquiere compromisos sin adquirirlos realmente. El reconocimiento de las víctimas se vuelve completo sólo si existe castigo penal para los responsables. De esta manera la memoria se entrelaza con la justicia a través del derecho.

Algo más que metáforas bonitas: literatura que aporta a la memoria

Ma. Cecilia Ramírez*

*“La memoria está vacía
porque uno olvida siempre
la lengua en la que ha
fijado los recuerdos”.*

Ricardo Piglia

*“No era perfecto mi país antes del golpe militar. Pero
era mi estar, las veces que temblé contra los muros del
amor, las veces que fui niño, perro, hombre, las veces que
quise, me quisieron. Ningún general le va a sacar nada
de eso al país, a la tierra que regué con amor, poco o mucho,
tierra que extraño y que me extraña, tierra que nada
militar podrá enturbiarme o enturbiar”*

Juan Gelman

Preliminar

Al momento de plantearme la idea del presente texto, vinieron a mi cabeza dos frases; una que mancillaba 31 años de lucha por la memoria proferida por una ex docente a uno de los jóvenes escritores de la Región que presentaba su libro en la última edición de la Feria del Libro Chaqueño que decía: “*Uds. no pueden hablar de la dictadura porque no estuvieron ahí*” y otra, mas feliz, que pronunciara en su oportunidad la Secretaria de Abuelas de Plaza de Mayo, Alba Lanzillotto: “*un poeta decía que la poesía es un*

* E-mail: maria_cecilia_ramirez@hotmail.com

arma cargada de futuro. Yo parodiándolo un poco voy a decir que la memoria es un arma cargada de futuro.” Decidí entonces tomar la segunda para fijar el propósito de esta indagación; que es el de plantear una práctica de la Memoria a través de los discursos literarios que hablan o se originaron durante la última dictadura militar en nuestro país.

El corpus textual elegido pertenece a autores exiliados¹, asesinados y desaparecidos² y a libros censurados³ durante el proceso. En consecuencia, el trabajo de lectura realizado – que no es posible desarrollar extensamente aquí – consistirá en indagar de qué manera la literatura se configura, por un lado, como una herramienta para ejercitar la memoria y por otro, como un arma de testimonio y denuncia más que como mero acto de comunicación o de metaforización de la realidad.

En relación con lo que afirman algunos expertos en el tema, *“la literatura es una especial manera de comunicación que se da mediante un mensaje que no necesariamente tiene que tener significación unívoca, sino que pueden ser múltiples las posibilidades interpretativas y, que además, no apunta o no se instala solamente en el ámbito intelectual sino que opera en la totalidad de los espacios sociales”*.⁴ Esta aclaración

¹ GELMAN, Juan. Interrupciones, Exilio.

² WALSH, Rodolfo. Carta abierta a la Junta Militar de 1977.

³ “La torre de cubos” de DEVETACH, Laura, “Un elefante ocupa mucho espacio”. BORNEMANN, Elsa Isabel y “El pueblo que no quería ser gris” de DOURMEC, Beatriz.

⁴ SORONDO OVANDO, Juan. “Como se arma la literatura (o la literatura como arma)”. Actas del VIII Congreso Nacional de

vale para explicar el por que a esta forma múltiple que posee la literatura de ser interpretada, podemos asociarla con el sentido en el que tomamos el vocablo “*memoria*” en este trabajo. No se puede hablar de memoria en sentido singular, sino de memorias siempre plurales, diversas y contradictorias. La memoria arranca de una inscripción hecha en el cuerpo individual o social, de una “marca” que, incluso desapareciendo de la superficie, permanece allí como una especie de conector. Por eso son las marcas que llevamos en nosotros, en nuestras sociedades, las que convocan a la memoria. De manera que todo acto de memoria debe reconocer este punto de arranque de lo experimentado, debe reconocer su marca, como el lugar desde el que construye ese ejercicio de memoria.

Argentina en un país donde la literatura se transformó en un peligro

Cuando se habla de la última dictadura militar en Argentina, muchas personas se enfocan en los desaparecidos y la violencia que era muy común durante esa época. Aunque es verdad que esta violencia horrible explica mucho sobre la represión que ocurría durante este régimen, también es importante estudiar las restricciones que el gobierno implementó para controlar a la gente.

El gobierno militar usaba la prohibición de libros como una forma de represión, no sólo para limitar lo que la gente leía sino también para controlar a la cultura, desarrollar su necesidad de un poder absoluto y

Literatura Argentina. Talleres Gráficos de la UNNE. Resistencia, 1999, págs. 365 y ss.

aumentar el clima de miedo. La dictadura militar prohibió los libros utilizando muchas técnicas que usaba para justificar sus otras acciones represivas. Después de asumir el poder, no perdió tiempo en implementar su plan para destruir la cultura. Dos días después del golpe, *"las autoridades de facto impusieron la Ley 21.272...su artículo 4 establecía que quien amenazare, injuriare, o de cualquier modo ofendiere en su dignidad o decoro al personal militar, de las fuerzas de seguridad, de las fuerzas policiales o penitenciarias nacionales o provinciales que se hallaren en ejercicio de sus funciones, será reprimido con prisión o reclusión de hasta 10 años"*.⁵ Esta ley ambigua podía ser aplicada a cualquier acción, y dio poder sin límites al gobierno militar.

Después de sus proclamaciones, comenzó a ser más específica sobre lo que quería controlar. Al año siguiente, *"elaboró el 'Informe Especial N° 10, cuyo objetivo declarado era estructurar un sistema integral que niegue, en el ámbito de los MCS (medios de comunicación social), el accionar subversivo y asegure la plena vigencia de la propia cultura nacional"*.⁶ Esto limitaba medios como las películas, los libros, y la prensa. Aunque este informe específicamente resumió el plan para controlar la comunicación social, el gobierno militar enfocó directamente su represión en la literatura: *"el 2 de mayo de 1979 la Dirección de Publicaciones, elaboró un memo con un listado de*

⁵ INVERNIZZI, Hernán y GOCOL, Judith. Un golpe a los libros: Represión a la cultura durante la última dictadura militar, Buenos Aires: Eduba, 2002 Pág. 64

⁶ INVERNIZZI, Hernán y GOCOL, Judith. Op. Cit. Pág.33

*títulos cuyo ingreso al país estaba prohibido. El anexo 1 del memo se tituló “Fórmulas utilizadas para la calificación ideológica de publicaciones”. Estas formulas consistían en: Formula 1: Carece de referencias ideológicas contrarias a los principios sustentados por nuestra Constitución Nacional. Formula 2: Contiene referencias ideológicas que atentan contra los principios sustentados por nuestra Constitución Nacional. Formula 3: Propicia la difusión de ideologías, doctrinas o sistemas políticos, económicos o sociales tendientes a derogar los principios sustentados por nuestra Constitución Nacional”.*⁷

Obviamente, todavía era casi imposible saber exactamente qué estaba prohibido. Los militares usaban a estas reglas para prohibir toda la literatura. Con esta mezcla de ambigüedad y reglas estrictamente implementadas, el gobierno militar empezó a usar la prohibición de libros como otra forma de controlar a la cultura y a las personas.

Además de la violencia, los desaparecidos y los muertos, el gobierno militar “*tuvo un plan para exterminar a la oposición que no sólo consistió en persecución y muerte, sino en la ejecución de una estrategia para el vaciamiento económico y cultural de la sociedad*”.⁸ Los militares sabían que no podían controlar a todos sólo con las desapariciones, y tampoco quería controlar sólo a la gente que estaba

⁷ INVERNIZZI, Hernán y GOCIOI, Judith. Op. Cit. Pág.69

⁸ MASSARINO, Marcelo “Quema de libros durante la dictadura militar” y “La hoguera del miedo”, <http://www.nuestraamerica.info/leer.hlvs/4669>.

involucrada con la política. Por eso, “*hubo un plan de represión cultural: la desaparición de personas tenía que corresponderse con la desaparición de símbolos culturales*”.⁹ Una gran parte de la desaparición de la cultura consistía en destruir la evidencia de que existía, es decir: los libros. A veces los militares combinaron la violencia y la prohibición de libros para crear el mismo sentido de terror que las desapariciones.

La Argentina se convirtió en un país donde la literatura era peligrosa, y a causa de que tener libros podía provocar violencia y secuestros, muchas personas abandonaron la literatura “peligrosa”. La conexión entre los libros y la atención negativa del gobierno era una de las técnicas utilizadas para controlar y redefinir la cultura.

El gobierno prohibía un grupo de libros “*para que se evite continuar engañando a nuestra juventud*”.¹⁰ Estos libros que causaban una amenaza tan grande no eran ni las lecturas de Marx, ni del Che Guevara, sino los libros de literatura infantil. El gobierno militar los tenía en la mira ya que entendía que la eliminación de la cultura tenía que empezar por los niños. El argumento era el de cumplir con “la obligación moral de preservar a la niñez de aquellos libros que (a su entender) ponían en cuestión valores sagrados como la familia, la religión o la patria”. También por esta razón el gobierno, dio

⁹ “Los libros que la dictadura militar no pudo destruir”, “La Capital”, Año CXXXVII N° 48327 domingo, 14 de marzo de 2004.

¹⁰ “Los libros que la dictadura militar no pudo destruir”, “La Capital”, Año CXXXVII N° 48327. domingo, 14 de marzo de 2004

muchos hijos de desaparecidos a familias involucradas con el ejército, para que los niños crecieran en la mentalidad que el gobierno quería. A su vez quería implementar este proceso con los niños que se quedaban con sus familias y usaba los libros para controlar las lecciones sobre la cultura.

Los libros infantiles eran especialmente “peligrosos” para el gobierno, porque la mayoría enseñaban lecciones morales o culturales. La paranoia del gobierno era tan profunda que, sólo por citar algunos ejemplos, prohibió:

- a) “*La Torre de Cubos*” de Laura Devetach¹¹ serie de cuentos que hablan de la vida cotidiana: los padres que trabajan, las familias a las que no les alcanza la plata, etc.,
- b) “*Un elefante ocupa mucho espacio*” de Elsa Bornemann¹², por relatar una huelga de animales; y
- c) “*El pueblo que no quería ser gris*” de Beatriz Dourmec¹³ que narra como la gente se opone a la decisión del rey de pintar todas las casas de un mismo color y empieza a teñirlas de rojo, azul y blanco.

Para la prohibición de dos de estos libros, los decretos del gobierno militar fueron los siguientes:

¹¹ DEVETACH, Laura. “La torre de cubos”.

¹² BORNEMANN, Elsa Isabel. “Un elefante ocupa mucho espacio”. Ilustraciones de Ajax Barnes. Buenos Aires, Ediciones Librerías Fausto, 1975; colección La Lechuza, N°2. (Actualmente, el libro puede conseguirse en la edición del Grupo Editorial Norma, colección Torre de Papel.).

¹³ DOURMEC, Beatriz. “El pueblo que no quería ser gris” Editorial Rompan Filas, Buenos Aires, 1976.

a) *"Del análisis de la obra La Torre de Cubos se desprenden graves falencias tales como simbología confusa, cuestionamientos ideológicos-sociales, objetivos no adecuados al hecho estético, ilimitada fantasía, carencia de estímulos espirituales y trascendentes"*, Resolución N° 480 del Ministerio de Cultura y Educación de Córdoba.

b) *"Se trata de cuentos destinados al público infantil, con una finalidad de adoctrinamiento que resulta preparatoria a la tarea de captación ideológica del accionar subversivo (...) De su análisis surge una posición que agravia a la moral, a la Iglesia, a la familia, al ser humano y a la sociedad que éste compone"*.

Durante estos años, *"la dictadura militar tuvo un plan concreto que no significaba sólo un plan de destrucción. Era un proyecto de control, censura y producción tanto en la educación como en la cultura y la comunicación"*.¹⁴ La prohibición de libros para niños cambió la manera en que los maestros podían enseñar, y también dañó al sistema de educación pública:

"(...) 3. NIVELES

PREESCOLAR Y

*PRIMARIO*¹⁵

*a. El accionar subversivo
se desarrolla a través de
maestros ideológicamente*

¹⁴ MASSARINO, Marcelo "Quema de libros durante la dictadura militar" y "La hoguera del miedo", <http://www.nuestraamerica.info/leer.hlvs/4669>.

¹⁵ *Subversión en el ámbito educativo (conozcamos a nuestro enemigo)*. Ministerio de Cultura y Educación, Buenos Aires, 1977.

captados que inciden sobre las mentes de los pequeños alumnos, fomentando el desarrollo de ideas o conductas rebeldes, aptas para la acción que se desarrollará en niveles superiores.

b. La comunicación se realiza en forma directa, a través de charlas informales y mediante la lectura y comentario de cuentos tendenciosos editados para tal fin. En este sentido se ha advertido en los últimos tiempos una notoria ofensiva marxista en el área de la literatura infantil.”

Como muchas de las acciones del gobierno militar, la prohibición de libros tuvo efectos duraderos en la sociedad argentina. La represión a los libros en estos años dañó a la institución de la literatura argentina. Aunque muchas personas trataban de preservar la cultura literaria (algunos sacrificando sus vidas) esta prohibición dio un fuerte golpe al futuro literario argentino.

Rodolfo Walsh: la voz de los sin voz¹⁶

¹⁶ Expresión tomada del artículo publicado en Página 12 por Diego Bentivegna quien analiza el artículo de Rodolfo Walsh titulado

Lo expuesto hasta aquí pone de relieve cuál fue el accionar de los militares para censurar la literatura; la mirada en perspectiva nos permite afirmar que, como con las personas, hubo un plan sistemático de desaparición de bibliografía, pero ¿cuál fue el accionar de la literatura ante esta situación?

A pesar de este sombrío panorama, la clase literaria no se dejó amedrentar. En las Actas del VIII Congreso Nacional de Literatura Argentina realizado en 1999 en la UNNE, aparece publicado un artículo con el título “*Redes y practicas literarias bajo regimenes autoritarios en Argentina (1966 – 1983)*” que explica que “(...) *las prácticas literarias desarrolladas durante este periodo tuvieron importantes consecuencias: contrarrestar la fragmentación que la censura y el terrorismo de Estado estaba causando en el seno del campo intelectual, restaurar el sentido de representatividad que dicha comunidad tenía respecto de la gran colectividad nacional y contribuir a la defensa de los derechos humanos*”.¹⁷

El siguiente párrafo es un claro ejemplo de ello:

“1. La censura de prensa, la persecución a intelectuales, el allanamiento de mi casa en el Tigre, el asesinato de amigos queridos y la pérdida de una hija que murió combatiéndolos, son algunos de los hechos que me obligan a esta

“*Los isla de los resucitados*” que refiere a la visita de Walsh al Leprosario de la Isla del Cerrito en la década del 60.

¹⁷ LUQUE DE PENAZZI, Cecilia Inés. “Redes y prácticas literarias bajo regimenes autoritarios en Argentina (1966 – 1983)” en Actas del VIII Congreso Nacional de Literatura Argentina. Talleres Gráficos de la UNNE. Resistencia, 1999, págs. 352 y ss.

forma de expresión clandestina después de haber opinado libremente como escritor y periodista durante casi treinta años.

*El primer aniversario de esta Junta Militar ha motivado un balance de la acción de gobierno en documentos y discursos oficiales, donde **lo que ustedes llaman aciertos son errores, los que reconocen como errores son crímenes y lo que omiten son calamidades***".

Carta abierta de Rodolfo Walsh a la Junta Militar, 24 de marzo de 1977 (las negrillas son mías).

Así es como comienza lo que quizá sea el mejor exponente de la reacción literaria ante la intimidación que pretendían infundir los militares. "*Carta abierta a la Junta Militar*" de Rodolfo Walsh fue publicada un día antes de su muerte y posterior desaparición. Es un extenso e invaluable documento que Walsh acuña con su propia firma, haciendo una contundente denuncia de los asesinatos y crímenes perpetrados por los militares en la década del 70.

"Extremistas que panfletean el campo, pintan acequias o se amontonan de a diez en vehículos que se incendian son los estereotipos de un libreto que no está hecho para ser creído sino para burlar la reacción internacional ante ejecuciones"

Carta abierta de Rodolfo Walsh a la Junta Militar, 24 de marzo de 1977.

El documento es también un análisis pormenorizado de la grave situación económica que condenaba a millones de seres humanos a una miseria planificada y

a la represión de los trabajadores. Denuncia al Fondo Monetario Internacional y sus recetas que ya se aplicaban en varios países y que la Junta Militar obedecía beneficiando a la oligarquía nacional y a un grupo selecto de monopolios internacionales.

“Basta andar unas horas por el Gran Buenos Aires para comprobar la rapidez con que semejante política la convirtió en una villa miseria de diez millones de habitantes. Ciudades a media luz, barrios enteros sin agua porque las industrias monopólicas saquean las napas subterráneas, millares de cuadras convertidas en un solo bache porque ustedes sólo pavimentan los barrios militares y adornan la Plaza de Mayo , el río más grande del mundo contaminado en todas sus playas porque los socios del ministro Martínez de Hoz arrojan en él sus residuos industriales, y la única medida de gobierno que ustedes han tomado es prohibir a la gente que se bañe”.

Carta abierta de Rodolfo Walsh a la Junta Militar, 24 de marzo de 1977

Los rodeos de Rodolfo Walsh a la realidad con Carta Abierta no solo persiguen su desenmascaramiento, sino que por añadidura provocan la apertura de otras franjas que tienen que ver con lo cotidiano, reubicándolas en la complejidad del mundo exterior y, aunque sin premeditación, se tornan vaticinios (que ciertos grupos de esa generación no quisieron oír) que a 30 años mantienen plena vigencia y se agravan en la Argentina de hoy, donde la política neoliberal aplicada ha hecho perder a nuestro país los límites de la soberanía y

entregado su economía a los grandes intereses transnacionales. Tal es el realismo que Walsh presenta a los hombres, que ese mundo siniestro que los circunda deja de ser una sospecha.

Juan Gelman: el valor artístico y testimonial de la poesía

Asediar la realidad durante el proceso hizo que la clase literaria debiera asumir distintas máscaras; una de ellas fue el exilio. Osvaldo Bayer en el prólogo de *Exilio*¹⁸ expresa: “*Treinta años después. Estas cosas escritas en aquel tiempo. El recuerdo del exilio, lo injusto, lo despiadado. Juan en busca de sus desaparecidos, el alma, la ternura, el dolor – dolor. Pero la poesía vence. (...) Allí están los perversos. Los obedientes debidos. Pero los desobedientes. La poesía. La búsqueda de la luz. Nuestro testimonio sobre todo ese tiempo. Tiempo de verdugos. Pero la poesía y la búsqueda*”.

Más lejos o más cerca, todos persiguen lo mismo: resistencia, búsqueda y memoria. Y Juan Gelman es uno de los íconos más representativos de ese dar testimonio sin disfraces y reaccionar contra lo injustamente impuesto a través de la poesía.

Nota I

te nombraré veces y veces.
me acostaré con vos noche y día.
noches y días con vos.

¹⁸ BAYER, Osvaldo – GELMAN, Juan. *Exilio*. Editorial Planeta. Buenos Aires, 2006.

me ensuciaré cogiendo con tu sombra.
te mostraré mi rabioso corazón.
te pisaré loco de furia.
te mataré los pedacitos.
te mataré una con paco.
otro lo mato con rodolfo.
con haroldo te mato un pedacito más.
te mataré con mi hijo en la mano.
y con el hijo de mi hijo/ muertito.
voy a venir con diana y te mataré.
voy a venir con jote y te mataré.
te voy a matar/derrota.
nunca me faltará un rostro amado para matarte otra vez.
vivo o muerto/un rostro amado.
hasta que mueras/
dolida como estás/ya lo sé.
te voy a matar/yo
te voy a matar.¹⁹

Juan Gelman atesoró y asumió las voces silenciadas por el autoritarismo de la dictadura desde una doble marginalidad. Oposición al discurso oficial, por un lado:

mientras el dictador o burócrata de turno hablaba
en defensa del desorden constituido del régimen
él tomó un endecasílabo o verso nacido del encuentro
entre una piedra y un fulgor de otoño
afuera seguía la lucha de clases/el
capitalismo brutal/el duro trabajo/la estupidez/

¹⁹ GELMAN, Juan. Nota I en Interrupciones I. Libros de Tierra Firme/Ediciones Ultimo Reino. 1988.

la represión/la muerte/las sirenas policiales cortando
la noche/él tomó el endecasílabo y
con mano hábil lo abrió en dos cargando
de un lado más belleza y más
belleza del otro/cerró el endecasílabo/puso
el dedo en la palabra inicial/apretó
la palabra inicial apuntando al dictador o
burócrata.²⁰

Y, por otra parte, más de una herida: un hijo secuestrado y asesinado durante la dictadura, y un nieto (o nieta) nacido en un campo de detención clandestino, al que no llegó a conocer y que permanece desaparecido. Pero en la poesía, todos estos elementos personales tienen una traducción que no es exactamente autobiográfica. Lo que tal vez haya es una relación entre la vivencia y la imaginación. Eso ocurre en todo lo que un poeta escribe. Hay poetas que logran establecer una distancia muy grande entre la vivencia y la imaginación; pero lo que se desprende de los textos de Gelman es la posibilidad de cercanía entre estos dos elementos.

El exilio de Gelman devino después de que se desprendió del Partido Comunista para integrar las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), que, en 1973, confluyeron con Montoneros. Dos años más tarde se fue a Europa "para hacer tareas de solidaridad, porque ya la cosa con la Triple A se había puesto muy fea, muy dura". En febrero de 1979, como resultado de una serie de desencuentros cada vez más frecuentes con

²⁰ GELMAN, Juan. Hechos en Interrupciones I. Libros de Tierra Firme. Op. Cit.

la conducción, rompió definitivamente con Montoneros. Según el propio Gelman “*a partir de 1973, Montoneros cometió una cantidad de errores muy graves y comenzó el exilio. Además, como se consideraba una organización política y militar (y más militar que política) adoptó una verticalidad absoluta y actitudes hasta ridículas. Por ejemplo: en cierto momento Firmenich y compañía decidieron que había que usar uniforme. En el 73 se suponía que lo que se abría eran vías de discusión política pacífica. Yo, por lo menos, lo supuse, y era así. La organización, entonces, estaba instalada en las villas, en sectores obreros, profesionales, en la juventud. Eran centenares de miles que no pertenecían directamente a Montoneros. Pero ahí es donde empezaron las grandes macanas, porque la derecha peronista fue muy rápida y, con la Triple A, empezó a matar compañeros. La respuesta fue hacer lo mismo, y eso no era lo mejor. Yo discutí esa posición, pero no tenía poder de decisión. Como el exilio estaba bastante disperso, los que decidimos irnos publicamos una declaración en Le Monde que sirvió de punto de referencia a muchos compañeros, que entonces decidieron no participar en ese delirio y así salvaron la vida*”.²¹

En un contexto socio-político represivo y violento como el de la última dictadura, no era posible un tratamiento directo y referencial de la realidad, por ello la representación de ésta aparece en la obra de Gelman de manera oblicua y metafórica. De esta manera aborda temas como la incomunicación, la disgregación

²¹ “Heridas y medallas de un poeta”, entrevista a Juan Gelman. en Diario La Nación, Octubre, 2002.

familiar, el desarraigo, el fracaso y la nostalgia. En cuanto a los conflictos de identidad y al sentido de pertenencia al suelo, las interpretaciones derivan en diferentes motivaciones vitales pero fundamentalmente en la pérdida de un lenguaje común.

V²²

de los deberes del exilio:
no olvidar el exilio/
combatir a la lengua que combate al exilio/
no olvidar el exilio/o sea la tierra/
o sea la patria o lechita o pañuelo/
donde vibrábamos/donde niñábamos/
no olvidar las razones del exilio/
la dictadura militar/los errores
que cometimos por vos/contra vos/
tierra de la que somos y nos eras
a nuestros pies/como alba tendida/
y vos/ corazoncito que mirás
cualquier mañana como olvido/
no te olvides de olvidar el olvido

Roma/9-5-80

Conclusión

Y el momento de arribar a una conclusión llegó, encontrando a quien escribe en la madrugada de un 24

²² GELMAN, Juan. V en Exilio. Editorial Planeta. Buenos Aires, 2006.

de marzo del 2007. De seguro hoy habrá titulares que destacarán que es el segundo año del Feriado Nacional por la Memoria; algunos estarán contentos de no tener que ir a laburar; para otros será un día como cualquier otro, un día más. Habrá actos oficiales, fotito de aquí, entrevista de allá. Las agrupaciones de Derechos Humanos seguirán con la ardua tarea de generar conciencia en la sociedad de que sin memoria ese infame sistema que se robó 30.000 personas seguirá impune.

A esto se le suma que también se cumplen 30 años de la muerte de Rodolfo Walsh, aquel heredero de los dones de Casandra que vaticinó que la política de Estado impuesta durante la dictadura nos iba a conducir a lo que somos ahora...un país colonizado, subdesarrollado e idiotizado que se preocupa por mirar por la “caja boba” que hacen unos giles todo el día encerrados en una casa, en vez de agitarse por exigir la aparición con vida de Julio López. Pocos se darán cuenta que hace 31 años que somos “hijos de la dictadura”; pocos se darán cuenta de que sin un ejercicio constante de memoria engordamos la resignación.

A 31 años del golpe, por suerte existe gente que habla de la memoria. Libros como los anteriormente citados tienen una importancia clave para reconstruir la identidad nacional y preservar la memoria de esta época. Si estos documentos no existieran, o si el gobierno dice que algunos libros no pueden ser leídos, es casi imposible preservar la historia y ejercitar la memoria. Dada la importancia del espacio literario en los procesos de aprendizaje se vuelve imperioso pensar

en este contexto los mecanismos de transmisión y conformación de la memoria de la dictadura. Se trata de un trabajo arduo para todos, para chicos y para adultos, entendiendo la memoria como la única que remite a la vivencia auténtica y permite recuperar el pasado sin misticismos.

Al principio comenté que cuando comencé a plantearme este trabajo, vinieron a mi mente dos frases. Una me sirvió para fijarme un propósito y la otra me sirve para exponer una inquietud. Desde luego, cuando uno repasa lo sucedido se hace muy difícil comprender cómo en algunas mentes se pudo haber instalado una idea de acción tan siniestra. El tema de la memoria no es un tema fácil, porque a medida que pasan los años los testigos de la época, de esa terrible época, naturalmente van a ir desapareciendo; y la tarea de establecer testimonios para poder marcar y señalar un período tan terrible hace pensar que esos testigos presenciales deberían ocuparse de que la memoria se transforme en acción. Y una acción positiva sería comenzar a fomentar la memoria en los jóvenes, porque si bien es cierto que no lo han (no lo hemos) vivido personalmente, es importante que los que sí lo hicieron, colaboren en construir una imagen que haga comprender en su total magnitud lo que sucedió. Comprenderlo de tal manera que no quede como un episodio de la historia que uno lee en los libros, sino que realmente se conozca desde la sangre de cada uno, que esto que ha pasado no debe suceder nunca más.

Igualmente, y por suerte, mucha gente habla de la preservación de la memoria después de la dictadura y cómo es tan importante que la gente no olvide lo que

pasó en esta época para que nunca más se vuelva a repetir. Y una gran parte de esta memoria la constituye la literatura que el gobierno trataba de destruir. Es importante continuar leyendo estos libros, no sólo para entender la vida durante la dictadura, sino también para asegurar que las ideas que el gobierno militar quería eliminar sobrevivan por mucho tiempo más.

III

Prácticas docentes como intervención en el mundo

Varios personajes en busca de una idea *

Marcelo Alejandro Caparra **

“Marcelito, Gelassenheit es algo con lo que no te llevás del todo bien: significa serenidad, tranquilidad, calma”.

Javier Alegre (24 de agosto de 2006).

“- ¿Cómo se le ocurrió la idea de definir a la filosofía como un asesino serial?”.

Todo empezó el día en que al novelista, ensayista y filósofo José Pablo Feinmann, le hicieron esa pregunta.

“- Por las muertes del posestructuralismo y de la modernidad: muerte del sujeto, del hombre, del autor, de la historia, de los grandes relatos -respondió-. Toda esa serie de muertes me permitieron pensar esta etapa de la filosofía como asesino serial, y a Jack el Destripador como el primer deconstructor de la historia. Hay una frase que dice Jack el Destripador, que bien la puede haber dicho Derrida: “Vayamos por partes”. Y también porque todo filósofo viene a

* El esquema compositivo de este artículo está basado en *“Lo llenan de colores verdaderos”*, publicado originalmente en *“Dibujarnos de nuevo”* número 13, junio de 2006. Soportó una primera intervención quirúrgica al transformarse en ponencia para las VII JORNADAS ESTUDIANTILES DE FILOSOFÍA "ACCIÓN Y TEORÍA SOCIAL" (14, 15 y 16 de septiembre de 2006), y una segunda, que es la que se ofrece ahora aquí.

** E-mail: espergesia48@yahoo.com.ar

inventar el mundo de nuevo, y si vos venís a inventarlo, venís a matar a los que te precedieron”.¹

Quizás tenga razón, José Pablo Feinmann. Se comporta, la filosofía, como un asesino serial. Para reinventar el mundo, el filósofo *mata* a quienes lo precedieron. ¿Pero sólo eso hace?

Ciertamente, si el tinglado de la filosofía coincidiera con los de esta Alta Casa de Estudios, causaríamos con esta analogía una profunda depresión a Barbazul. Barbazul le prohíbe a su esposa que entre a *esa* habitación, la última, la única clausurada. Emprende un viaje. Deja las llaves. La mujer abre la puerta clausurada. ¿Qué encuentra? Decenas, centenares, miles, ristras de cadáveres. Eran las ex-esposas del pasado. En nuestra Facultad, émulos de Barbazul planifican cada tarde espeluznantes estrategias para clausurar las puertas, para ocultar las llaves,² para que podamos recibirnos de Bellos Durmientes. (¿Se acuerdan cuando, en el ‘83, los asesinos seriales secuestraron la revista “Humor”? “*Ese es el sueño de la censura totalitaria*” -escribió Santiago Kovadloff en el

Este artículo quería ser leído como un homenaje a JUAN SAMAJA, el epistemólogo luminoso, ejemplo de docente universitario, amigo entrañable e irrepetible. No pude mostrarle esta travesura, que quizás lo hubiese hecho reír, porque el 3 de febrero de 2007 falleció, pero no rigurosamente. Vaya en este artículo para él mi último abrazo, partido a la mitad.

¹ Feinmann, José Pablo. “*Jack, el deconstructor*”. En Página/12 WEB, Sección Cultura y espectáculos, del sábado 20 de Mayo de 2006.

² Cfr. ese “extraño juego entre el **adentro / afuera**” que Flavio Guglielmi detecta en las prácticas filosóficas, “*Filosofar en y desde la UNNE. Un (pobre) intento de rastrear nuestras prácticas*”, en *Dibujarnos de nuevo*, número 14, agosto de 2006.

número siguiente: *el sueño de convertirnos a todos en Bellos Durmientes...*”). Son dogmáticos, los émulo de Barbazul, olfatean la sangre seca, son fetichistas de lo eterno. Esa necrofilia -pero si ustedes lo prefieren, diré “monotonoteísmo”, diré “ontoteología”³, pareciera darle automáticamente la razón a Feinmann: la filosofía es un asesino serial. Barbazul enseña en la parroquia.

Pero, ¿no podrá ser también la filosofía, y en sus momentos más inspirados, una forma suprema de la felicidad? Cristina tiene 17, Pato 16 y están enojadas conmigo porque “*me hago el misterioso*”, ellas sólo quieren saber “*quién de las dos tiene razón*”, ellas sólo quieren dirimir si la libertad existe o es una ilusión, y yo “*me hago el misterioso*”.

Les explico que no puedo decirles quién tiene la verdad porque ese “tener” te anestesia el pensamiento, te lobotomiza, cierra las puertas. Porque, ¿le hubiese gustado a Marcelito que lo adoctrinaran con una respuesta tan tajante, desde un púlpito, cuando estaba en cuarto y repetía *como un lorito*⁴ estúpidas fórmulas de matemática financiera y despreciaba toda forma de autoridad y vivía al borde de la (merecida) expulsión? Arranco dos hojas y garabateo para Pato y Cristina un cuadrito que incluye círculos y nubes y flechas, y los ojos adolescentes se les agrandan hasta cubrir el cielo de las 5 y cuarto de la tarde, hasta llenarlo de *colores*

³ La amarga crítica a la metafísica en Nietzsche se llama “*monotonoteísmo*”, en Heidegger, “*ontoteología*”, es decir: relato del extravío del Ser en los laberintos del ente, en ese jardín de espejos que se bifurcan.

⁴ Cfr. Luz Echeverría, “*Cuentos más, cuentos menos y la historia se detiene*”, en *Dibujarnos de nuevo*, número 12, mayo de 2006.

verdaderos, como en aquella vieja canción de los ‘80s, que cantaba Cindy Lauper. A veces la filosofía se comporta, no como una geométrica idea clara y distinta sino como una astilla en la carne. La misma astilla que, con desprolija geometría Pato y Cristina -que nunca escucharon a Cindy Lauper- comienzan a descubrir, ¿o a inventar?,⁵ ahora con asombro, porque “*ella es más relativista, y yo más... absolutista*”. Y ahora esas dos llaves parecen ubicarlas en un diálogo infinito con el pasado que todavía empecinadamente somos, con el fuego de Heráclito siempre vivo.⁶ Las pone a dialogar, también, consigo mismas, porque mientras Pato, que nunca escuchó hablar de la “mala fe”, responsabilizará a los padres por su tendencia a “*pensar en absolutos*”, mientras se rastrea la sangre para scannear sus tajantes blanco/negros, Cristina, que nunca leyó “*A puerta cerrada*”, está convencida (pero no es un convencimiento “neuronal”: lo siente en la carne, como la astilla) de que tus padres nada que ver, de que sólo somos la suma de lo que hacemos para ser lo que somos.

⁵ En algunos de sus “*Metálogos*”, Gregory Bateson explica -o finge explicar- a su hija Mary Catherine la diferencia entre ambos verbos. ¡Pobre Mary Catherine! Termina concluyendo que “Newton *inventó* la Ley de la Gravedad”... A mi modo de ver, la noción de “*descubrimiento*” tiene una fuerte connotación metafísica y apriorística (cercana a la tradición “analítica”, digamos; cercana a la tradición que concibe al lenguaje como mero **ropaje** del pensamiento). En cambio, la palabra “*invención*” connota constructivismo (y cercanía con la tradición “continental”: concibe al lenguaje como **melodía** que con el pensamiento se entreteje...)

⁶ Heráclito, fragmento 30. Ahí se dice que el “pýr” es “aeízoom”: el fuego es un brotar que dura por siempre.

También en “*Episodio III: La venganza de los Sith*”, George Lucas le hace decir al más cruel de los villanos, al siniestro Darth Vader -que alguna vez fuera Anakin Skywalker, solo que ahora Anakin ya no existe, lo fue consumiendo la tiniebla, se le fue astillando el alma adentro- “*Maestro: si no estás conmigo, entonces eres mi enemigo*”. Y el más noble de los nobles, ese monje Zen futurista que se llama Obi-Wan Kenobi, le responde: “*Sólo un Sith* -es decir, sólo alguien que vendió su alma al Lado Oscuro de La Fuerza-, *sólo un Sith piensa y habla en absolutos*”. O sea: Barbazul era un Sith. Yo pienso, ¿y si les cuento la película? Imagino un recreo de 47 minutos para mostrarles -para *mostrar*, no para *decir*- que el ejercicio de la filosofía no es, no puede ser, monopolio de cacadémicos profesores y ponentes, sino que como una nena caprichosa baila sobre los muertos doctorandos y entra a habitaciones prohibidas y puede metamorfosearse a veces en una película de George Lucas y no tiene miedo de exhibir su llavecita ensangrentada. Me hubiese encantado, pienso, poder escribir un artículo para el número especial de la “*Dibujarnos-Libro gordo ¿de Petete?*”, un articulito que tuviera la forma de un monólogo interior en el que el lector pudiera extraviarse, pero también encontrarse (*encontrarnos*) en diferentes concepciones no canónicas de la práctica filosófica como *work in progress*, pero siempre sé que lo que quiero decir se me retoba, su significado se me derrama en el interlineado, no puedo encapsular el sentido en Times New Roman 12, siempre es un desastre.

Por ejemplo, Sofía. A esta altura del ridículo, admito que yo ya usé alevosamente la “*Dibujarnos...*” para hablar de Sofía, una mestiza, mitad ovejero mitad yuyal, que se aquerenció en mi casa y cuya única habilidad visible consiste en apoyar su hocico pantagruélico en mi pierna izquierda mientras tipeo este punto seguido. Admito que pensé en librarme de ella, pensé en mandársela a Vignau -“humanista”-, pensé en fingir un secuestro express para sacarla de mi vida. A fin de cuentas, me digo, un perro es algo que se tiene (como la razón: “¿Quién de las dos *tiene razón?*”). Mueble con patas, mercancía babosa. Puro problema. Objeto de la técnica, desarrollo molecular: naranja mecánica. Pero si fuese así, ¿por qué se emperrea en amar las cosas que yo amo: los versos de Pizarnik y la comida del plato ajeno? ¿Por qué le encantan esas traducciones caprichosas que Heidegger hizo de Heráclito, aquel otro Obi-Wan que, alucinado, nos enseñó que “*uno es todo*”?⁷ Mientras escribo esto, esta coma, recito sádicamente y para ella, sólo para Sofía, las distintas implicancias de la *Gelassenheit* heideggeriana -palabra dulce que dulcemente Martha traduce así: “*dejadidad*”⁸; como un reclinarse en la

⁷ Heráclito, fragmento 50: “No me habéis oído a mí, sino al *lógos*; pues, conforme a esto, lo sabio es decir: uno es todo”. Conviene recordar que, en este contexto, y siempre según Heidegger, debemos interpretar *lógos* = reunión = ser. Cfr. M. Olasagasti, pág. 254.

⁸ Cometo la indiscreción de hacer público un mail fechado 27-Julio-2006: en él la docente y amiga Martha Bardaro me explica que “*Gelassenheit* (título del bello texto de Heidegger de 1959) es algo así como estar en el mar y entregarte a que el agua y las olas te sostengan... sin que vos hagas esfuerzo alguno. Tiene algo que

cresta de una ola y dejarse ir; supone entregar el antropocentrismo y la voluntad a un pensar sin representación ni objeto,⁹ como el vaivén del mar adentro. La *Gelassenheit*

“...deja que el beso dure,
deja que el tiempo cure,
deja que el alma
tenga la misma edad
que la edad del cielo.”¹⁰-,

en fin, que quise poner a prueba su tenacidad, su amorosa resistencia (la de mi perrita, no la de Martha).

ver con dejar que el sentimiento o la idea nos invada y se resuelva sola, integrándose con lo que somos.” La palabra “Gelassenheit” también fue traducida como “desasimiento”. Los italianos lo hicieron por “L’abbandono”. M. Olasagasti prefiere “serenidad” en el sentido literal del alemán “dejar-que-las-cosas-sean” (pág. 259); Javier Alegre me aporta “tranquilidad” y “calma” (cfr. con el poema “La edad del cielo” de J. Drexler) y Martha Bardaro, repito, se inclina por la “dejadidad.”

⁹ La “**serenidad**” (**Gelassenheit**) ante los objetos de la técnica, que se caracteriza por un simultáneo **sí y no**, designa en Heidegger también a la esencia del pensar, que no del filosofar (Cfr. M. Olasagasti, pág. 131). El “pensar” heideggeriano no implica representación ni objeto representado: implica espera. El que piensa, espera, y el que espera, espera *lo abierto*. “*Por lo tanto, pensar es entregarse a la serenidad; pensar es acercarse a lo lejano*”. (Olasagasti, Op. Cit. pág. 260).

Si a esto agregamos que “Serenidad ante las cosas y apertura al misterio se implican; son dones; brotan al calor del “pensar cordial”. (Olasagasti, Op. Cit. pág.132), entonces me parece que esta intuición de Heidegger puede ponerse en diálogo con la de **disponibilidad (hacia el misterio)** en G. Marcel, base metafísica de toda esperanza, como diría él. “*Tengamos confianza en el misterio*”, pide Juan Gelman en una entrevista (y este es el título del libro que, a J. Gelman, dedicó otro poeta, Jorge Boccanera).

¹⁰ Jorge Drexler, *La edad del cielo*. En: Frontera (1999).

Pero Sofía me retruca con estrofas de “*Durazno sangrando*”: “*Quién canta es tu carozo, pues tu cuerpo al fin tiene un alma*”,¹¹ le pregunto de donde diablos sacaste eso si vos no tenés espíritu (porque así me lo dijo Max Scheler: Che, si vas a escribir algo para la “*Dibujarnos-Libro gordo ¿de Petete?*”, no te olvides de que tu perra no tiene espíritu, porque parece que a él lo había mordido de chiquito un Rottweiler que era puro impulso afectivo. Los Rottweiler -cualquiera que haya aprobado Antropología Filosófica lo sabe-, carecen de *espíritu*. Muebles con patas, mercancías babosas. El Rottweiler es un puro objeto de la técnica, desarrollo molecular: naranja mecánica. ¿Y entonces, qué hizo Max Scheler ante la mordedura? Desempolvó al “Maestro Interior” de (¿San?) Agustín, copió y pegó con su procesador los atributos del Ser parmenídeo y los trascendentales de la escolástica (que había estudiado en Carpio), disfrazó a ese Frankenstein de fenomenología rebautizándolo “espíritu” y le vendió los derechos de esa marca registrada a esta facultad, a los Barbazules que lo repiten así tal cual, *como loritos*. O sea: Max Scheler es el reverso de Heráclito, es su matafuego. Ya de chiquito le jodía todo lo que hiciera arder la *vida*. Cuando el Rottweiler lo mordió, él tenía el espíritu sin vacunar y así se le fue secando. O sea: Max Scheler es Darth Vader. Sofía: dejá de cantar, le digo, dice el bueno de Max Scheler que vos no tenés espíritu. Pero ella no me responde, nunca me responde, como si entregara su voluntad y su perrocentrismo a un pensar que no exige representación ni objeto.

¹¹ Luis Alberto Spinetta, *Durazno sangrando*. En: *Durazno sangrando* (1975).

Como si dijera: “*Todo está lleno de dioses*”.

¿Tendrá algo que ver con la filosofía sentir que nuestros animales son ecografías del alma? ¿Sentir que se mezcla su sangre con la nuestra? ¿Llorar con su muerte ante la sospecha de que lo que se muere, se muere para siempre? ¿Lo sabía Simone y por eso cuando se le murió Jean-Paul, ese militante rabioso de la libertad, que renunció a la náusea intransitiva para ponerle a sus alumnos la llave en las manos (porque Jean-Paul -cualquiera que haya aprobado Introducción lo sabe- no era un Bello Durmiente sino su reverso, él iba abriendo las puertas que Barbazul cerraba), pero un día se murió -en este mes se cumplen 27 años- y su compañera de toda la vida escribió, así, a quemarropa: “*Jean-Paul ha muerto. Nunca más nos encontraremos*”, como si reentonara dos versos de Alejandra Pizarnik: “*Explicar con palabras de este mundo que partió de mí un barco llevándome*”?¹² El que lee esta página, ¿condescendería a reconocerle un alma singular, única e irrepetible a mi perra Sofia, si yo me comprometiera a reconocérsela al que lee esta página? Pitágoras, mucho menos pretencioso y engrupido que el narcisista Scheler, ¿no defendió del garrotazo a ese perro diciendo que *reconozco en su ladrido... la voz de un viejo amigo que se ha muerto*? ¡Qué triste Pitágoras estará sopesando ahora el alma de sus animalitos mientras ustedes pierden su tiempo esperando que este artículo vaya al grano, es decir: que empiece a citar autores consagrados y a glosarlos, claro y distinto y único método del filosofar! ¿No invirtió las

¹² Alejandra Pizarnik, poema 13 de “*Árbol de Diana*” (1962), en op. cit., pág. 42.

últimas monedas de su cordura ese poeta siempre en ebullición llamado Nietzsche -que jamás, JAMÁS, hubiera sido nazi y que hubiera escupido sobre ese universitario mediocre y pobrediable llamado Adolfo Hitler si lo hubiese tenido más o menos a tiro-, no terminó sus días, Nietzsche quiero decir, abrazado al cuello de un caballo herido, musitando quién sabe qué nueva herida narcisista, qué patada en los riñones del egolátrico bípedo implume, soberbio demasiado soberbio?¹³ ¿Cómo entonaría, el caballo de Nietzsche, y con palabras de este mundo, los versos de ese lastimoso, último tango en parir?

Comienzo a sospechar que -siempre es un desastre-buscando un artículo para la “*Dibujarnos*”, me topé con varios personajes en busca de una idea. Es decir: Telémaco no buscaba a Ulises, su padre y nada más (como tampoco la esposa de Barbazul buscaba desobedecerlo y nada más: “*la sola presencia de esa habitación cerrada -dice- hacía invivible la vida en el resto del castillo*”). Se buscaba a sí mismo al buscarlo (también lo supo George Lucas: en “*Episodio V: El Imperio contraataca*” Luke Skywalker, como un moderno y ediposo Telémaco, le corta la cabeza en sueños al siniestro Darth Vader sin saber que éste es su padre. Cuando la máscara se rompe asoman azorados los ojos del hijo, el propio Luke, que se está mirando en ese espejo).

Entonces sí, quizás tenga razón José Pablo Feinmann. Quizá la actividad filosófica se parezca a los crímenes artesanales de Derrida o Jack el Destripador.

¹³ Pasó en Turín, el 3 de enero de 1888, según Ricardo Piglia, *La cita privada*, en “Crítica y ficción”, página 70.

Lo admito.

Pero la filosofía que hoy elijo se parece a la palabra con que Martha Bardaro traduce “Gelassenheit”, “*dejadidad*”. Y está en Jorge Drexler que plagia a Martha. Y está en los ojos marrón avellana de Sofía, que *sabe* la respuesta a la única pregunta de mi vida (¿como la supo el perrito que Pitágoras aún defiende? ¿Como la supo el caballo que Nietzsche sigue abrazando?), aunque se emperre en no decírmela. Y está, estará siempre, en un recreo que atesoro, en el patio de una escuelita abandonada de dios con ventanas rotas, en que florecieron, a las 5 y cuarto de la tarde, los ojos *asombrados* de Cristina y Pato, y hubo un silencio respetuoso -el silencio cómplice de ese pensar sin estufas franco-holandesas¹⁴: **un pensar “cordial”** que no exigía representación ni objeto-, hubo un silencio como el de toda filosofía, como el de todo poema, **ese silencio que todos hicimos, hojaldrado de escucha y gratitud, porque iba a nacer la palabra**. Como cuando Vicente Huidobro dice “*Silencio: la tierra va a dar a luz un árbol*”¹⁵. O como cuando Hugo Mujica sugiere que “*el silencio, encarnado humanamente, se llama escucha*”.

¹⁴ Cfr. Flavio Guglielmi, *Filosofar en y desde la UNNE. Un (pobre) intento de rastrear nuestras prácticas*, en *Dibujarnos de nuevo*, número 14, agosto de 2006.

¹⁵ Allí donde el ser (la *phýsis* griega) sale a la luz y se desoculta, allí acontece la percepción que le hace la segunda voz. Pero esta, en este contexto, no es re-presentación cartesiana, sino **actitud acogedora**. Cfr. con el verso de Mujica.

¿Exagero si conjeturo que la historia de la filosofía es la historia de las distintas interpretaciones del frag. VIII de Parménides: “*pensar y ser son la misma cosa*”?

La filosofía que me gusta está en la perseverancia perruna con que los estudiantes de Filosofía urden esta estratagema maravillosa y la disfrazan de Revista o Libro o Jornada porque íntimamente quieren resistir a Barbazul (porque desean pulverizar *“el sueño de la censura totalitaria -como denunció Santiago Kovadloff cuando los asesinos seriales secuestraron la revista “Humor”: el sueño de convertirnos a todos en Bellos Durmientes...”*)

La filosofía que yo imagino -work in progress- está gestándose. Cada aventura nueva nos trae el aroma de ese cadáver exquisito, disparos de la belleza incesante, postales de una secreta felicidad.

***Para que la “j” nunca inicie “aulas”. Reflexiones
sobre la práctica de educar y su función social***

Patricia B. Demuth*

*El desafío ...: formar los espíritus sin conformarlos
(...en el sentido de darles forma),
enriquecerlos sin adoctrinarlos;
armarlos sin enrolarlos; comunicarles una fuerza,
seducirlos de verdad para conducirlos
a su propia verdad, y darles
lo mejor de sí sin esperar ese salario
que es la similitud, la semejanza
J. Rostin¹*

Como persona que se dedica a la educación formal como profesión no puedo dejar de reconocer que los pilares del fenómeno educativo capturan mi interés desde hace tiempo, realidad que, aún siendo cotidiana, no deja de pre-ocuparme, cuestionarme y ocuparme.

Para comenzar a delinear la orientación del artículo, puedo afirmar que los procesos de enseñanza y aprendizaje en contextos formales, vividos y conocidos por una gran mayoría de personas, deberían considerarse una y otra vez, buscando una reflexión crítica que pueda llegar a servir a docentes, futuros docentes y a todo aquel que considere la educación

* E-mail: patriciademuth@hotmail.com

¹ Citado en J. BEILLEROT. (1996) *La formación de formadores. Entre la teoría y la práctica*. Novedades Educativas. Bs. As. N^o 1. p.48.

como un fenómeno capaz de liberar “mentes y manos” o encerrar y cercenar dicha posibilidad.

De una manera u otra, a lo largo del artículo trabajaré sobre algunos aportes teóricos provenientes de la sociología de la educación, la epistemología y principalmente la didáctica, buscando establecer relaciones para complejizar el análisis de este fenómeno.

El recorrido que iniciaremos comienza con una breve caracterización de las diferentes teorías que intentan explicar cuál es la función que cumple la educación formal en la sociedad, y continúa con la posibilidad de establecer relaciones entre estas “funciones” y los roles que asumen los docentes, en consecuencia, entre los modos de entender y trabajar los contenidos y el lugar en el que se los ubica a los alumnos.

Por lo dicho, el objetivo de este artículo es ir recorriendo diferentes dimensiones que constituyen el fenómeno educativo, deteniéndonos de a ratos en cada una de ellas para re-pensar, desde lo concreto, lo personal, lo propio, cómo las mismas se/nos configuran, se/nos atraviesan en lo que cada uno somos como sociedad configurada, en gran medida, por estas instituciones.

Función social de la educación. Vinculaciones al rol de enseñar y aprender conocimientos.

Establecer, en primera instancia, relaciones entre función social de la educación y el rol que desempeñaría el docente de acuerdo con esa función,

abre puertas para pensar al “enseñante” como un sujeto más que fundamental en los procesos de enseñanza y aprendizaje. Este reconocimiento (no en el sentido de ‘valorización’ sino de ‘aceptación’), ubica al maestro y al profesor en un lugar de privilegio y a la vez de responsabilidad, al pensar que a partir de él se establecen las relaciones más importantes con las nuevas generaciones.

Por este motivo, señalo junto con Porlán y Rivero,² que los docentes serían los únicos sujetos que podrían hacer evolucionar el modelo de enseñanza predominante y, por ende, la función social atribuida y cumplida por la educación.

Por el lugar que ocupan en las instituciones educativas, y sin desconocer los condicionantes estructurales, el docente goza de una serie de posibilidades como ningún otro sujeto educativo lo hace. A partir de su propuesta de intervención didáctica, sus modos de entender el conocimiento en general, el contenido a enseñar en particular y el aprendizaje del mismo, el docente tendría entre sus decisiones las posibilidades de cambios y transformaciones necesarias para hacer de la educación un fenómeno de producción y re-novación social.

Por esta razón, se vuelve necesario revisar las diferentes relaciones que se establecen entre la función social de la educación, el rol que asume consciente o inconcientemente el docente de acuerdo con esa función, las concepciones epistemológicas afines y los modos de entender el aprendizaje. Con esto se quiere

² Cf. PORLÁN, R. y RIVERO, A. (1998). *El conocimiento de los profesores*. Sevilla: Díada. p.98.

señalar cómo en cada ‘aula’ particular se entretajan relaciones entre docente, contenido y alumnos, o bien, enseñanza-conocimiento-aprendizaje; concordantes con ciertas funciones sociales de re-producción o producción.

Una vez planteado lo anterior, iniciemos el recorrido.

El reconocido autor español en materia educativa Contreras Domingo³ realiza una interesante categorización de las diferentes teorías que establecen relaciones entre la educación y la sociedad, y en cada una de estas relaciones identifica una determinada función social de la primera para con la segunda.

Presenta tres grandes teorías que entienden la educación como: **a) instrumento de igualdad social, b) instrumento de discriminación social, c) instrumento de reproducción, resistencia y producción social.**

Dentro de las primeras teorías encontramos la Postura Tradicional, Tecnista y de la Escuela Nueva. Las podemos identificar desde el pensar la educación como un espacio que “igualar” las condiciones sociales de las que provienen alumnos y alumnas. La educación permite, desde estas teorías, terminar con las diferencias sociales y brinda iguales posibilidades futuras.

En las segundas teorías se pueden comenzar a reconocer rasgos de la teoría social crítica, afirman que la educación sólo es un instrumento de reproducción social de las diferencias, entre ellas encontramos a las

³ Cf. CONTRERAS DOMINGO, J. (1990). *Enseñanza, currículum y profesorado*. Madrid: Akal

teorías del **Sistema de Enseñanza como “violencia simbólica”** y la teoría de la **Escuela como “aparato ideológico del estado”**.

En línea similar pero con un avance importante en los modos de entender los procesos sociales y educativos, encontramos a las **Teorías de la Resistencia**, desde las cuales se reconocen los procesos de reproducción social, pero a su vez se sostiene la existencia de procesos de resistencia y producción por parte de los sujetos que protagonizan los procesos.

Otra categorización posible, la realiza Saviani,⁴ diferenciándolas sólo en dos grandes orientaciones: las **Teorías no críticas de la educación**, que se corresponden con las posturas **a)** y las **Teorías crítico-reproductivistas** que se corresponden con las posturas **b)** y **c)**.

Considerando que, bajo ningún punto de vista, la educación es un instrumento de igualación social, en el sentido homogeneizador (ni tiene por qué serlo), o en el sentido reductor de las diferencias, voy a comenzar a establecer algunas relaciones con los componentes de la tríada didáctica desde las teorías Crítico-Reproductivistas: especialmente desde la teoría del Sistema de enseñanza como violencia simbólica de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron y la teoría de la Resistencia de Henry Giroux.

⁴ SAVIANI, D. (1983). “Las teorías de la educación y el problema de la marginalidad en América Latina”. *Revista Argentina de Educación*, Año II, N° 3. Buenos Aires: Asociación de Graduados en Ciencias de la Educación. pp. 7-29.

Teoría de la enseñanza como violencia simbólica

Desde esta teoría las sociedades establecen sistemas de relaciones de fuerzas entre grupos y clases. Estas relaciones son en primera instancia, relaciones de fuerza material, sin embargo a partir de esas diferencias materiales se establecen a su vez relaciones de fuerza simbólica.⁵

En los procesos de enseñanza se imponen, de ahí violencia, significados aparentemente legítimos, de ahí simbólica, por un grupo que detenta un poder arbitrario, una arbitrariedad cultural en un momento determinado: *“todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza”*.⁶

Para los autores toda acción pedagógica es violencia simbólica en tanto que es impuesta arbitrariamente y a su vez impone una arbitrariedad cultural. Se efectiviza desde los contenidos a ser enseñados y aprendidos. Los cuales son conformados por las clases dominantes e impuestos a todos los demás sujetos del sistema educativo.

De esta afirmación se desprende la siguiente conclusión: quienes posean un “capital cultural” más cercano al de las clases dominantes transitarán sin

⁵ Cf. BOURDIEU, P Y PASSERON, J.C. (1998-3ªed) *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México. Fontamara.

⁶ Ibid. p 44.

mayores inconvenientes por las instituciones educativas, relegando el fracaso escolar a aquellos estudiantes que no se adaptan a dichos arbitrios culturales.

Ahora bien, ¿qué características didácticas y epistemológicas son afines a esta teoría y función social?

Desde esta teoría se puede caracterizar al proceso de enseñanza y aprendizaje desde dos modelos didácticos centrales: el modelo Tradicional y el modelo Tecnista.

Antes de delinear a ambos modelos es necesario aclarar que toda modelización intenta aprehender una serie de elementos y fenómenos caracterizándolos y distinguiéndolos de otros. El modelo busca capturar, para clarificar, la compleja realidad que se analiza, sin embargo no se deben desconocer como posibilidades reales a los múltiples matices intermedios a estas construcciones.

En esta oportunidad, los modelos didácticos contemplan en su interior a los tres componentes centrales de la tríada didáctica, como se dijo antes: docente-contenido-alumno, que puede ser también al revés: alumno-contenido-docente, siempre teniendo presente al contenido como “bisagra” en estas relaciones.

El **Modelo tradicional** presenta una concepción acientífica de los sistemas de enseñanza y aprendizaje, entendiendo que es suficiente el conocimiento de los contenidos por parte del profesor, para luego transmitirlos directamente a los alumnos. Esta

concepción, concuerda con una concepción absolutista-racionalista de los conocimientos que deben ser transmitidos por ser considerados valores culturales verdaderos. Desde esta postura epistemológica racionalista, que tiene como principal exponente a K. Popper, se entiende el conocimiento como un producto de la mente humana, generado a través del rigor lógico y de la razón.

Debemos recordar que para esta corriente el conocimiento científico es verdadero, universal y ahistórico, su criterio de validación se asienta en la teoría. Y que la ciencia avanza por ensayo y error, y la comprobación de las teorías científicas se realizan a través de la observación y la experimentación.

Desde estas concepciones epistemológicas, se ubica al docente como actor central en la transmisión de los contenidos verdaderos e incuestionables, los mismos están conformados por listados de temas, capítulos o unidades, en los que se organizan de manera exhaustiva y fragmentada para su posterior memorización por parte de los estudiantes.

El aprendizaje se produciría por apropiación pasiva de información suministrada principalmente por el docente y el libro de texto.

En este sentido, consideran que el sujeto que aprende toma del exterior determinados contenidos y se entiende a la comunicación de los contenidos como proceso lineal que no sufre alteraciones. *El alumno que va a aprender algo lo hace o porque no posee el contenido o porque el que posee es incorrecto.*⁷

⁷ Cf. PORLÁN y RIVERO (1998). Op. cit.

En su versión más elemental, esta teoría reduce el aprendizaje a la copia de resultados o conductas, sin la mediación de ningún proceso psicológico. Aprender es imitar a la realidad, copiando ya sean conocimientos o acciones, de forma que la pedagogía implícita exigida es meramente transmisiva: basta con presentar los contenidos y objetivos de aprendizaje de la forma más nítida posible. Considerando sus supuestos epistemológicos, ontológicos y conceptuales, aunque no, obviamente, su propia elaboración teórica, estas concepciones se hallarían próximas a un cierto *conductismo ingenuo*, que entendería el aprendizaje como un proceso asociativo o meramente reproductivo, por el que, el aprendizaje acaba por ser un espejo del mundo al que se enfrenta.⁸

El **Modelo Tecnológico** es otro de los modelos que se pueden relacionar con la función social de la educación como reproducción al concebir la enseñanza desde una racionalidad instrumental, y establecer normas y procedimientos técnicos que garanticen una práctica eficaz.

En este caso el docente aplicaría en el aula las técnicas prescriptas a través de la programación detallada de objetivos previstos.

Este enfoque expresa la aspiración de hacer de la enseñanza una actividad científica, rigurosa y eficaz. Se

⁸ Cf. POZO, J. (2000). "Concepciones de aprendizaje y cambio educativo", en ENSAYOS Y EXPERIENCIAS (2000). *Concepciones y prácticas en el aprendizaje y la enseñanza*. Novedades Educativas. Año 6. N° 33. pp. 4-13.

apoya en la psicología conductista y surge en el contexto de la industrialización y apogeo del capitalismo en el siglo pasado. Existe una adecuada y exhaustiva organización de los medios disponibles.

También posee una visión absolutista del conocimiento, pero más ligada a la postura neoempirista, desde la cual se considera que la observación permite descubrir el conocimiento objetivo y verdadero a través de procesos de inducción.

En este sentido, el conocimiento es un reflejo cierto de la realidad y es considerado nuevamente: verdadero, universal y ahistórico; una entidad o un producto acabado, que permite un progreso científico lineal y acumulativo, ya que los nuevos conocimientos se integran a los antiguos y los superan.

Da importancia a la estructura lógica de los productos de la investigación científica, neutralidad axiológica e ideológica de la ciencia.

El criterio de validación del conocimiento científico se asienta en los hechos y la observación de los mismos que permiten la construcción de hipótesis.

Desde este modelo el aprendizaje está dado por asimilación de significados, proceso por el cual un sujeto comprende en profundidad los contenidos escolares que se le presentan desde el exterior, incorporándolos significativamente a su memoria académica. Plantea una disposición más activa del que aprende.

En esta oportunidad Pozo⁹ denomina a este tipo de teorización sobre el aprendizaje como teoría

⁹ POZO, J. (2000) Op. Cit. pp. 4-13.

interpretativa: el aprendizaje es el resultado de la actividad personal del sujeto, mediante diversos procesos cognitivos (motivación, atención, aprendizaje, memoria, etc.). Sin embargo, desde el punto de vista epistemológico, sigue asumiendo que la meta o función del aprendizaje es lograr copias lo más exactas posibles de la realidad; el aprendizaje tiene por meta imitar la realidad, pero esto casi nunca es posible con exactitud ya que requiere la puesta en marcha de procesos mediadores por parte del aprendiz. Lograr copias exactas en muchos dominios se hace muy difícil, si no imposible.

Esta teoría coincide con la anterior en sus supuestos epistemológicos, al respetar el principio de correspondencia entre el conocimiento y el mundo, pero asume que el aprendizaje es un proceso que exige una actividad mental por parte del aprendiz. Si la teoría anterior guarda una cierta similitud con el conductismo, esta teoría se halla más cercana a los modelos de procesamiento de información.

Una vez presentados ambos modelos, acordes con la función social de reproducción de las diferencias, los invito a recordar a aquellos docentes de cualquier nivel educativo que les parece estuvieron más cercano a uno u otro modelo de los que se hizo mención.

Docentes, que por entender el conocimiento como algo acabado, desde una sacralidad incuestionable y desde una autoridad más cercana al autoritarismo, generaban relaciones de sumisión y acatamiento. Donde enseñar significaba exponer contenidos, donde su voz se convertía en la única voz, donde aprender

significaba repetir, dominar sin mayor comprensión el famoso “lenguaje técnico”, conocer fechas aisladas, efemérides desprovistas de tensiones y luchas, de procesos.

Donde desde las diferencias de la práctica se sustentaba que “no es lo mismo enseñar acá que en *la escuelita del Barrio tal*, acá uno prepara las cosas más profundamente, porque acá los alumnos te exigen más, les da más...”¹⁰

A los lectores que sean docentes, también los invito a pensar en sus prácticas cotidianas y a ver en ellas estos aspectos, a descubrirse, quizás un poco como esos docentes, reconociendo tal vez que “en aquel aspecto” pueda estar más cerca que lejos. Descubriendo en qué momento o lugar se comienza a ponerle al aula rejas.

Y frente a lo anterior, los invito a pensar “en grande”: ¿qué función social estaría cumpliendo hoy la educación?, ¿qué estructuras estamos reproduciendo?, ¿qué se puede proyectar a futuro a partir de estas prácticas y estructuras?.

Continuemos un poco más...

Teoría de la Resistencia

Por otro lado, la relación que se establece entre la educación formal y la sociedad se complejiza desde la óptica de esta teoría.

El determinismo en el que ubicaban a la educación las teorías de la reproducción, se comienza a

¹⁰ Fragmento levemente modificado (cursiva) de una entrevista a un docente de Matemáticas de nivel medio de la ciudad de Corrientes en el marco de mi tesis de licenciatura en Ciencias de la Educación.

superar a partir de la re-valorización del ser humano como sujeto capaz de resistir y generar resistencia a la lógica dominante: *bajo un discurso que se ocupa primordialmente de las nociones de dominación, conflicto de clases y hegemonía ha habido un silencio estructurado en relación a cómo maestros, estudiantes y otros, viven su vida cotidiana en las escuelas... se ha puesto énfasis exagerado en el modo como las determinantes estructurales promueven la desigualdad económica y cultural y se ha subestimado la manera como el sujeto humano se acomoda, media y se resiste a la lógica del capital y a sus prácticas sociales dominantes.*¹¹

Esta manera de entender los procesos educativos agrega la posibilidad de cambio en el sistema educativo a partir de la resistencia de los sujetos. No se desconoce la dificultad que implican los mismos, pero sin embargo se sostiene la posibilidad de generar estructuras más participativas y simétricas en diferentes aspectos del proceso.

Giroux diferencia dos modos fundamentales de resistir la “dominación” cultural. El primer modo se establece cuando los sujetos no acceden a cumplir determinadas expectativas del sistema pero tampoco generan impacto alguno contra el mismo. El segundo modo, de mayor impacto para la modificación de dicho sistema, se da a partir de la explicitación de las diferentes relaciones de poder que se establecen en él.

¹¹ Cf. GIROUX, H. (1992). *Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva sociología de la educación: un análisis crítico*. México. Era.

Sólo a través de su toma de conciencia y su manifestación se podrían generar algún tipo de producción diferente al prescripto, o sea al reproductivo.

Esta teoría entendería a los procesos de enseñanza y aprendizaje muy diferentes a los planteados anteriormente. El modelo que se construye desde las investigaciones didácticas para los procesos de cambio y evolución de los modelos dominantes se denomina Modelo Alternativo.

Desde esta modelización existe una fuerte relativización del papel de los contenidos científicos como única fuente del conocimiento escolar. Se da mayor relevancia a los intereses de profesores y alumnos, ubicando al docente como mediador y guía tanto de los conocimientos científicos como de los intereses personales.

En el caso de los conocimientos científicos, sostiene una visión no absolutista de las ciencias, donde se presentan posturas pertenecientes al Relativismo Moderado y al Evolucionismo epistemológico.

Desde la primera se entiende la ciencia como una actividad condicionada social e históricamente, llevada a cabo por científicos que construyen conocimientos temporales y relativos, que cambian y se desarrollan permanentemente.

Propone una visión de ciencia histórica y social. Introduce la noción de paradigma para dar cuenta de la estructura compleja de las teorías científicas. A esta noción se les agregan las de revolución científica o revolución paradigmática, explicando con ellas el cambio que se produce en las comunidades científicas y

por ende en la ciencia. Lo que define “la cientificidad” de las teorías y el cambio en las ciencias son los cambios de percepción o rupturas epistemológicas e ideológicas.

Con respecto al evolucionismo epistemológico se entiende que los cambios y las continuidades conceptuales se encuentran en equilibrio en las disciplinas científicas. Desde esta perspectiva el cambio conceptual es gradual dentro de un marco de selección crítica de las comunidades intelectuales donde se manifiestan principalmente dos procesos en equilibrio: la innovación y la selección de las poblaciones conceptuales.

Por lo antedicho, la mirada hacia el aprendizaje se modifica sustancialmente al entender a éste como construcción de significados, ya que el alumno no tomaría ni asimilaría el conocimiento, sino que lo construiría gradualmente junto con el grupo.

Desde este modo de entender el aprendizaje se contemplan caminos personales y grupales que constituyen desarrollos cognitivos semiautónomos.

Pozo ubica a estos procesos dentro de la *Teoría constructivista*, donde se admite la existencia de saberes múltiples, al romper la correspondencia entre conocimiento adquirido y realidad.

Para que tenga lugar esa construcción es necesario que los procesos psicológicos se orienten más hacia la regulación del funcionamiento cognitivo del sujeto que hacia la mera apropiación de un conocimiento previamente establecido. No se trata de interpretar una realidad ya existente, como de construir un sujeto que pueda dar cuenta de ese objeto de aprendizaje. Asume

un cierto grado de relativismo o perspectivismo en la selección de contenidos, en la organización de las actividades de enseñanza (que dejan de ser situaciones unidireccionales, en las que sólo se escucha una voz o hay una sola fuente de saber) y en los propios criterios de evaluación.

Las diferencias entre este modelo y los tradicionales y tecnológicos son notables, por eso nuevamente los invito a recordar aquellas experiencias que seguramente dejaron huella en ustedes y que se vinculan con prácticas y relaciones interpersonales más cercanas a este modelo.

Traigan a la mente aquellos docentes que, por entender el conocimiento como algo histórico, relativo e incompleto, se permitían generar relaciones de mayor simetría, de acompañamiento y respaldo. Recuerden esas aulas donde enseñar significaba exponer desde la duda, el cuestionamiento y a veces la provocación. Donde las voces se entremezclaban sin desoírse; donde aprender era re-construir el contenido, dándole significatividad personal, concreta, actualizada, desde la propia historia, donde no sólo valía sino que se exigía la crítica fundamentada, donde los procesos de formulación de los conocimientos, las luchas y las tensiones eran pilares fundamentales para mejorar la comprensión.

Donde desde las prácticas se sustentaba que “se puede ayudar a conformar verdaderos juicios críticos de la realidad que se estudia, y eso lo hago con *éstos* y con los de *allá*, me interesa que se comprometan y discutan,

aunque muchas cosas aún no pueden cambiar, eso ya es un cambio”¹².

Y a los que están en esto de la docencia re-visen sus prácticas, descubriéndose también un poco como esos docentes, descubriendo cómo aquellas experiencias fueron tomadas como modelos, descubriendo lo valioso que fue, tan valioso que ayudó a quitar algunas rejas al imitarlas.

Para ir abriendo...

Luego de haber recorrido, presentado y recordado, me parece importante aclarar o reforzar algunas ideas.

Considero que algo de las dos posibilidades presentadas convive en la realidad educativa actual y en nosotros. Como hice mención antes, los modelos nos sirven para clarificarnos algunas cuestiones, para hacernos reflexionar, pero no contemplan los múltiples matices de la realidad que se le escapa infinitamente.

Seguramente no sólo hay dos posibilidades, seguramente la educación reproduce y produce, y cada uno sabrá o afirmará en que medida piensa que debe hacerlo.

Sí me parece importante comenzar a alejarnos cada vez más de aquellas prácticas que no conducen más que a lo mismo, más que a mantener un *status quo* igual o peor. Sé que esas prácticas nos vienen metidas en lo más profundo de nuestra experiencia escolar, en lo que vimos hacer (y muchas veces fue lo único que vimos hacer) y también lo único que sabemos hacer. Sin

¹² Fragmento levemente modificado (cursiva) de una entrevista a una docente de Historia de nivel medio de la ciudad de Corrientes.

embargo creo que más allá de los condicionantes estructurales de un sistema, ligados a su historicidad, a su matriz fundacional preexistente a cada uno de nosotros como alumnos o docentes, es posible seguir encontrando fisuras, como las que provocó alguna experiencia pasada que seguro podemos recordar.

Mi reflexión no apunta a dejar al docente en el lugar de responsable de lo que acaece en la realidad educativa actual desconociendo los condicionantes externos, sino más bien, a la toma de conciencia de cómo determinadas relaciones pedagógicas coadyuvan al sustento de diferentes conformaciones sociales. Por lo tanto y desde ahí, reconocer, entonces, en el docente una fuerza capaz de hacer frente desde lo concreto a las diferentes arbitrariedades sociales, cultura y sistémica.

Hasta el hartazgo se dice y se repite que los procesos de cambio en las instituciones sociales son lentos, son lentísimos diría yo, y quizás nuestra vida singular se nos vaya en ellos. Sin embargo, no por eso debemos dejar de pensar una y otra vez lo que estamos haciendo y lo que no, desde el lugar en el que nos encontremos. No por eso debemos dejar de preguntarnos por lo que significa educar. No por eso debemos dejar de creer en la educación como herramienta que puede liberar. Y en el docente como aquel que tiene la posibilidad y el deber de “autorizar mundos”.

Les dejo, por último, con una poesía de una docente santafesina que inspiró el título de este trabajo y que por su estilo abre otras dimensiones al entendimiento del educar, de la educación y principalmente del ser docente.

Mi credo docente

*Creo en los docentes de todos los colores
tamaños y sabores
que hablan y rien
y se preocupan y bailan
y cantan y hablan
y soñando
enseñan*

*Creo en los docentes verdaderos de todos los mundos
**que resisten para crecerse de nuevo
para nuevos hacerse.***

*Creo en los nuevos y viejos docentes verdaderos,
los de todos los tiempos,
en sus experiencias guardadas, fecundas,
negadas.*

*Creo
en sus enseñanzas.*

*Creo en el aula
como lugar de vientos,
que la hacen un mundo,
de mundos que se ensanchan
y rompen el gris asfixiante.*

*Creo en la docencia
como “buena enseñanza”
que inquieta saberes, sentires y haceres,
que cultiva asombros,
que invita a narrar las propias historias,
y se va al encuentro,
doloroso y festivo
de otras memorias.*

*Creo en la enseñanza
como en los amaneceres
de palabras frescas.*

*como en los intentos de lanzar el día,
de andar nuevas rutas
desde estrellas
tan viejas como el tiempo.*

*Creo en la docencia
como 'ocasión' de esperanza
y sólo entonces
como vocación
de enseñanza*

*Creo
en la vida en las aulas*

Creo en la Vida.

*Creo en las aulas
como espacios
de encuentros.*

*Creo al fin
que es cierto
que vientos de abajo
empujan y sueltan la 'J' que vientos de arriba
amarran al 'aula',
desafiándonos a descubrir
entre los húmedos pliegues
de la historia vivida
las posibilidades de la libertad,
nombre que recibe la semilla humana
para germinar.*

Alejandra Morzán¹³

¹³ MORZÁN, A. (2007) *Saberes y sabores de la práctica docente
Textos y contextos*. Resistencia. Librería de la Paz.

Las prácticas docentes y la filosofía

Diego Romero*

“¿Y si Dios fuera una mujer?”

Juan Gelman

“En su sentido primigenio, filosofar es interrogar sin concesiones, esto es, críticamente. E interrogar de esta forma es atentar contra el dogmático y arbitrario “equilibrio” del mundo.”

Eduardo Fracchia

José Pablo Feinmann sostiene que el preguntar, el preguntarse (por qué, para qué...) corresponde a la filosofía. Pero, aclara, a una filosofía entendida en un “sentido originario, griego, como el saber de los saberes”, no la reducida estrictamente al ámbito académico. De este modo, llegó a estructurar un curso de filosofía¹ con una pregunta ya que para él, como para muchos otros, el sentido de la filosofía no es sino preguntar más que responder. En esta dirección, afirma que la filosofía viene a problematizar, no a calmarnos. La filosofía viene a incomodarnos, en definitiva. ¿Y todo por qué? Porque el filosofar es una actitud exclusivamente humana. Porque somos hombres (en sentido colectivo o gramatical del término) y el hombre es el único ser que muere y, además, tiene conciencia de ello (aunque en alguna etapa de la vida nos sintamos

* E-mail: diegomartinromero@gigared.com

¹ Que luego transmutó en libro cuyo título ni más ni menos “¿Qué es la filosofía?”, editado el año pasado.

Munra, Highlander u Homero). Conciencia de la muerte que le dicen.

Por esto mismo existe la filosofía. Pero por esto mismo, y junto con ella, existen también las religiones, las cosmogonías y las teogonías (bah, Dios, dios o dioses en cualquiera de éstas). Y, ante este panorama, podemos optar entre dos caminos. Uno, el más accesible, quizás el más tranquilizador, el que nos preservaría o inmunizaría, el de la fe (me refiero a la fe en su sentido “religioso”, en este caso). La dadora de toda respuesta. La responde preguntas. La justificadora de toda obra. Sólo hay que creer lo que dicen sus voceros, casi de manera automática. El otro camino, el más arduo, seguramente, el más difícil, consistiría en renegar de ellos (Dios, dios o dioses) y dedicarnos a pensar, a pensarlo todo, a preguntar, a reflexionar. En otras palabras, hacer filosofía, filosofar. O, mejor, asumir una actitud filosófica.

Entonces, si nos inclináramos por esta última posibilidad, la tarea no será sencilla, como ya dije, ni mucho menos. Ella requiere esfuerzo, sobre todo esfuerzo mental porque se trata de la búsqueda de rigor conceptual. Sin embargo, esta búsqueda también podría conducirnos a dos alternativas bastante distintas. Por un lado, podríamos realizar una búsqueda clara, objetiva, académica, profesional, alejada de la realidad, incontaminada, “de espaldas a las urgencias de lo cotidiano, de las necesidades del hombre de todos los días”.² Aunque, por otro lado, podríamos intentar una búsqueda que ligue la interpretación de la realidad y la

² Fracchia, Eduardo. “Apuntes para una FILOSOFIA DE LA RESISTENCIA”. Corrientes, EUDUNE, 1997, pág. 2.

transformación de la misma ya que “la filosofía no consiste sólo en pensar, sino que consiste en pensar para entender y transformar lo entendido”.³

En fin, para repasar más ligeramente aún esto, la conciencia de ser portadores de esta cualidad y su puesta en práctica es lo que nos dignifica como seres humanos. Somos los únicos seres que pensamos, reflexionamos, nos preguntamos (a nosotros mismos y entre nosotros).

Ahora bien, entre la diversidad de prácticas sociales que existen, entendiendo esto en un sentido muy amplio, nos encontramos con las prácticas laborales y, dentro de éstas, con la práctica docente. Esta práctica en particular es entendida, por lo menos, en dos o tres sentidos, que pueden ser caracterizados brevemente. Uno de ellos es el que considera al docente, sujeto de la práctica, como un técnico-hacedor, encargado de aplicar los conocimientos que otros producen. Es una práctica vinculada más con la concepción positivista. Otro, es el que entiende la práctica docente como una práctica reflexiva, en la que se considera al docente como un agente práctico-reflexivo, más acorde a las concepciones cualitativas. Sin embargo, dentro de este último sentido, es posible encontrar, a su vez, dos variantes que entienden la práctica de manera casi similar aunque con sutiles (pero grandes) diferencias. Una, la que entiende y se agota en la práctica con la intención de generar comprensión en los estudiantes. Otra, la que pretende ir más allá, y promueve una actitud crítica, es decir, la que genera una voluntad de

³ Feinmann, José Pablo. “¿Qué es la filosofía?”. Bs. As., Prometeo, 2006, pág. 19.

emancipación. En este último sentido encuentra terreno fértil la pregunta o, mejor dicho, la actividad de preguntar. Entonces, la práctica docente entendida según este último modo descripto, es una práctica – diría– de profunda actitud filosófica, comprometida con lo esencial de la realidad humana, una práctica pedagógico-político-liberadora que sea útil para resistir y actuar ante las situaciones que se presentan como injustas.

No obstante, lo que en la actualidad se manifiesta en el campo de la educación es la predominancia entre los docentes de una actitud de descreimiento o, mejor, de ciertas dificultades a la hora de encarar una práctica reflexiva sobre la práctica docente (que para mí no son más que dos momentos de una misma práctica, la docente, en sentido pleno). En este sentido, Sagastizabal y Perlo sostienen que la práctica docente “resulta dominada por la práctica rutinaria y los docentes impregnados en ella se hacen impermeables a toda teoría, reduciendo su tarea a la ejecución de un modelo didáctico elaborado por otros. El docente se convierte en un mero receptor de técnicas, alejándose de esta manera de la reflexión y producción de nuevos conocimientos”.⁴ Estas dificultades de ninguna manera restan responsabilidad a la docencia para reflexionar sobre la práctica, es decir, para completar el proceso que implica la práctica docente, en una concepción plena de ésta; ni son obstáculo tampoco para creer que otro modo de entender la docencia es posible (me

⁴ Sagastizabal, M.A. y Perlo, C. “La investigación-acción como estrategia de cambio en las organizaciones”. Bs. As., Ed. Stella y Ediciones La Crujía, 2004. Pp. 35-36.

refiero a la docencia en un sentido crítico). El panorama no es tan oscuro como podría pensarse que estoy describiéndolo.

Si asumiéramos nuestra condición humana o, dicho del modo que acá se viene insinuando, si nos propusiésemos inquirir(nos), interrogarnos, si nos comprometiésemos a ejercer el juicio crítico de manera permanente, cuidando de no convertir esta actividad de preguntar en mera retórica. Si nos propusiésemos preguntas que tengan que ver con la realidad que nos atraviesa, interrogaciones que conciernan a nuestro ámbito particular (el de la enseñanza, como es en mi caso, por ello el énfasis puesto en esta práctica). Si incorporásemos una nueva mirada, “una mirada más sensible y más preocupada por que la enseñanza sea una tarea posible aun en los contextos más desfavorables”⁵, estaríamos abriendo un camino en el que resultaríamos incluidos no sólo los/as alumnos/as sino también los/as docentes y los padres y las madres, de una manera más rica, atravesada por los diversos órdenes que se involucran en nuestra sociedad (político, cultural, científico, curricular y didáctico).

Y si, sobre todo, convenimos (sin entrar a mencionar detalladamente pues es algo que, asumo, todos conocemos) en que la realidad que nos toca vivir es una sociedad en donde hay altos niveles de mortalidad, pobreza, analfabetismo, desempleo, en fin, si estamos de acuerdo con que vivimos en una sociedad injusta, en donde unos pocos tienen mucho y muchos tenemos poco, conviene que empecemos a preguntarnos,

⁵ Bombin, Gustavo. “Reinventar la enseñanza de la lengua y la literatura”. Bs. As., Libros del Zorzal, 2006, pág. 27.

entonces, qué tipo de prácticas (nosotros, los actuales y los futuros docentes) estamos sosteniendo diariamente. No sólo para hacer valer nuestra condición sino para intentar algo más que un mero *flatus vocis*.

Para cerrar, luego de este breve repaso de lo que puede *ser* la filosofía y ésta vinculada con la práctica docente, quiero reiterar que, en realidad, ella nos atraviesa, nos predispone ya que la actividad de preguntar nos constituye, nos dignifica, nos “hace preciosos y patéticos a los hombres”, como dice Borges en **El inmortal**⁶, nuestras prácticas están impregnadas de esta actitud (o estarían, siempre y cuando la asumiéramos, por supuesto). En fin, para terminar, ahora sí, sigo sosteniendo firmemente que la pregunta es portadora de la potencia que necesitamos para actuar, para sostener nuestras prácticas diarias, ya sea en el trabajo o fuera de él, “la pregunta es poner de nuevo las cosas en el nivel de la problematicidad”⁷, diría Feinmann. Entendida así la pregunta, es sumamente indispensable en nosotros.

⁶ Borges, Jorge Luis. “El Aleph”. Madrid, Alianza, 1988, pág. 25.

⁷ Feinmann, José P. “¿Qué es la filosofía?”. Op. Cit., pág. 50.

IV

Principios para pensar-nos

Crónicas del pensamiento latinoamericano*
-Filosofía sudamericana, pensamiento popular e
indigenismo; corrientes insoslayables-

Héctor Javier Lencinas**

El presente trabajo tiene por objetivo compartir el conocimiento recabado respecto al pensamiento sudamericano. Por tal motivo desarrollaré tres corrientes de pensamiento, con algunas de sus características generales, ciertos representantes y algunas objeciones que se realizan a cada una de ellas. El mismo pretende ser un esbozo de tales caracteres, sin ser una descripción exhaustiva, ya que esto demandaría mayor extensión y un estudio más pormenorizado, tanto de los autores como de sus obras. Considerando que tal campo de conocimiento cuenta con singularidades, se hacen imperiosas algunas aclaraciones previas para contextualizar la problemática.

Dentro del pensamiento sudamericano se da la cuestión del comienzo de la filosofía en América Latina -desde ahora Sudamérica-. 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. La cuestión del comienzo no coincide necesariamente con la aparición de formas filosóficas conceptuales y puede ser planteada desde categorías filosóficas distintas a las

* El presente trabajo es parte de un curso dictado junto a Martha Bardaro y Maximiliano Román, el 13 y 14 de Octubre de 2006.

** E-mail: lenheja@argentina.com

establecidas dentro de una cierta línea de desarrollo de la filosofía académica (de base 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 mapuche¹, 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”.²

¹ 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.

² Roig, A. *Globalización y filosofía latinoamericana*. Rico, A y Yamandú Acosta. (Comp.) En: *Filosofía Latinoamericana, Globalización y Democracia*. Montevideo, Nordan-Comunidad, 2000. ps 48/9

Algunas Corrientes

El pensamiento sudamericano logró un desarrollo como no lo había logrado antes en el siglo XX, desarrollo que en el nuevo siglo continúa con un particular impulso. Esta situación constituye una oportunidad excepcional para que el ejercicio filosófico se pueda nutrir de la polifonía. La pregunta por un pensamiento originario es uno de los principales 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, con el advenimiento del nuevo siglo.

A tal pregunta se le han dado diferentes respuestas, según la perspectiva desde la cual se concibe a la filosofía y su tarea -dentro del campo de conocimiento y por tanto como una perspectiva similar a otras perspectivas, o como madre de las ciencias, es decir desde una posición superior, abarcadora de la totalidad-. También influyen la lectura de la realidad y los problemas que aquejan a la época, los autores sobre los cuales se trabaja -clásicos o no-, como así también las *modas* respecto de ciertas corrientes o autores.³

A manera de resumen, que posteriormente se desarrolla, se puede decir que se dan tres maneras de ver y hacer filosofía: 1) La que es *actualizada* y sólo

³ Cfr. Caño Guiral, J. *Globalización, modelos y la reproducción en filosofía*. Rico, A y Yamandú Acosta. (Comp.) En: Filosofía Latinoamericana, Globalización y Democracia. Montevideo, Nordan-Comunidad, 2000. p 89

trata las problemáticas de la filosofía (básicamente, aunque no sólo) europea, pero desde una perspectiva sudamericana haciendo hincapié en el desarrollo histórico de las ideas de los pensadores sudamericanos. Disciplina conocida académicamente como *Historia de las Ideas en América* o *Historia del Pensamiento Latinoamericano*⁴. 2) La que tiene en consideración la filosofía europea y también atiende a parte del hombre y del pensamiento latinoamericano. Podríamos llamarla *academicista*, en el sentido -al decir de Giulio Girardi- de que es protagonizada por intelectuales, y forma parte del debate entre ellos⁵. También denominada *Filosofía Latinoamericana de la Liberación*. 3) Finalmente, la que busca una sabiduría en los pueblos nativos - corriente escasamente difundida y no considerada como tal en los manuales que refieren a la *filosofía sudamericana-*, y que contempla no sólo la filosofía conceptualmente desarrollada -de influencia europea-, sino también los pensamientos y las representaciones de las diversas culturas de los pobladores de los pueblos originarios. Podríamos llamarla *Pensamiento Popular*. Dentro de ésta corriente se encuentra el *Indigenismo* el cual se diferencia con respecto del punto de vista de determinados problemas, en relación

⁴ Cfr. Sasso, J. *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Venezuela. Cátedra UNESCO de Filosofía. IDEA. 1998. p. 2

⁵ Cfr. Girardi, G. *Filosofía Popular de la Liberación, Fundamentación de la Democracia y Refundación de la Izquierda Revolucionaria*. Rico, A y Yamandú Acosta. (Comp.) En: *Filosofía Latinoamericana, Globalización y Democracia*. Montevideo, Nordan-Comunidad, 2000. p. 54

al pensamiento popular. Las tres maneras de ver y sentir la filosofía se dan en el mismo lugar geográfico: América del Sur -incluso se pueden dar en un mismo país-.

Historia del Pensamiento Latinoamericano

Es posible realizar un recorrido por la cultura filosófica de las pampas y constatar que la reconstrucción historiográfica es utilizada como método. Con el que se fue dibujando un esbozo de una conciencia de sí. De tal modo se ha encontrado -al menos para una de las corrientes de pensamiento sudamericano- un horizonte de comprensión acerca de las expectativas como mundo cultural y como comunidad política.

Esta orientación es conocida como *Historia de las Ideas en América* o *Historia del Pensamiento Latinoamericano*. Puede decirse que los cultores de esta disciplina han ordenado el devenir histórico intelectual sudamericano mediante una periodización que pretende atender tanto al campo de la actividad puramente intelectual -en el cual la filosofía ocupa un lugar preponderante-, como al campo político-social, estrechamente relacionado a la actividad intelectual. Las etapas fundamentales de este devenir serían el orden *colonial*, su disolución por el proceso *emancipatorio*, y la consiguiente emergencia de un *nuevo orden* que culminaría en el siglo XIX y, que se intenta modificar a comienzos del siglo XX.⁶

⁶ Cfr. Sasso, J. Op. Cit. p. 3

Siguiendo a Javier Sasso, es posible hacer una división dentro de esta corriente entre *universalistas* y *americanistas*. Si bien a este nivel las diferencias permanecen en un nivel de abstracción poco significativa. Lo que posee ímpetu persuasivo es el conjunto de ideas más elementales que van unidas a tales posiciones.

“Mientras los universalistas apelan a las variadas formas empleadas desde antiguo para definir la peculiar empresa que constituye a la disciplina, sus contradictores apoyados en una parte de la misma tradición común, reinterpretan la actividad filosófica como forma privilegiada de expresión ideológica y cultural, y de ella concluyen que la validez de tal actividad se encuentra indisolublemente ligada a la capacidad del filósofo para incorporar, en el marco de su producción, los rasgos específicos de su mundo circundante...: el americanista podrá decir que adhiere a la concepción clásica del quehacer filosófico, pero exigirá que la universalidad que dicha concepción proclama sea efectuada desde una perspectiva específicamente nuestra...”⁷

Aunque ambas orientaciones se encuentran dentro de la misma corriente de pensamiento, cada una tiene sus objeciones y reparos hacia la otra:

“...el universalista entiende que su adversario incurre en una literatura ensayística que, bajo el nombre de Filosofía, se limita a proclamar preferencias culturales e ideológicas, por lo que

⁷ Sasso, J. Op. Cit. p. VIII

lo producido de esta manera no puede ser considerado como perteneciente propiamente al filosofar, e incluso es ilegítimo hacerlo pasar institucionalmente como tal. Por su parte, el americanista responde negando que su oponente haga otra cosa que transmitir opiniones ajenas o, en el mejor de los casos, elaborar un pensamiento desarraigado de su medio, el cual, valga lo que valiera en sí mismo, no formará siquiera parte de la cultura en la que se produce, salvo como apéndice local de una casa matriz que quizá desconoce incluso su existencia.”⁸

Otra de las cualidades de los autores que pertenecen a esta corriente es la exigencia de su proyecto con el de la memoria colectiva del país que indaga, examinando sus condiciones de posibilidad y sentido, interpelando las vicisitudes de su historia. Académicamente, con este tipo de interrogación de filosofía enrarecida tuvo comienzo el acto de autocomprensión que adoptó la forma de una *historia autóctona de las ideas filosóficas argentinas*, luego *latinoamericanas*.⁹ Sin embargo, no existe un acuerdo unánime de la fecha en que se inicia ésta corriente. Mientras que para Javier Sasso el primer texto que comienza un trabajo en ésta disciplina es de Juan Bautista Alberdi, que data de 1840, con el título de *Ideas para presidir a la confección del curso de*

⁸ Sasso, J. Op. Cit. p. IX

⁹ Cfr. Oviedo, G. *Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo xx*. En: LA BIBLIOTECA. ¿Existe la filosofía argentina? Argentina. Invierno 2005. p 78.

*filosofía contemporánea*¹⁰, para Gerardo Oviedo éste hito se sitúa en un ensayo de José Ingenieros que lleva el título de *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, texto que viera la luz en el año 1914.¹¹ El estilo que caracteriza a tal orientación es la hermenéutica, elaboración de la auto-recepción intelectual con pretensión de filosófica.

A los textos, pero fundamentalmente a los autores antes mencionados hace, referencia una y otra vez todo aquel que se acerca a ésta corriente y empieza a navegar por estas aguas. Pero no fueron ni los únicos autores ni las únicas obras. Un voluminoso estudio que apareciera en 1918 con el título de *La evolución de las ideas argentinas*, de Ingenieros es, prueba del inicio de este espíritu de tradición historiográfico-intelectual que continúa vigente hasta nuestros días.

Una de las preocupaciones explícitamente trabajadas por este movimiento es la profesionalización. Y el reconocimiento de la tarea emprendida por la filosofía. Demanda impulsada en un principio por Alejandro Korn, la cual retoma y lleva adelante su discípulo Francisco Romero. Este denominó proceso de “normalización filosófica” -con lo quiere significar una consolidación de la filosofía recta, depurada, seria-, encargándose de marcar la línea académica dominante mediante las cátedras en las cuales dictó clases de Gnoseología y Metafísica, en la Universidad de Buenos

¹⁰ Para ampliar ésta aspecto ver: Sasso, J. *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Venezuela. Cátedra UNESCO de Filosofía. IDEA. 1998. Capítulo 2

¹¹ Cfr. Oviedo, G. Op. Cit. p 78.

Aires.¹² Lo que no se puede dejar pasar por alto es que, más allá de que uno comparta sus perspectivas, de una u otra forma la mayor parte de los pensadores unieron a sus proyectos institucionales una disposición por compartir su saber especializado con la función ciudadana que requiere la formación de una conciencia nacional.

Una cualidad a resaltar en esta corriente es que algunos de sus representantes han compuesto ciertas obras literarias que han tenido y tienen relevancia en esta parte del continente. Por la influencia e importancia de resaltar un ideal, tal preponderancia se dio fundamentalmente en el mundo académico. A modo de ejemplo es posible destacar la obra *Ariel* de José Enrique Rodó y el libro *Ulises criollo* escrito por José Vasconcelos.

Los pensadores que se mantienen dentro de ésta orientación en el pensamiento sudamericano, tal vez con algunos matices se mantienen en la misma línea. Tal línea no es exclusiva de los argentinos ya que la misma tuvo un prospero desarrollo en toda América, desde México hasta Tierra del Fuego, aparte de los ya nombrados.¹³

¹² Cfr. Oviedo, G. Op. Cit. p 79

¹³ Si bien no pretende ser un listado exhaustivo, éstos son sólo algunos representantes de los diversos países: Cariolano Alberini, Carlos Astrada, Luís Juan Guerrero, Miguel Virasoro, Eugenio Pucciarelli, Adolfo Vázquez, Manuel Casas, Vicente Fatone, Carlos Cosio, Ángel Vasallo, Andrés Roig, Hugo Biagini, entre tantos otros pensadores argentinos; Honorio Delgado, Oscar Miró Quesada, Mariano Ibérico, Luís Felipe Alarco, Alejandro Duesta, Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy entre las figuras peruanos; Vaz Ferreira, Emilio Oribe, Carlos Benvenuto,

Pero no todas son flores y aún las flores más lindas tienen espinas, puesto que se han realizado ciertos reparos u objeciones a tal orientación de pensamiento sudamericano. Una de las consideraciones a tener en cuenta es respecto a la organización unilineal del relato de los acontecimientos, en tres etapas: *colonial, emancipación y organización nacional*. Períodos insoslayables para ésta corriente. De este modo, los historiadores sudamericanos de la ideas resaltan una escena donde ciertos personajes representativos, o algunas tendencias colectivas, componen ciertos roles por medio de los cuales adquieren sentido histórico. Pero, surge la sospecha cuando se advierte que le historiador elige ocuparse de tales o cuales figuras o tendencias y excluye otras del campo de sus consideraciones. Con esto se hace desaparecer no sólo a actores del proceso que también reflexionaron sobre los acontecimientos, sino aun a corrientes enteras del pensamiento social y político.¹⁴

En los países de América del Sur los historiadores de las ideas hicieron un gran desarrollo de conceptos tales como estado nacional y cultura nacional. Éstos eran

Luis Gil Salguero, José Enrique Rodó y Arturo Ardao, pensadores uruguayos; Eduardo García Maynes, Leopoldo Zea, Antonio Gómez Robledo, José Gaos, Luis Villoro, Miguel Bueno, José Vasconcelos entre otros estudiosos mexicanos; Rafael Carrillo, Daniel Cruz Velez, Jaime Jaramillo y Jaime Velez Correa en Colombia; Guillermo Francovich, Gustavo Adolfo Otero, Roberto Prudencio y Felipe Pescador en Bolivia; Diego Domínguez Caballero, Ricaurte Soler e Isaías García en Panamá.

¹⁴ Ver: Sasso, J. *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Venezuela. Cátedra UNESCO de Filosofía. IDEA. 1998. Capítulo 1

manejados por las clases altas que tenían estudios y por tanto ciertas influencias -al menos en el campo intelectual y político-, y no consideraban a todos los habitantes como iguales. De ahí objeciones de representantes de la corriente del pensamiento indigenista:

“Los principales líderes del siglo menospreciaban abiertamente a las culturas indígenas, considerándolas inferiores a la cultura dominante de la época. La ideología dominante, basada en el liberalismo y el positivismo, consideraba que el elemento indígena no tenía lugar alguno en las nuevas culturas nacionales que se estaban edificando.”¹⁵

Pero existen impugnaciones más severas aun que sostienen que el problema de la *Historia de las Ideas* es simple, pues para hacer historia de las ideas deben existir tales ideas y eso es lo que hoy escasea, al menos en la Argentina.¹⁶

Si bien en tal orientación se pueden destacar éstas características y objeciones, sus gestores han cambiado a través del tiempo su perspectiva, por lo tanto en algunos son más notorios ciertos aspectos destacados que en otros, sin ser una descripción exhaustiva.

Filosofía de la Liberación

¹⁵ Stavenhagen, R. *Los derechos humanos de los pueblos indios*. Colombres, A. (comp.) En: A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y perspectiva. 3ª ed. Argentina. Ediciones del Sol. 1993. p 87-88

¹⁶ Cfr. Maresca, J. *Filosofía y catalepsia*. En: LA BIBLIOTECA. ¿Existe la filosofía argentina? Argentina. Invierno 2005. p 287

Unos de los caracteres particulares del pensamiento sudamericano es considerar de fundamental importancia, como pieza clave para el filosofar, la situación particular que se da en la realidad americana¹⁷. Es así que, a comienzos de los años '70, el plácido mundillo académico, -como casi siempre- sin prejuicios de sus “naturales” desavenencias, se vio interrumpido por una aparición. Al calor de acontecimientos tanto locales como externos un grupo de pensadores de considerable formación universitaria se atrevía a cuestionar las certezas consagradas de la filosofía occidental o, por lo menos su adopción dogmática por parte de los profesores de filosofía nativa. Hijos dilectos de la universidad, no se conformaban con lo pautado, querían algo más y distinto: forzar el ingreso a la universidad del mundo que los rodeaba y con el cual se sentían comprometidos. El objetivo era implementar un cambio, ajustar la transmisión de la filosofía a la nueva concepción.

Entre algunos acontecimientos destacables en Sudamérica, de gran impacto es el guevarismo y la guerrilla que aportaban su cuota en un confiado hombre americano. Después de la Revolución Cubana ('59) surgieron movimientos sociales y políticos de liberación, incentivados por cierto optimismo revolucionario. La iglesia, con su opción preferencial por los pobres y su Teología de la Liberación, acusaba agudas transformaciones. En las ciencias sociales, la

¹⁷ Ver: Martí, J. *Nuestra América y otros escritos*. Buenos Aires. Ediciones El Andariego. 2005. p 8

Teoría de la Dependencia¹⁸ desplazaba al funcionalismo y al marxismo ortodoxo, entre otras corrientes. (Con posterioridad, en la Argentina y en la mayor parte de Sudamérica llegados los '70, muchas voces fueron acalladas, entre ellas los representantes de la Filosofía de la Liberación fueron barridos, *desaparecidos*, de las universidades y perseguidos por los bandos militares. Algunos optaron por el exilio, lo que generó una fractura que en muchos aspectos aún persisten).¹⁹

Pero, previamente a la década de los '70, ante situaciones tales como dependencia, marginación, opresión, pobreza, injusticia estructural, surge en América, a mediados de los años '60 y principios de los '70, junto a movimientos sociales y políticos liberadores, un pensamiento teológico y filosófico de "liberación". En poco tiempo se convierte en una importante corriente de referencia, que se plantea un pensamiento reflexivo *desde, sobre y para* la praxis liberadora. La Filosofía de la Liberación plantea una interrelación entre praxis y teoría, la cual pretende una disposición de un nuevo método de comprensión socioanalítica, ética y teológica de la opresión, la liberación, la praxis de liberación, el sujeto histórico de ésta y el de la reflexión desde esta realidad singular y sobre ella. Interrelación entre las distintas dimensiones de la praxis (histórica, ética, religiosa) y diferentes niveles epistemológicos, entre teología y filosofía de la liberación.

¹⁸ Ver: Dos Santos, T. *La teoría de la Dependencia. Balance y perspectivas*. Buenos Aires. Plaza & Janés. 2003

¹⁹ Cfr. Maresca, J. Op. cit. p 281/2

El binomio opresión-liberación es fundamental para interpretar tanto la realidad histórica como el pensamiento político, social, pedagógico, religioso, filosófico, etc. de Sudamérica desde los años sesenta. Pero no sólo se trata de liberarse de la dominación, la dependencia y la opresión de la vida y la cultura, sino para crecer en humanidad, justicia y libertad en todas ellas. En el transcurso de la década del '60 se fue haciendo en América del Sur cada vez más candente la problemática de liberación.

La teología de la liberación precedió a la filosofía de la liberación. Su método teológico inductivo “ver, juzgar, actuar” fue aplicado a Sudamérica. Quienes siguen esta directriz hacen una opción preferencial solidaria por los pobres y su liberación. La interpretación del pobre es entendida ética y políticamente, a través de una interpretación estructural de la pobreza, de modo tal que se considera ética y metafísica, histórica, social y culturalmente, la realidad. El énfasis puesto en el momento ético-cultural y en la sabiduría popular sudamericana, pone a la luz el momento positivo y específico de la racionalidad americana como un universal situado expresado en prácticas, símbolos y relatos de cariz religioso, poético, político. Estos elementos permiten pensar a la filosofía. Ésta, -junto a otros conocimientos-, *presta su servicio crítico, reflexivo, teórico y científico a la sabiduría popular....*²⁰

²⁰ Scannone, C. *Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano*. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía. Madrid. Trotta. 1993. p 98

Estos, sumados al uso de algunos puntos de vista tomados de la tradición marxista, serán una clave para analizar e interpretar la realidad histórica en vista a una transformación liberadora; liberación integral, en todas las dimensiones.²¹

En ciencias sociales habían surgido las teorías de la dependencia, que interpretaban el desarrollo latinoamericano como un efecto de un capitalismo periférico y dependiente. Bajo el influjo de la teología de la liberación, de las teorías de la dependencia y de la controversia sobre la filosofía americana entre el peruano Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea, alrededor de 1971, en la Argentina, surge lo que se denomina *Filosofía de la Liberación*, en un primer libro participaron Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Roig, Carlos Scannone entre otros.

“Prácticas que nos permitan descubrir las diferencias en la que sobrenadan sistemas de simultaneidades, los que reorganizan constantemente las redes generadas por los múltiples procedimientos simbólicos que constituyen o articulan las subjetividades. Y que se juegan en las cotidianidades de barrios, pueblos, etnias, contingentes de desplazados, refugiados o perseguidos.

Desde aquí las culturas locales reabsorberían y reprocessarían los intentos siempre renovados y siempre frustrados de las normalizaciones homogeneizadoras y asimilacionistas de los

²¹ Cfr. Ibid.

poderes centrales, encuadrando sus específicas luchas reivindicatorias”.²²

Estos autores sostienen que el filosofar parte desde los pobres y oprimidos y, de la praxis de liberación, tomando en consideración los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar mismo. Así se dio inicio a una tendencia filosófica que tejió lazos con otros movimientos ya existentes, como la búsqueda de una filosofía americana (Zea), la historia de las ideas en América Latina (Roig), y los presupuestos filosóficos de la teología de la liberación (Ellacuría).

“La situación es el punto de partida para el filosofar... Si por el contrario la filosofía es de la realidad y ésta solo se nos da en la situación, la situación es punto de partida no externo sino interno del filosofar... no puede responderse a priori sino por un análisis concreto de la situación y en definitiva por la praxis sobre ella... Estamos planteando, pues, el problema de la apertura de la realidad social en base a una praxis no solo creadora sino liberadora, es decir superadora de la práctica de los países desarrollados que pretenden perpetuar el presente extendiéndolo en el tiempo y en el espacio”.²³

Para esta corriente la praxis de liberación es “acto primero”, punto de partida hermenéutico de una reflexión de fe y de una reflexión humana radical. Para

²² Sala, A. *Antropología, Cultura Popular y Derechos Humanos*. Buenos Aires. Espacio. 2004. p 22

²³ Ellacuría, I. *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires. Bonum. 1993. p 171

lo cual, usa como mediación intrínseca los aportes de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura.

“Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e inculturada, enraizada en la praxis liberadora y como contribución teórica a la misma...A veces se relaciona con la teología de la liberación, aportando...su momento filosófico intrínseco y sirviéndole de mediación con las ciencias humanas y sociales...intentó superar tanto la mera relación sujeto-objeto como la pura dialéctica “opresión liberación” a partir de la exterioridad, alteridad y trascendencia ético-histórica del otro...inspirándose en Lévinas, pero releándolo desde América Latina, en cuanto pensó el pobre no sólo en forma personal y ética, sin también social, histórica, estructural y política”.²⁴

El interés metodológico está puesto en construir una hermenéutica pedagógica que tendrá como prioridad la interrogación de la realidad a partir de la óptica de los pobres. Uno de sus rasgos sobresalientes es que privilegia el momento de aplicación sobre el de explicación. Su carácter pedagógico consiste en el compromiso con la concientización de que la liberación propia es posible mediante la participación conciente en el proceso liberador. En tal sentido, la filosofía como pensamiento está arraigada en una tradición, en un

²⁴ Scannone, C. *Filosofía/Teología de la Liberación*. En: Boletín de Filosofía nº 9, vol. I. p 63. También trabajan conceptos de Paul Ricoeur y la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria y Francisco Suárez).

doble sentido: se realiza en una situación concreta y temporal; y se encuentra condicionada por la tradición. Metodológicamente, el primer paso es la aprehensión vivencial y el segundo implicará un esfuerzo doble respecto del primero: tomar distancia para analizar la situación concreta y, posteriormente, realizar una elaboración conceptual para poder hacer conciente las condiciones de vida y realizar la praxis liberadora.

El modo de realizar la praxis liberadora está sustentado en acciones que son consensuadas por las comunidades con historias específicas, posibilidades puntuales y opciones reales que hay que debelar, actualizar y canalizar interviniendo desde sus requerimientos, pero sin interferir en sus procedimientos y modalidades de gestión. Caso contrario no se podría salir de las trampas del colonialismo etnocéntrico con buenas intenciones de la práctica profesional. Se tiene que evitar la sujeción lineal a esquemas ideados para otras latitudes y repensar críticamente las teorías desde el interior de las culturas en que se aplican.

Es un despropósito

“No tener en cuenta las diferencias identitarias y regionales, la dimensión transcultural y la realidad plurilingüística en la recuperación de los propios derechos avasallados y la consecuente promoción de los derechos humanos, y no situar dichos derechos en la concreta experiencia cultural de cada pueblo, familia o individuo, representa la mejor manera

de reducirlos a más o menos aplicables enunciados humanitarios".²⁵

Algunos representantes han sido citados, si embargo, es conveniente nombrarlos en esta sección del escrito. Entre los autores más destacados se encuentran Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Ignacio Ellacuría, Arturo Salas por nombrar algunos. Tal tendencia -como se menciona más arriba- tuvo un gran impacto, relevancia y desarrollo en un principio, pero fueron prontamente reprimidos por los gobiernos de facto que se dieron en los diferentes países de América del Sur. Una década más tarde, después del silencio de algunos años, reaparece en la Argentina lo medular de la orientación. Pero el panorama había cambiado. Por un lado los filósofos de vocación sudamericana no eran los mismos, había nuevas caras. Por otro, la situación, el entorno era definitivamente diferente. A poco de iniciada la década ('80) la democracia representativa -liberal- se estableció en Sudamérica con excepcional vigor como único discurso político posible.²⁶ No obstante, sus representantes continuaron su labor, ya que las situaciones que impulsaron tal directriz se han profundizado, de de todas formas aun continúa vigente tal orientación.

Pero todo postulado, en éste caso orientación, al hacerse de cierta relevancia se vuelve también blanco de críticas. Algunas objeciones son por ejemplo el hecho de refugiarse en la *obvia* universalidad a priori de la filosofía. Pronto reprocharon su incongruencia al apelar a filósofos de distinción europea -Escuela de

²⁵ Sala, A. Op. cit. p19-20

²⁶ Cfr. Maresca, J. Op. Cit. p 283

Salamanca, Lévinas y Paul Ricoeur- para apuntalar un proyecto alternativo. Se les objetó que ningún país que haya producido una filosofía digna de tal nombre, planteó la misma como nacional. Crítica de la presunta universalidad *a priori* del discurso filosófico.

Por otra parte, si bien no se puede negar la obra de algunos misioneros, se trata de una línea progresista que al rechazar ciertas consideraciones del Papa -dentro de la Iglesia- sufre represión y marginación. Sus voces aisladas incapaces de modificar el rumbo, confundidas con sus contradicciones, no pueden convertir sin deculturar. Por tanto el compromiso es importante, pero no asegura el respeto cultural, sostienen los indigenistas.

Pensamiento popular e Indigenismo

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, etc. 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.

En este caso, la *otredad* estaría representada por lo que muchos autores denominan el *pensamiento popular americano*, el cual, por no contar con los medios necesarios para hacerse escuchar en los ámbitos académicos, queda excluido 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.

De tal manera esta, la *otredad*, es una 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 espacio-tiempo determinado; conformada por componentes ancestrales, subalternos²⁷ y de resistencia. En los grupos que la conforman bajo una sola denominación -popular-, se encuentran manifestaciones masivas: indígenas, urbanas, campesinas, obreros, sectores excluidos, etc.²⁸

Si bien se dan importantes diferencias teóricas entre la filosofía europea y el pensamiento sudamericano²⁹,

²⁷ Sectores subalternos, son todos aquellos sectores que no tienen una participación correspondiente a su importancia y magnitud en las decisiones que influyen en el país.

²⁸ Ver: Gagnetten, Ma. y otros. *Antropología, Cultura Popular y Derechos Humanos*. Buenos Aires. Espacio. 2004. Capítulo tercero.

²⁹ 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

una dimensión propia de éste último lo hace especial e irreducible a otros tipos de pensamientos, a la vez que implica una disposición y condición específica,

“...su sistematización 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”.³⁰

Sobre finales del siglo XIX, y principios del XX, la tematización del pensamiento sudamericano resurge como categoría de la mano de corrientes que poseen un trasfondo distinto respecto de las tradiciones europeas. Particularmente en Argentina se tematizó la singularidad de la cultura sudamericana en los años 30 y 40, a través de autores como Eduardo Mallea, Ezequiel Martínez Estrada, Carlos Astrada y Victoria Ocampo entre otros. 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.³¹

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*. Argentina. Altamira-Fundación OSDE. 2003. Capítulo octavo.

³⁰ Argumedo, A. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Bs. As. Ediciones del pensamiento nacional. 2002. p 18

³¹ Cfr. Sebreli, J.J. *Tercer mundo, mito burgués*. 2º ed. Buenos Aires. Siglo Veinte. 1975. p 59-60

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. 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 y el debate siempre vigente respecto de tal cuestión: la identidad.

Por otro lado, el problema de la dependencia 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 han 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...”³²

Como se dijo al inicio, la noción de “*pensamiento*” es más amplia, ya abarca no sólo a la filosofía conceptualmente elaborada, sino también a los filosofemas incluidos en las diversas formas de la representación, inclusive anteriores al descubrimiento de América. Lo que está en relación con el concepto de pensamiento contextualizado o desde una lectura situada, y que con posterioridad es puesto en discusión, ya que se cuestiona el supuesto de universalidad de los postulados de los pensadores de raigambre europea. Tales reparos posibilitan un posicionamiento desde *otro* lugar, más próximo, en la situación concreta a partir de la cual es necesario buscar respuestas que se ajusten a nuestra realidad.

“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

³² Caño Guiral, J. Op. Cit. p89.

distintas experiencias y movimientos políticos en América Latina”.³³

De tal manera, los sectores populares resisten. A partir de esa resistencia se vislumbra la posibilidad de un nuevo modelo de hombre. En el pensamiento americano una de las figuras destacadas es Rodolfo Kusch, para quien un pensar propio significa un pensar culturalmente arraigado. 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. Esta interrelación entre pensamiento, cultura y suelo llevó a Kusch a recorrer el altiplano argentino-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.

“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

³³ Argumedo, A. Op. Cit. p 18

pedazo de nosotros mismos, precisamente ese que no terminamos de conocer y que encuentra su lugar eminente en la vida cotidiana de Latinoamérica”.³⁴

De modo tal, surge dentro del pensamiento popular - no todos los pensadores hacen esta diferencia, sólo aquellos que ven la diferencia de los pueblos originarios e intentan defender y valorizar dicho bagaje cultural- el indigenismo. Nace como una denuncia al orden colonialista implementado luego de la conquista y si interés esta dirigido a dar soluciones a las comunidades aborígenes. Su origen es fundamentalmente político, buscando su autodeterminación, y por ello ha sufrido idas y vueltas. A esta problemática lo reviste una complejidad difícil de manejar, ya que se entrecruzan diferentes factores: sociales, políticos, económicos, religiosos, culturales, etc.

En las culturas de Sudamérica se fundó el pensamiento del aborigen, lo que produjo la construcción de los pueblos originarios que poseen un acabado simbolismo. Este se arraigó en la vida cotidiana, dando a luz un legado para la humanidad que testimonia en el arte, la agricultura y otros aspectos. Asumir que el *otro* hombre era parte de un todo organizado es admitir que existía una cultura y un mundo constituido en su seno.

³⁴ 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.

La revalorización de estas *otras* ideas demanda elaborar críticas a los pensamientos eurocéntricos señalando su parcialidad, ya que partir de éstos revela su nepotismo 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 basada 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”.³⁵

Esta América, donde hombres y mujeres de la *América Profunda*³⁶ 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.

Pero aun dentro de la orientación mencionada hay variantes. Estas -como se dijo más arriba- van cambiando en los diferentes momentos políticos. Son: a) el *indigenismo promovido por el Estado*, es decir, las medidas que los diversos gobiernos dictaminan respecto de los múltiples pueblos originarios y su pretensión de “asimilación”, “integración”. De esto resulta una política paternalista donde se toman

³⁵ Ibid. Op. Cit. p 19

³⁶ Kusch, R. *América Profunda*. Buenos Aires. Biblos. 1999

decisiones que culminan vigorizando una política de postergación, decretando la incapacidad de las comunidades para resolver sus problemas³⁷; b) el *culturalismo*, que sostiene que los indios deben promover y desarrollar su cultura delimitados nacionalmente, con una variante historicista y otra etnicista, intentando un país multicultural³⁸; c) el *milenarismo*, que tiene como objetivo analizar y enfocar la temática la restitución y restauración pertinentes, es una orientación reivindicatoria; y por último d) el *indianismo*, que propicia la acción autogestionaria que intenta garantizar la intervención del aborigen asumiendo el protagonismo y tomando las decisiones en cada caso.³⁹

Como se dijo más arriba, el indigenismo surgió principalmente como planteamiento político. Es precisamente en este carácter en el que se encuentran más asperezas entre aquellos que sostienen el pensamiento popular -entre los cuales se encuentran representantes de partidos y posturas de izquierda- y los indigenistas. Éstos últimos no se encuentran contenido por los cuestionamientos de las posturas de izquierda, ya que consideran que se reproducen las estructuras de

³⁷ Cfr. Díaz Polaco, H. *La teoría indigenista y la integración*. En: AA. VV. *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*. 4ª ed. Juan Pablo Editores. México. 1997. p 9

³⁸ Cfr. Guerrero, F.J. *La cuestión indígena y el indigenismo*. En: AA. VV. *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*. 4ª ed. Juan Pablo Editores. México. 1997. p 47

³⁹ Cr. Dábalos, S. *La realidad presente del otro*. En: XI Congreso Nacional de Filosofía. (AFRA). Escuela de Filosofía. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Salta. Tomo II. Salta. Monitor. 2003. p 1142

dominación hacia las comunidades de los pueblos originarios. También las diferencias se resaltan con relación a cuestiones económicas, culturales y por tanto sociales, en las que sin duda impactan peligrosamente.

Algunos de los representantes son Alcira Argumedo, Eduardo Galeano, Ticio Escobar, Dina Picotti, Taboada Teran, Adolfo Colombres, Isabel Hernández, Rodolfo Stavenhagen, Rodolfo Kusch, Héctor Díaz Polaco⁴⁰, Pablo Dávalos⁴¹, por nombrar sólo algunos.

Como no podía ser de otra manera existen ciertas objeciones, ciertos reparos internos y externos -por decirlo de alguna manera- dentro de tal corriente. Hacia el interior del pensamiento popular una de las objeciones más importantes es, de parte de las orientaciones indigenistas, la que sostiene que dentro del pensamiento popular no se contempla la diferencia con los pueblos originarios considerándolo a un todo homogéneo. Y por ello se pretenden respuestas homogeneizadoras para mestizos y aborígenes, cuando existen diferencias insoslayables.

Por otra parte, otro reparo que se sostiene es que no se pueden reducir los planteos y problemáticas a elementos indígenas, ya que el sector popular abarca un porcentaje más amplio que el de los pueblos originarios.

Sin embargo, los cuestionamientos externos son los más fuertes y contundentes. Éstos apuntan en la misma dirección. Tal es la argumentación que sostiene que el

⁴⁰ Ver: AA. VV. *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*. 4ª ed. Juan Pablo Editores. México. 1997.

⁴¹ Ver: *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO. 2005.

indigenismo no es más que una reacción al occidentalismo de la derecha, concluyendo en un occidentalismo de izquierda. Que no ha logrado dar respuesta a la problemática del indígena, pero se le reconoce el hecho de haberla puesto en el tapete. En el mismo orden de cosas se objetó haber proclamado la pseudo-igualdad que, lo único que consiguió, fue legitimar el colonialismo, de la aristocracia criolla, que fue durante el siglo XX la clase dominante. También se ha criticado que quienes establecieron las políticas, analizadas e implementadas por los políticos de carrera y profesionales, generalmente son antropólogos, sociólogos, etnólogos, historiadores, etc., encontrándose ausentes los verdaderos actores, los aborígenes. Cuestión que se ha tratado de cambiar desde mediados de los '80 y principio de los '90. A partir de entonces progresivamente las comunidades han logrado mayor participación.

A modo de Apertura

Las tres corrientes seleccionadas son -a mi consideración- las más representativas dentro del pensamiento sudamericano. Sin embargo, no agotan las diversas variables del pensamiento académico. La elección no fue azarosa, ya que la expuesta en primer orden es la más conocida, difundida y trabajada académicamente, y a su vez, es la más reconocida y aceptada socialmente. La corriente desarrollada en segundo orden posee un menor reconocimiento académico y, quizás, en mayor proporción reconocimiento social. Por último, la orientación que se encuentra en tercer lugar carece de reconocimiento y

aceptación, incluso de conocimiento, tanto social como académico. No es casualidad que ni siquiera en los manuales de filosofía sudamericana se encuentra ésta última orientación de pensamiento.

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.

En este sentido, no hay marcos teóricos inocentes sin consecuencias ni relaciones políticas (casual o causalmente). Por otra parte, se da una tendencia a desvincular los desarrollos teóricos de los condicionantes del devenir histórico. 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.

A modo de apertura, entonces, de aquello que es escasamente difundido, pero que se encuentra ahí, en la realidad concreta y que forma parte de nosotros, y que muchas veces no somos conciente de ello.

El ajuste de cuentas de Vattimo con Marx y Nietzsche

Juan Pablo Demaría *

En el siguiente trabajo nos abocamos a realizar una re-lectura de los conceptos *sujeto* y *poder* desde dos de los pensadores más influyentes del siglo XX: Nietzsche y Marx, bajo la óptica de Gianni Vattimo. Intentamos comprender cómo concibe cada uno de ellos éstos conceptos cruciales en la filosofía y en las ciencias humanas. También analizamos la categoría vattimiana de *pensamiento débil* como una cualidad del pensamiento ultrametafísico que inauguró Nietzsche.

Constitución de los conceptos *sujeto* y *poder*

Quizá una de las características más importantes que menciona Vattimo sobre el sujeto, gracias a la impronta de Nietzsche, sea la disolución de este concepto tan relevante para la filosofía occidental. Dicho concepto permaneció por siglos en el quehacer de los filósofos a la hora de ocuparse del mundo, el alma, la esencia, etc.; de cuestiones metafísicas, a fin de cuentas. Se podría decir que la filosofía como tal, desde la Modernidad en adelante, piensa todo aquello que tiene a su alcance *a partir* y *desde* el sujeto. Las cosas, sean atinentes al conocimiento, a la política, a la sociedad, a las entidades abstractas, se basan, parten y culminan en el sujeto que las piensa, las construye y les da forma y sentido de tales. Así, tenemos un sujeto racional-consciente, capaz de situarse por fuera de todo lo que

* E-mail: juan_pablo_demaria@yahoo.com.ar

examina, y que reflexiona apoderándose de la realidad que lo rodea por medio de su razón.

La *conciencia* alabada por la Modernidad se conoce y se sabe a sí misma adueñándose de todo aquello que tiene en frente. Esta conciencia establece las pautas de la realidad, la objetualiza, escindiendo el sujeto que la observa y la piensa del objeto (realidad) que es observado, regulado y juzgado por éste sujeto que se constituye *a priori* apoderándose del mundo que se le enfrenta. Para llevar a cabo esta labor, la filosofía establece categorías de apropiación de aquello que se le opone para hacer de ello instrumento, herramienta al servicio del hombre. Conceptos como *identidad, unidad, universalidad, estabilidad, inmutabilidad* son las categorías más renombradas con las cuales los filósofos modernos pensaron la naturaleza, ese objeto que oficia de espejo al hombre que se reconoce y se sabe en él.

El posterior abandono de categorías fuertes en la filosofía se debió no solo a la insuficiencia de las teorías filosóficas precedentes a Nietzsche, sino también, al aporte nietzscheano de entender el sujeto como un juego, una relación de fuerzas, y no como un substrato, algo que subyace a la realidad que el hombre de la tradición moral metafísica de Occidente intenta domeñar. Vattimo nos señala que Nietzsche observa en la metafísica aristotélica *como un intento de adueñarse de lo real por la fuerza... donde el saber está definido en relación a la posesión de los principios*.⁴² El hombre de la tradición occidental platónico-cristiana imbuido

⁴² Vattimo, Gianni. *Más allá del sujeto*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Paidós Studio, Barcelona, 1989. P. 49

en la estructura del dominio social (dominadores-oprimidos) elabora categorías como *verdad*, *eternidad*, *Absoluto*, etc. para dominar aquello que se le opone (mundo, naturaleza, realidad), estableciendo dichas categorías al punto de anquilosarlas y darles el carácter de “Verdad” indubitable, pasando por alto el hecho de que son ficciones, es decir, apariencias que conforman eso que se da en llamar realidad.

Desde antaño el hombre vivió en la constante tensión de la relación entre amos y siervos, con la introducción de penas y castigos para aquellos que no cumplan las reglas de juego establecidas por los amos, así como premios para aquellos que sí las observasen. Unos dominaban a otros por alimentos, agua, oro y demás riquezas. El curso de la historia de occidente está atravesado por éstas dos estructuras opuestas que Vattimo y Nietzsche ponen sobre el tapete. El concepto matriz de esta relación socio-política es la *Razón* que tan exaltada ha sido desde Sócrates, pasando por Platón, Aristóteles y toda la filosofía occidental, fundamentalmente europea, hasta el idealismo dialéctico del siglo XIX que proclamaba la negación, conciliación y superación de la escisión producida entre hombre y mundo. Negación de un proceso lingüístico, fisiológico y social (Nietzsche). Conciliación de la escisión entre hombre y mundo, sujeto y predicado, mundo ideal y mundo real, por medio de la trascendente *ratio* (razón occidental). Superación del conflicto a través del despliegue final de la dialéctica, de su mecanismo identitario (conciliador).

La dialéctica podría considerarse el último grito de un pensamiento con categorías fuertes, pretencioso de

apresar y retener la realidad, volverla útil, acorde a las exigencias y preferencias de los hombres, buscando el mayor beneficio humano, el bienestar y la felicidad del hombre que habita en comunidad, en pos del progreso de toda la humanidad.

Nietzsche emprende la tarea, por medio de la sospecha y la fina ironía, de realizar la crítica demoledora de aquellos conceptos y prácticas que regularon a Occidente por más de dos mil años: *Ser, Mundo, Dios*, esos conceptos que mantuvieron tan ocupados a los filósofos durante siglos y siglos son vistos por el joven Nietzsche como un conjunto de metáforas que el hombre hace de su experiencia del mundo. Un determinado sistema de metáforas se estipula como el apropiado para la organización de la sociedad, sin el cual no habría posibilidad de comunicación entre los hombres, ni convivencia en comunidad.⁴³ No es que la verdad sea algo trascendente, eterno, inmutable, sino que esta palabrita tan repetida en la filosofía por centurias y centurias, y tomada en cuenta como el objetivo supremo de todo hombre a alcanzar, es una metáfora atravesada por su carga histórica, política, social, violentada por diversas interpretaciones que se transmiten (imponen) de generación en generación con la lectura que eso implica. Comprender la herencia impuesta es interpretar (violentar) lo recibido (impuesto) según las condiciones propias del contexto (social-político-económico-cultural) en el que se vive, surgidas *en y de*

⁴³ Cfr. Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Luís Valdés y Teresa Orduña. Tecnos, Madrid, 2001.

las relaciones de producción entre los hombres (Marx). Es decir, las relaciones económicas y sociales que mantienen los hombres entre sí (relaciones humanas) es el producto de un entramado histórico-epocal, como una resultante de éste complejo proceso y no como algo que subyace y subsiste a todo lo que el hombre hace: administración económica, organización social, gestión política. En pocas palabras, aquello que elabora el hombre lo configura, a su vez, en sus relaciones socio-político-económicas.

A la analogía que establecemos entre Nietzsche y Marx hay que hacerle algunas salvedades, pues, en Marx existe la idea de una superación del conflicto; superación que no debe entenderse por conciliación (dialécticamente), sino por medio de la *revolución*. Es decir, proletarios que luchan contra burgueses resistiendo a la opresión ejercida por los señores dueños de los medios de producción. La clase obrera explotada decide rebelarse contra la clase burguesa opresora por medio de la expropiación de los medios de producción. Luego se propone implantar una *dictadura del proletariado* en la cual los medios de producción sean manejados y administrados por aquellos que realizan el trabajo (clase obrera), dando lugar de esta forma a una nueva estructura de relaciones de producción con el objetivo de lograr la abolición de las clases sociales y arribar al comunismo, no como un sistema que se implante estáticamente, de manera rígida e inmutable, sino como un movimiento real que permita a los hombres cambiar el estado de cosas actual.⁴⁴ El poder

⁴⁴ Cfr. Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces. Santiago Rueda, Buenos Aires, 2005.

se encuentra en los burgueses que detentan los medios y regulan las relaciones de producción, y la tarea de la clase obrera radica en tomar el poder expropiando los medios de producción y, en consecuencia, reestablecer las relaciones de producción una vez que dicha clase detente el poder.

En cambio, en Nietzsche hay un juego de fuerzas que de algún modo precede a los sujetos y de este modo los constituye. No existe una lucha entre sujetos últimos por imponerse los unos sobre los otros⁴⁵, mas bien, esa compleja relación del juego de fuerzas es lo que los configura como tales.

Esto nos conduce a pensar que tanto Marx como Nietzsche piensan desde la estructura del dominio social, la relación amo-siervo u opresor-oprimido. Marx lo examina desde la óptica de la dialéctica, con sus sucesivos momentos de negación y superación del conflicto. Nos dice que la historia de la Humanidad es la historia de las luchas de clases, de una clase que domina y oprime a otra. La clase oprimida se rebela contra la opresión ejercida por la clase dominante, dando lugar a una nueva estructura de dominio social, que trae consigo una nueva relación de clases sociales.⁴⁶ El sujeto se constituye en la relación dialéctica de lucha de clases y por medio del trabajo material que realiza. Por otro lado, Nietzsche realiza un estudio genealógico del poder y del sujeto, como mencionamos anteriormente, entendiéndolo, en primer lugar, como un conjunto de metáforas que se vuelven

⁴⁵ Cfr. Vattimo, G. Op. Cit. p. 42.

⁴⁶ Cfr. Marx, K. y Engels F. *Manifiesto comunista*. Trad. Pedro Ribas. Alianza, Madrid, 2002.

canónicas y sirven al hombre para vivir en comunidad, es decir, como una construcción socio-lingüística; y en segundo lugar, como un juego de fuerzas en donde ninguna fuerza se realiza absolutamente, sino que siempre se realiza en relación a las otras fuerzas en juego.

El pensamiento débil

Analizando las cualidades de un pensamiento fuerte, Vattimo nos dice que luego de la disolución de los grandes conceptos, de un pensamiento con categorías fuertes, se ha presentado una nueva forma de pensamiento: *el pensamiento débil*. Este pensamiento tiene la peculiaridad de hacer prevalecer las diferencias. Un pensamiento de la diferencia no requiere la presencia de universalidad ni de inmutabilidad, pues estas categorías lo hacen fuerte. El pensamiento de la eterna e inmutable presencia entra en crisis luego de los planteos de Marx y de Nietzsche pues, como veíamos, estos pensadores ponen en jaque la metafísica tradicional al establecer que la conciencia no es un *substratum*, un *hipokeimenom*, sino un instrumento más del que se valen los hombres para dominar lo otro, lo que les es extraño, lo diferente. Vattimo nos dice que *esta nueva ontología no sólo se construye desarrollando las reflexiones en torno a la diferencia, sino también rememorando la dialéctica (...) La herencia de la dialéctica, que hace al pensamiento de la diferencia decaer y transformarse en pensamiento débil, aparece condensada en la noción de Verwindung (...) la “caída distorsionante”, y el “ponerse de nuevo”*

*(...) es la actitud que caracteriza al pensamiento ultrametafísico, en contraposición a la metafísica tradicional y, en consecuencia, también a la última gran tesis metafísica, la de la dialéctica de Hegel-Marx.*⁴⁷

Precisamente, la dialéctica presentada por Hegel y por Marx establece la necesidad de superación (reapropiación) de todo aquello que se encuentra disuelto y desperdigado en el espacio ideal-material. Reapropiación de la totalidad fragmentada y disuelta. Pero, conviene que diferenciamos la concepción dialéctica que tiene cada uno de estos pensadores, puesto que no son iguales. En Hegel la dialéctica es el movimiento que recorre la Idea (Espíritu) en el mundo y consta de tres momentos sucesivos: afirmación, negación y negación de la negación. La dialéctica es conciliación de opuestos y contrarios en un tercer momento que reúne y subsume los dos momentos anteriores y antagónicos entre sí. La Idea (*ser-en-sí*) adviene al mundo (*ser-fuera-de-sí* o *en-otro*), se aliena en él, para luego reconocerse nuevamente, identificarse con el mundo en un tercer momento (*ser-en-sí* y *para-sí*). La dialéctica hegeliana tiene un carácter teleológico: el Espíritu finaliza su recorrido por el mundo en un estado ideal en el que se disuelven los elementos opuestos, a través de la conciliación de éstos en el tercer momento del mecanismo dialéctico.

En cambio en Marx no existe un tercer momento conciliador de los momentos anteriores. En la dialéctica de este pensador no hay conciliación de opuestos, sino

⁴⁷ Vattimo, Gianni. *El pensamiento débil*. Trad. Luis de Santiago. Cátedra, Madrid, 1983. Pp. 30 y 31.

una lucha en la cual la clase oprimida, por medio de un proceso revolucionario, se enfrenta con la clase dominante, expropiándole los medios de producción, con el objetivo de establecer un nuevo modo de producción.

El *pensamiento ultrametafísico de la diferencia* tiene como característica la relación de superación-distorsión que se encuentra ya en Nietzsche con el anuncio de la muerte de Dios. El anuncio no es una apuesta metafísica por la no existencia de Dios, sino un acontecimiento que marca el final de la estructura estable del Ser. Éste no es una estructura estable ni la necesidad lógica de un proceso. La verdad del ser es pensada como *Verwindung*, que recuerda al ser pero deja de lado su presencia, lo recuerda como algo que fue, algo acontecido. El ser no es algo que está, manifestando su eterna presencia, sino que es algo que se transmite, es proyección, es destino.⁴⁸ Las nociones metafísicas son recontextualizadas, reacomodadas como herencia que recibe el pensamiento ultrametafísico⁴⁹. Las categorías metafísicas siguen siendo utilizadas por el pensamiento débil que nos propone Vattimo, sólo que ahora no poseen las características que detenta la dialéctica hegeliana-marxista -por citar un ejemplo de pensamiento fuerte-, como la identidad, la estabilidad, la rigidez. A estas características, el pensamiento débil le contrapone la *diferencia*, horizonte de posibilidades de los seres, proyección hereditaria del pensamiento metafísico.

⁴⁸ Cfr. Ob. Cit. pp. 31 y ss.

⁴⁹ Cfr. Ibidem.

Quitarle el lastre metafísico a las categorías del pensamiento débil, reajustarlas a nuevas concepciones es tarea de la *pietas*: característica del pensamiento ultrametafísico. *Pietas es un vocablo que evoca... la mortalidad, la finitud y la caducidad.*⁵⁰ Una ontología débil presenta una propuesta de transformación, de pensar el ser como acaecer, no como algo que es eternamente. La tarea de rememoración del ser significa pensar su caducidad no como fundamento de lo que es (como la Verdad del Ser) sino manifestando su finitud, su mortalidad; es decir, llevando a cabo su desfundamentación.⁵¹ El recuerdo del ser es lo que nos queda de él, la memoria lo mantiene vivo como monumento de aquello que ha sido. La desfundamentación es el museo en donde pueden observarse los monumentos que heredamos de la tradición metafísica-occidental.

Llegados a este punto nos atrevemos a pensar que el pensamiento ultrametafísico tuvo sus frutos. La metafísica tradicional padeció un proceso de volatilización en el que la filosofía tampoco quedó a salvo, pues ésta era la metafísica misma. El pensamiento ultrametafísico no vino a ocupar su lugar. No exige la permanencia, la estabilidad, la universalidad, la inmutabilidad de un ser inasible que imprime su presencia en todas las cosas. El ser es acontecer, suceder, es historia del ser. El legado de la tradición levanta monumentos a esos iconos del pasado

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Cfr. Ibid. p. 34.

que alguna vez fueron (acontecieron) y ahora no son más que recuerdo de algo ya ido.