

CUADERNOS DE ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

CUADERNOS DE ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Revista de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política

Año 3, No 3, 2014

ISSN 2305-0837

ASPEFIP

CUADERNOS DE ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Año 3, N° 3, setiembre de 2014

ISSN 2305-0837

Revista de la Asociación Peruana
de Ética y Filosofía Política
ASPEFIP

CUADERNOS DE ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Revista de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política-ASPEFIP

Director

Miguel Ángel Polo Santillán

Comité Editorial

Christian Córdova Robles

William Hernández Hurtado

Ricardo Jiménez Palacios

Marlene Montes de Sommer

Miguel Ángel Nación Pantigoso

Luis Felipe Rivera Narváez

Richard Suárez Sánchez

Jaime Villanueva Barreto

Comité Internacional

Esteban Anchústegui Igartua - Universidad del País Vasco

Antonio Campillo - Universidad de Murcia

Raúl Fernet-Betancourt - Universidad de Aachen

Roberto Gargarella - Universidad Torcuato Di Tella

León Olivé - Universidad Nacional Autónoma de México

Dina Picotti - Universidad Nacional de General Sarmiento

Editor

Alejandro Salazar R.

Diagramación

Christian Córdova Robles

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra
sin el consentimiento expreso respectivo

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca
Nacional del Perú N° 2014-13770

Impreso en Visual Press S.A.C.
Calle Bartolomé Herrera 667. Lince, Lima-Perú.

ÍNDICE

Presentación	7
Artículos	
Los derechos humanos como patrimonio inmaterial de la humanidad	
Graciano González R. Arnaiz.....	9
Estrategias filosóficas para enfrentar conflictos trágicos	
Guillermo Lariguet.....	31
Deliberación y conflicto. Reflexiones sobre el juicio en la ética pública	
Gonzalo Gamio Gehri.....	49
“Pueblo” y “Guerra de posición” como clave del populismo. Una lectura de los “Cuadernos de la cárcel” de Antonio Gramsci	
Fabio Frosini.....	63
La libertad política: elementos históricos y debate	
Richard Suárez Sánchez.....	83
Positivismo y utilitarismo en John Stuart Mill	
Uriel Huaytan Jaramillo	91

La clave del sujeto libertario y anti-dogmático en Charles Taylor Iván Natteri Romero	101
Ética y política. Hitos históricos de una relación Miguel Ángel Polo Santillán	123
Entrevistas	
Entrevista a Juan Carlos Scannone.....	145
Entrevista a Yamandú Acosta.....	157
Reseñas	
Arrieta de Guzmán, Teresa (Ed.). <i>Ética, género y política.</i> Larry Delao Lizardo.....	167
Anchustegui Igartua, Esteban. <i>El tiempo de la filosofía política.</i> Richard Suárez Sánchez.....	171
Gamio Gehri, Gonzalo. <i>Tiempo de memoria. Reflexiones sobre derechos humanos y justicia transicional.</i> Miguel Polo	173
V Coloquio Internacional de Filosofía Política, Lanús, Argentina, 2013.....	175
XIV Congreso Nacional de Filosofía 2013.....	177
Indicaciones para la publicación de artículos en la Revista CUADERNOS DE ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA.....	182

PRESENTACIÓN

Es muy grato presentar el número 3 de la revista Cuadernos de Ética y Filosofía Política, revista de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política (ASPEFIP), cuyo objetivo es ser un referente para la reflexión académica de temas éticos y políticos, tanto en su dimensión teórica como aplicada. No presentamos una orientación filosófica, sino que asumimos la variedad de perspectivas filosóficas. En este segundo número tenemos una interesante diversidad de temas: derechos humanos, deliberación, populismo, utilitarismo, libertad, conflictos trágicos, entre otros, de filósofos nacionales y extranjeros. Además, en nuestra sección de entrevistas tenemos dos diálogos, uno con el filósofo de la liberación Juan Carlos Scanone y otro con el filósofo uruguayo Yamandú Acosta. Incluimos la reseña de libros y de eventos.

Saludamos a los nuevos integrantes del Comité Editor, Marlene Montes de Summer, Willian Hernández y Richard Suárez, así como del Comité Internacional, Dina Picotti y Esteban Anchústegui. A todos ellos gracias por apostar a este proyecto académico. Siempre es difícil darle continuidad a los proyectos editoriales, pero cuando hay trabajo en equipo los objetivos pueden cumplirse.

En estos tiempos tenemos serios problemas en la viabilidad de formas de gobernar y estilos de vidas, generando guerras y constantes conflictos en distintos niveles de las sociedades. Este devenir desigual y combinado de nuestras sociedades hace que esta complejidad sea digna de ser pensada, no solo para explicar el estado actual de las cosas, sino también ver hacia dónde podemos ir. La razón práctica tiene una valiosa tarea, pero procurando no caer ni en el absolutismo ni en el pesimismo. Pensar la realidad humana, pensarnos a nosotros mismos, sobre el devenir de lo que somos y los caminos por dónde transitamos y por dónde deberíamos transitar.

Al cerrar esta edición, hemos recibido la triste noticia del fallecimiento de nuestro maestro David Sobrevilla Alcázar, miembro honorario de ASPEFIP, filósofo sanmarquino dedicado especialmente a pensar el devenir filosófico nacional y latinoamericano. De una vasta producción bibliográfica, de corazón noble y maestro siempre dispuesto a colaborar con nuestros proyectos académicos. ASPEFIP le rinde homenaje y esperamos estar a la altura del legado que deja su compromiso con la filosofía.

Finalmente, volvemos a reiterar nuestra invitación a remitirnos sus artículos para el siguiente número, que aparecerá el próximo año, si los vientos nos son propicios. Asimismo reseñas de libros cuyos temas tratamos en esta revista. Les solicitamos seguir las indicaciones editoriales que parecen al final del presente número. Gracias por su acogida.

Miguel Ángel Polo Santillán
Director

GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAIZ¹

Universidad Complutense de Madrid

LOS DERECHOS HUMANOS COMO PATRIMONIO INMATERIAL DE LA HUMANIDAD²

Resumen:

La permanente actualidad del discurso sobre los Derechos Humanos tiene un sorprendente comienzo en la denuncia de la injusticia y la proclamación de la igual dignidad de todos los seres humanos llevada a cabo en 1511. A partir de ese momento, estos valores se han ido convirtiendo en un referente de la modernidad y de la civilización occidental hasta alcanzar una reconocida universalidad con su proclamación en 1948. La Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO de 2003, establece pautas para una nueva lectura antropológica, jurídica, política y ética de los Derechos Humanos a los que considera patrimonio inmaterial de la humanidad y referentes preferenciales de toda ética normativa.

Palabras clave: Derechos Humanos, dignidad humana, modernidad, ética normativa, fundamentos, concepto de generación, patrimonio inmaterial.

Abstract

The continuous presence of the Human Rights discourse in our days starts, surprisingly, with the denounce of injustice and the proclamation of equal dignity for all human beings that took place in 1511. Since then, this values started to become a model of modernity and west civilization until 1948, when they became universally recognized. The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage adopted by UNESCO in 2003 establishes a series of guidelines for a new understanding of human rights from an anthropological, legal, political and ethical point of view. UNESCO recognizes Human Rights as Intangible Heritage and considers them primary models for all normative ethics.

Key words: Human Rights, human dignity, modernity, normative ethics, generations of human rights, intangible cultural heritage

1 Graciano González R. Arnaiz, es Catedrático de Filosofía Moral y Director del Departamento de Ética de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus obras sobre el tema destacan: *E. Levinas: Humanismo y Ética* (1987); *Derechos Humanos. La condición humana en la Sociedad Tecnológica* (1999); *Ética de la Paz. Valor, ideal y derecho humano* (2007); *Enseñar Derechos Humanos: oportunidad y reto* en: R. Aguilera, *La enseñanza de los Derechos Humanos* (México, 2009), *Ciberhumanismus. Una ética para el habitante de la Sociedad Tecnológica* (Sevilla, 2010) y *Derechos Humanos. Nuevos espacios de representación*. (Madrid, 2012)

2 Este trabajo corresponde al texto Homenaje al Profesor Benito de Castro Cid eminente profesor de Filosofía del Derecho y estudioso del tema de los Derechos Humanos.

Preámbulo: la celebración de una memoria

Identificar el inicio de la era moderna con el descubrimiento de América, en el 1492, es más que reconocer la ampliación de los límites del mundo hasta entonces conocido o la posibilidad de nuevas rutas en las que enmarcar los rumbos de los mercados emergentes. Como un susurro, callado en un principio y después como un estruendo ensordecedor va surgiendo una nueva mentalidad, una nueva cultura —la cultura moderna— a la que a pesar de todo se sigue refiriendo nuestra cultura actual.

Uno de los detonantes más significativos de esta *nueva* cultura es un pequeño incidente que se convierte en gran episodio gracias a su entronque en el tejido de la Teología Política que había propiciado la Escuela de Salamanca; un episodio que se convierte por su propia dinámica en una avanzadilla del pensamiento moderno por mor de un Sermón que denunciaba los usos y las costumbres, las ideas y los valores de la *vieja* cultura, justo allí donde se terminaba el viejo mundo y aparecía el nuevo, en la Isla de La Española (hoy República Dominicana).

Al volver la vista atrás, recién cumplidos los 500 años de aquel acontecimiento, uno no puede menos de reconocer que en aquel remoto 21 de diciembre de 1511, en el Sermón de denuncia de Fray Antón de Montesinos³ transmitido hasta la metrópoli por Fray Bartolomé de las Casas, estaba surgiendo la *modernidad* como estallido y reivindicación de los grandes valores en los que se iban a ir construyendo los denominados Derechos Humanos. En el grito insólito de Montesinos que proclama “¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? (...) ¿Estos no son hombres?...” se atisba ya reivindicada la idea de dignidad humana y de justicia que son los referentes perdurables, por inmateriales, de una nueva manera ser y de estar en la nueva realidad que está surgiendo.

La denuncia parte de aquí. Y la deriva cultural que lleva a cabo la Escuela de Salamanca en sus más egregios representantes llega a la Ilustración y, tras ella, a todos los rincones de la denominada, no sin osadía, Cultura Occidental. Denuncia y deriva cultural que se convierten en el aldabonazo que una y otra vez resuena en medio de los momentos más tétricos de la civilización occidental y, tras ella, de toda civilización que se precie de presentarse como humana y humanizadora.

3 <http://www.dominicos.org/500-sermon-montesino/sermon> (acceso 10/02/2014).

En esta cuna se mecen los Derechos Humanos como referentes de un *patrimonio inmaterial de humanidad*, a la espera de nuevas reivindicaciones que les muestran como prototipo de discurso abierto y, por ende, como valores éticos. No decimos que la Modernidad haya inventado estos derechos. Lo nuevo de la Modernidad es su reivindicación ética y política. Por eso, a nadie puede extrañar que la reciente celebración de la memoria del surgimiento de esta nueva era, a más de 500 años vista, posea una potencialidad crítica extraordinaria para la implosión política de una reivindicación de la utopía concreta basada en los valores referenciales que amparan los Derechos Humanos para una sociedad que ha hecho crisis.

1. Los tres discursos de referencia de los Derechos Humanos

Pues bien, lo que se aprecia en los inicios de este discurso cortante de Montesinos es, justamente, la virtualidad o la *fuerza moral* que tiene la proclamación de la justicia, de la igualdad y de la dignidad de todos los seres humanos. Una fuerza moral concluida desde el seno de una tradición religiosa cristiana que amparaba la denuncia de la situación colonial basada en la consideración de la dignidad de los seres humanos en tanto que seres *creados por Dios e hijos de Dios*.

Celebrar esta memoria es conmemorar que es posible sostener intacta esa misma fuerza moral amparada en una matriz cultural occidental que alcanza rango universal en la expresión kantiana de la persona *como fin en sí misma*. Aunque para ello, toda esta deriva se haya tenido que teñir de secularidad permaneciendo, no obstante, lista y disponible para dotar de contenido y significado a unas realizaciones llevadas a cabo en una sociedad en la que predomina ya un declarado pluralismo moral.

Por eso sorprende que Occidente, habiendo inventado (sic) los Derechos Humanos con toda la parafernalia de su proclamación y de sus desarrollos, no haya considerado en toda su extensión que los susodichos derechos son tales en virtud de los valores que representan. Unos valores que la propia razón, en su decurso ilustrado y postilustrado, se ha encargado de elucidar a través de un sostenido y tenso discurso práctico; y que sólo después del ejercicio de esta razón y de una marcha histórica con avances significativos y retrocesos *históricos*, les ha validado y con-validado como valores morales de referencia para la nueva cultura de la Paz⁴ y de la convivencia entre los diversos pueblos.

4 G. González (ed.), *Ética de la Paz. Valor, ideal y derecho humano*. Biblioteca Nueva, Madrid 2007, 103-124.

Esta prioridad del referente axiológico en el discurso de los Derechos Humanos, en torno al valor central de la dignidad reconocida junto con los no menos sorprendentes valores de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad, permite aunar y vertebrar tres tipos de discurso para dar con el sentido y el significado de su permanente actualidad.

1.1. El discurso antropológico

El primero de ellos es el discurso antropológico encargado de sacar a la luz la intrínseca relación de los mismos con lo que ha dado en denominarse *condición humana* para poner de relieve la excelencia de cualquier realización que se precie de tal nombre. La especial cercanía en la que están estos derechos con los valores de humanización que les sostienen, es la que nos permite acceder al significado de lo que se denomina naturaleza humana, si cabe tal nombre, o modo humano de estar en la realidad. Y por relación con esta susodicha *situación humana*, nos faculta para dar cuenta de la fuerza moral⁵ que tiene decir que todos los seres humanos —por el hecho de serlo— poseen dichos derechos, en el sentido de que deben serles reconocidos a todos.

Al fin y al cabo es lo que la filosofía ha establecido para referirse y hablar de considerar dichos derechos como innatos e inherentes —casi mejor sería decir, reconocidos— a todos los seres humanos, en virtud de su condición de humanos que habitan un mundo. Sólo entonces, el Derecho les podrá consagrar como tales. Pero no antes.

1.2. El discurso ético

El discurso ético, como discurso segundo aunque no secundario, es el encargado de verbalizar todo ese contenido antropológico al que nos hemos referido. El término dignidad expresa toda esa carga significativa del discurso antropológico, como tan bien han puesto de relieve los maestros de la Escuela de Salamanca y que, con posterioridad, es recogida en esa tensión sostenida en la que descansa la fortaleza de su proclamación. La extensión e intensión de esta concepción de la dignidad permite —y exige— al discurso moral postular la traducción del mismo en términos de valores morales de referencia y sentido para tratar de verificar, tanto un concepto de vida dignificada, como una apelación a contextos de referencia en los que poderla llevar a cabo.

⁵ Este es el sentido al que alude J. Butler al referirse al 'lenguaje hiriente' que resume el grito con el que se organiza en Nueva York una manifestación a favor de los ilegales – ¡ningún ser humano es ilegal! – cf. J. Butler, *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis, Madrid 2005.

En sus alrededores nacen los *otros* valores que sostienen, amparan y ponen a trabajar la idea de dignidad en el camino de la exigencia y de la reivindicación de los *espacios morales* requeridos para poder llevarse a cabo. La consideración de la libertad, de la igualdad, de la solidaridad o de la responsabilidad como valores morales, exteriorizan los marcos de referencia socio-históricos y políticos. A la vez que establecen el adecuado marco para su denuncia y su reivindicación.

1.3.- El discurso jurídico

En este sentido, el discurso jurídico, como tercer tipo de discurso, sería el encargado de mantener ese vínculo conceptual interno entre el contenido significativo de la dignidad y el desarrollo o desglose de los Derechos Humanos en todas sus formalizaciones jurídicas, comenzando por la Declaración Universal de los mismos proclamada por la ONU en 1948 en las que se encontraría canalizada toda esta corriente de sentido que surge de la Teología Política reseñada. Sólo que, entonces, la propia trayectoria histórica de su desarrollo va marcando el paso al constatar la necesidad de su proclamación *democrática* como momento significativo para la construcción de una comunidad política y como garantía de su legitimación y de su legitimidad.

De hecho, esta Declaración nace con la clara intención de dotar a los estados miembros que componen la Asamblea General de un *nuevo proyecto de convivencia internacional para garantizar los derechos de los ciudadanos*, a la vista de los desastres de la Segunda Guerra Mundial.

Es verdad que antes, hacía algunos años, ya había nacido una nueva institución internacional denominada Sociedad de Naciones. Pero faltaban las bases para su legitimidad y su legitimación, dada su falta de eficacia y su fracaso para prevenir la segunda Gran Guerra. Para ello nace la proclamación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos con la declarada intención de dotar de contenido y de sentido al susodicho proyecto de convivencia. Esto explica fehacientemente el marcado carácter jurídico y político de la declaración, como la otra cara de los Derechos en los que, cual nuevo Jano, aparecen de manera simultánea el referente moral y el referente jurídico.

2. La prioridad del referente ético en la comprensión de los Derechos Humanos

Priorizar el referente ético de estos derechos es reconocer que su *contenido* es, si no exclusivamente, sí preferentemente moral. Por más que para muchos de sus estudiosos, esta afirmación que parece tener tintes de obviedad

no resulta tan evidente como parece. Pues poder hablar de realidad moral o no de su contenido tiene que ver, según esta consideración, con la aplicación (sic) o la incidencia de los mismos en las realidades sociales del día a día. Este es el discurso que relaciona realidad moral con eficacia, o falta de eficacia, para resolver problemas concretos. Por lo que, de aplicar este baremo en términos *fuertes*, se generaría una tensión insuperable entre la afirmación que sostiene que se puede hacer un discurso de fundamentación moral de los mismos y la postura que constata la inevitabilidad de su sostenido fracaso⁶, cuando de aplicar dicho discurso a la realidad se trata. En este sentido, no es de recibo que muchos de estos analistas acaben negando la propia existencia de tales derechos.

Sin embargo, bastaría considerar tales derechos como realidades siempre abiertas a nuevas consideraciones y a nuevas denuncias, para hablar de su permanente actualidad y de su necesaria actualización. Aunque siempre quedaría pendiente, cual espada de Damocles, la consideración de que no es lo mismo hablar de apertura y actualidad del discurso que hablar de *eficacia* del mismo.

Para otros, en cambio, esta prioridad de la perspectiva moral de los Derechos Humanos tendría que pasar el fielato de su vigencia normativa, como referencia y pauta de una posible ética normativa; en la realidad, de toda ética normativa. Los Derechos Humanos se constituirían, así, en referentes de valores y de principios morales para la acción en su consideración de acción intra-subjetiva, intersubjetiva, institucional y global. De manera que bien podríamos entender este tipo de discurso como uno de los descriptores por antonomasia de una posible *ética normativa global* con la que salir al paso de las cuestiones morales que se suscitan en los más variados campos de la práctica individual, social, institucional y global. Máxime si nos consideramos insertos en el contexto globalizador de la denominada Sociedad Tecnológica que vive ya el denominado pluralismo moral.

La cuestión aquí, no es tanto la posibilidad de llegar a acuerdos de *mínimos* en torno a los grandes valores que sostienen y, a la vez, amparan los Derechos Humanos. El problema es la diversidad interpretativa a la que están abiertos (por ejemplo, la interpretación cultural de los mismos...); o como decía Ricoeur, el conflicto de las interpretaciones, que nos metería en una deriva de difícil salida.

Tal vez si entendiéramos que los Derechos Humanos, a pesar de su prioritario *contenido* moral, precisan de la *forma* de derechos subjetivos susceptibles

⁶ Cf. M. A. Polo Santillán, *La fundamentación filosófica de los Derechos Humanos* en: M.A. Polo (Comp.), *Ética y Derechos Humanos*. Visual Press, Lima 2011, 87-121.

de ser exigidos en tanto en cuanto otorgadores de libertades y de pretensiones específicas; tal vez, entonces, entenderíamos la necesidad de ser traducidos en *términos concretos y específicos* en el terreno jurídico para *hacerles valer* en el caso de su violación. Si tal fuera el caso, estaríamos asistiendo a la transformación de los mismos en referentes de una posible, por deseable, ética normativa.

De esta manera, estaríamos contemplando la posibilidad de poder referirnos a una especie de código ético que aspira a tener rango universal en tanto en cuanto representa una suerte de patrimonio inmaterial de humanidad que en los nuevos tiempos va a proclamar la Unesco. Código que, por otra parte, contempla la posibilidad de poder ser exigido a los Estados para su protección, con el firme propósito de asegurar un presente y un futuro de convivencia en paz. Y esto, tanto para quienes viven la actual situación, como para todos los que vinieren después; para las generaciones futuras.

La proclamación *democrática* de estos Derechos concretiza, así, su trayectoria en la misma medida en la que se presenta con los rasgos de un proyecto de humanidad —de rango antropológico, ético y jurídico-político— con el que asegurar el disfrute a *todos* los individuos o personas, de *todos* los derechos proclamados en ellos. Así se explica la conjunción buscada entre la perspectiva política y su prolongación jurídica, amparadas ambas por su referencia ética de universalidad y de universalización.

Pues bien, en todo este proceso de conversión de la *fuerza moral* de estos derechos en moneda de curso *legal*, la reflexión filosófica se ha concentrado en dos cuestiones: en la cuestión de la fundamentación, obsesionada por encontrar un punto de partida ineludible desde el que tener que partir o al que tener que llegar. Y cuando ha visto la dificultad de esta tarea, se ha abierto a la consideración de las *generaciones* sucesivas de los Derechos Humanos para dar cuenta de su apertura significativa a la hora de encarnarse y de aportar luz a las nuevas situaciones que han ido surgiendo.

3. La cuestión de la fundamentación de los Derechos Humanos

El primer objetivo emprendido por la reflexión filosófica para dar cuenta del sentido y significado de los proclamados como Derechos Humanos ha consistido en abordar la cuestión de la fundamentación. A tal fin, se esfuerza en proponer y dotar de un fundamento racional a los derechos humanos al objeto de dar una salida a esta cuestión. Una cuestión siempre difícil y por la que han competido en noble y arriscada lid dos grandes modelos de explicación;

los modelos derivados de una concepción positiva jurídica rabiosamente anti-fundacionalistas, y aquellos que propugnan para los derechos un ámbito más amplio que el de su mero reconocimiento fáctico o positivo. Ambos modelos se agrupan en torno a dos concepciones de base como son el *iuspositivismo* y el *iusnaturalismo*, siendo el resto de las explicaciones, posibles modulaciones de ambos modelos.

Antes de pasar a examinar esta cuestión, es preciso señalar que un adecuado tratamiento de la cuestión de la fundamentación, desde la consideración y análisis de las razones que damos para su justificación, ha de atender a dos aspectos: al aspecto formal —trascendental— de la consideración de que las razones aducidas puedan ser todas válidas; y asimismo debe atenderse a un aspecto material —histórico—, que entienda que las razones que demos nos han de conducir a una explicación de por qué existen tales derechos; de por qué son derechos y deben ser respetados (son válidos) y de por qué es injusto todo comportamiento que les viole.

Pues bien, teniendo en cuenta ambas perspectivas, vamos a exponer, de manera sucinta, los modelos de fundamentación que nos parecen los más socorridos por parte de la investigación filosófica.

3.1. Iusnaturalismo

El iusnaturalismo, al que hemos aludido más arriba, es el primer modelo por consideración histórica. Se basa en la determinación de que lo que es justo o injusto lo ha de ser por referencia a la existencia de normas *naturales* que ya existen al margen, y con independencia, de la voluntad del legislador. Dichas normas *naturales*, emanadas bien del Creador o bien de la propia naturaleza, convalidarían el valor de una acción que sería justa si, y sólo si, coincide con la normativa natural, identificada como Derecho Natural o como Ley Natural.

Esta teoría, que se identifica con una concepción tradicional del derecho, percibe a los derechos humanos formando parte del Derecho Natural en lo que concierne a las personas, en virtud de las *cualidades* que las adornan. Bien sea por su condición de criaturas, creadas a imagen y semejanza de Dios, bien sea por su peculiar estructura personal derivada de su condición racional entendida como condición humana. De ahí que existan, al menos, dos versiones del iusnaturalismo: el iusnaturalismo de tinte más sustancialista —de tradición escolástica— y el iusnaturalismo racionalista —más en consonancia con la tradición ilustrada—.

Hemos de reconocer que esta teoría del *iusnaturalismo* ha sido de una fecundidad extraordinaria —y continúa siéndolo en la actualidad— si bien es verdad, que en las diversas versiones contemporáneas de la misma se tiende a hablar, no tanto de Derecho Divino o de Orden Natural, sino más bien de la *naturaleza de las cosas*. En ambas versiones, los derechos humanos traducen obligaciones derivadas de la naturaleza de los seres humanos, en tanto que seres racionales, capaces de sentimientos y de creatividad; seres con necesidades básicas, de alimento, de cobijo, de paz y de seguridad; y seres con necesidades más altas como la educación, el medio ambiente, el desarrollo de sus capacidades... De manera que, en este contexto, los derechos humanos son la expresión jurídica de esas necesidades a las que los hombres 'tienen derecho' *qua* seres humanos.

Las críticas más generalizadas a este modelo de fundamentación descansan en la comprensión de una idea de naturaleza humana generalmente refractaria a lo histórico; su recaída en la denominada falacia naturalista que deriva el deber ser del ser; una indudable dosis de subjetivismo so capa de un objetivismo derivado del término naturaleza como algo universal e inmutable y el presunto desconocimiento del papel del Estado en la consideración y consolidación de los denominados derechos económicos y socioculturales en los que se desglosan los derechos humanos.

3.2. Contractualismo

En sus orígenes, esta propuesta contractualista depende de la teoría del contrato social como expresión heurística del origen de lo social y, por extensión, de la sociedad. Es una doctrina iniciada por Hobbes, retomada después por Rousseau y Kant, y posteriormente relanzada en la actualidad hasta llegar a convertirse en uno de los referentes más importantes de la Filosofía Política contemporánea. En la actualidad, Rawls y la corriente de la Teoría de la Decisión Racional, así como las teorías éticas del discurso, han vuelto a elevar al primer plano de la actualidad esta perspectiva. Aunque es preciso reconocer que cada una de ellas presenta matices muy diferentes.

A pesar de ello, se puede argumentar que la idea básica de todas estas teorías es que si queremos encontrar un sentido, es decir, un fundamento racional a la existencia de derechos y obligaciones que se hallan presentes en la sociedad, tenemos que hipotizar una situación originaria a partir de la cual todo el magma de lo pre-social se convierte en sociedad racional.

Dicha hipótesis no prejuzga otros análisis históricos que hablan de la organización social a partir de una primigenia estructuración social en tribus y en

grupos más o menos organizados, hasta los modelos de organización social más sofisticados. Lo que sostiene esta teoría es que podemos imaginar, *con razón*, una situación de *pacto social* entre personas racionales que, sin referirse en un primer momento a ningún concepto jurídico o de otro tipo legal, es decir, *llegado el caso*, se ven en la situación de ponerse de acuerdo para vivir en sociedad con el objetivo de sobrevivir.

Pues bien, si se acepta este análisis, es decir, si éste fuera el caso, el argumento contractualista se completa diciendo que tal acuerdo originario conlleva el respeto obligatorio de ciertos derechos a los que tienen *derecho* los individuos como contrapartida de su cesión en el pacto social de referencia. Es obvio que tales derechos tienen los rasgos de los derechos fundamentales que después se van a explicitar como derechos humanos. Y es obvio, también, que sin tales derechos, el pacto no sería posible. Por eso, unos derechos así entendidos son *necesarios* para la vida en sociedad, al margen de la voluntad de los legisladores ya que sin ellos la vida en sociedad sería imposible, i.e., invivable.

En las nuevas versiones del contractualismo, las denominadas corrientes neo-contractualistas que actualizan este modelo, es preciso no olvidar que todas ellas tienen en común tres aspectos que las identifican como tales: la idea de contrato social, el procedimentalismo y el individualismo metodológico.

3.3. Utilitarismo

La teoría utilitarista, salida de Jeremy Bentham, aparece tardíamente en el registro de las teorías éticas. Aún así, ha alcanzado en el plazo de los dos últimos siglos una relevancia excepcional. Sin duda, la sencillez de su expresión —*la identidad de la felicidad con el placer, y la máxima del mayor placer para el mayor número*— la ha puesto en la línea de salida de todo tipo de discurso ético y político relevante y, por lo mismo, en una exigencia de lectura de las necesidades y de las capacidades de los humanos que, leídas desde esta clave, exigen una concreción legal ineludible.

Precisamente, este punto de partida del utilitarismo le da un sesgo antimetafísico y, por tanto, antiiusnaturalista, en la medida en la que las oscuras (sic) ideas que amparaban sus esquemas se habían convertido en una traba tanto para el progreso de las sociedades humanas como para su pretensión de paz y de felicidad. Si, por otra parte, la traducción que lleva a cabo de la idea de felicidad va a depender del grado de bienestar y de placer alcanzado, podemos comprender el éxito fulgurante de una propuesta como ésta.

La peculiar manera de medir la felicidad —mediante el denominado cálculo felicífico— merced al recurso y necesaria síntesis de conocimientos de economía, derecho, psicología, ciencia política... que aseguran el criterio del bienestar, llevan al utilitarismo a supeditar el valor de todo derecho —y de todos los derechos, también de los Derechos Humanos— al logro de esta felicidad para el mayor número. Propiciando así un punto de vista inédito para la única justificación posible de las normas y del sentido de las instituciones y de las prácticas sociales.

Nace así el *principio de utilidad* como referente de justificación y de legitimación que ayuda a resolver casos de conflicto de derechos en virtud de su recurso a una regla: calcular las consecuencias de cada curso de acción y elegir aquella acción que dé lugar a las mejores o menos malas consecuencias esperadas desde el punto de vista del bienestar general. De ahí, el sesgo *consecuencialista* de las modernas justificaciones de las normas.

El problema adjunto a cualquier aplicación del *principio de utilidad* es el de poder llegar a justificar perjuicios, daños o incluso la muerte de alguien en aras del bienestar general. El tema del ‘chivo expiatorio’, la muerte de inocente... se han convertido en el talón de Aquiles de una teoría que pretendía arrasar en lo tocante a disponer de un principio efectivo y real como punto de partida de toda posible fundamentación. Pues lo que no es de recibo es que en tales casos, cuestiones tales como las de la dignidad, del respeto, del reconocimiento... son puestas entre paréntesis en aras de una situación general de bienestar. Lo que a todas luces puede resultar ser una situación inmoral.

Otro de los retos a los que tiene que hacer frente el utilitarismo como teoría moral, es el de la heteronomía moral. Puesto que la vida moral es ‘utilizada’ para proporcionar otro tipo de realidad que es el placer o la felicidad como referente externo de comportamiento en detrimento del valor de la autonomía que es el referente ineludible para hablar de sujeto moral, y así de sujeto de deberes y de derechos.

De ahí arrancan las acusaciones al utilitarismo de ser un fiel reflejo de los presupuestos de una sociedad liberal o neo-liberal cuyas bases son: el liberalismo económico y el individualismo; así como la acusación de incorporar, inevitablemente, una cierta dosis de egoísmo al propiciar, como recurso moral, un equilibrio entre interés privado e interés público, llegando incluso a sacrificar valores fundamentales como la dignidad o el respeto en aras de un ideal ético basado en el interés, en la eficacia o en la felicidad de la mayoría. Todos los sistemas éticos salidos de esta comprensión se mueven siempre en el mínimo moral.

3.4. Las corrientes axiológicas: el humanismo como referente

Precisamente este déficit de humanidad que se genera en la aplicación del *principio de utilidad* es lo que denuncia la corriente axiológica, cuya base de operaciones es la idea de la dignidad de la persona.

Como tal corriente filosófica, tiene una inspiración de base religiosa cristiana y su desarrollo filosófico está afinado en la perspectiva fenomenológica de la filosofía. Aunque es verdad que cualquier recurso al humanismo, para paliar el déficit de humanidad, ha de ser contrastado con la proclama de su fin (Heidegger) —fin del humanismo— por parte de lo que ha dado en llamarse postmodernidad, a día de hoy un tanto superada.

Por lo demás, su adscripción a la fenomenología permite a este modelo de fundamentación aunar una doble función. Por un lado, le lleva al análisis de lo que puede ser considerado como lo propiamente humano y describir sus características en los términos de modo de acción, de comprensión, de conocimiento, de sensación y emoción... Y, por otro lado, le permite concluir o deducir, la especial idiosincrasia que tiene lo humano y que puede ser descrito por la categoría de *dignidad*; de una dignidad especial por encima de cualquier otro ser vivo. Esta especial dignidad que descubre en el ser humano, la nombra con el término de *persona* a la que entiende como un ser que posee una capacidad de acción libre, de comprensión de la realidad y de relación con los otros.

La dignidad descubierta en la caracterización del ser humano, le hace merecedor de respeto y de cuidado, y le convierte en *valor* de referencia ético y legal. De ahí el nombre de fundamentación axiológica. Pues es dicha dignidad especial que poseen los seres humanos —entendida ésta como valor moral—, la que tratan de expresar y de desarrollar los Derechos Humanos.

Como las reconocidas capacidades del ser humano son algo, de por sí, abierto, esta orientación axiológica de raíces humanistas permite, por una parte, establecer una coincidencia con otras argumentaciones salidas de distintos credos o colectivos anclados en dicha idea; y por otra, posibilita una continua lectura histórica de esta idea de dignidad para reivindicar *nuevas situaciones* o espacios para que la susodicha dignidad sea efectiva, es decir, se concrete en una *vida digna* de ser denominada humana.

La insistencia en la idea de dignidad como valor moral y, a su luz, la reclamación de los valores de la libertad, de la responsabilidad, del respeto y de la diferencia y de la cooperación, hacen de esta perspectiva un modelo axiológico

apto para proponer un punto de vista desde el que fundar el discurso de los derechos humanos.

En este modelo, los problemas de fundamentación provienen de la propia consideración de la dignidad como *valor moral* y de su ordenamiento en una posible escala de valores. Cuestión clave, en esta perspectiva, es cómo leer una idea de dignidad sin un referente metafísico⁷, tal criticado por la filosofía actual, y cómo traducir en categorías morales *positivadas* la susodicha idea en el marco de una sociedad globalizada e intercultural. De ahí la pertinencia de una lectura intercultural de la idea de dignidad que supone un nuevo desafío para la filosofía⁸. No conviene olvidar, que esta perspectiva axiológica de fundamentación se mueve en el ámbito de una ética de máximos.

Como puede verse no hemos aludido a la corriente *iuspositivista* en este apartado en la misma medida en que niega que la cuestión de la fundamentación sea una cuestión relevante. Las posturas de N. Bobbio⁹, filósofo del derecho, con su proclama de que lo urgente no es fundamentarlos o justificarlos sino protegerlos; de A. MacIntyre¹⁰, equiparándoles a las creencias en brujas y unicornios; o la de R. Rorty¹¹ proponiendo la superación de fundacionismo en favor de la creación de una cultura de los derechos humanos son ejemplos relevantes de posturas anti-fundacionalistas —aunque de distinto signo— a las que hemos abordado en otros trabajos.

4. Las Generaciones de los Derechos Humanos

Esta diversidad de propuestas de fundamentación de los derechos humanos y de la negación de dicha posibilidad, cada una con sus luces y sus sombras, ha dado pie a otras propuestas de interpretación y de concepción de los mismos, según se refieran a los valores que destacan, así como a sus implicaciones individuales, económicas y sociales o, sencillamente, culturales de los mismos. A esta diversidad de lecturas nos referimos cuando hablamos de las *generaciones*

7 Cf. J.M. Palacios, *El problema de la fundamentación metafísica de los Derechos Humanos en: La condición de lo Humano*. Ed. Encuentro, Madrid 2013, 33-61.

8 G. González R. Arnaiz, *Interculturalidad y convivencia. El 'giro intercultural' de la filosofía*. Biblioteca Nueva, Madrid 2008, 209-213.

9 N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz (1979)*. Gedisa, Barcelona 1992, cap. 3.

10 A. MacIntyre, *Tras la virtud (1984)*. Crítica, Barcelona 2001, 95.

11 R. Rorty, *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad (1993)* en: St. Shute y S. Hurley (eds.), *De los Derechos Humanos*. Ed. Trotta, Madrid 1998, 121.

de los derechos humanos¹², cuyo sentido no es otro que el de tratar de unir la formulación de los mismos con las nuevas condiciones históricas que van surgiendo.

La propia inserción de los Derechos Humanos en el contexto de la globalización, con las transformaciones económicas que se están operando y el fenómeno de la crisis financiera; la visibilidad de los cambios derivados de los desarrollos científico-tecnológicos y socioculturales; las nuevas concreciones de las aspiraciones de los individuos y de los pueblos... todas estas realidades no hacen sino favorecer y exigir nuevas aproximaciones a la manera de interpretar su *fuerza moral*, si de hablar de realidad y de eficacia de los mismos se trata. Por otra parte, nada nos impide ver en esta consideración de las sucesivas generaciones el reflejo histórico de la aspiración a una vida digna en un mundo más vez más justo, por humano y humanizador.

Pues bien, en lo concerniente a esta consideración de los Derechos Humanos desde la terminología de *generaciones*, se suele aludir ya a cuatro generaciones de los Derechos Humanos que tratan de vertebrar todos los aspectos que acabamos de considerar.

4.1. La primera generación: los derechos de la libertad

Esta consideración pone de relieve la experiencia histórica de la que parten las primeras proclamaciones de derechos, centradas en una serie de reclamaciones de derechos civiles y políticos. Es cierto que el contexto histórico de tales demandas es Europa y América del Norte, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, amparadas en el movimiento cultural de la Ilustración, en los movimientos sociopolíticos de las revoluciones burguesas y en las guerras de independencia; también de las guerras de la independencia de toda Latinoamérica.

La pionera en la expresión de tales derechos es *La Declaración de Derechos de Virginia* (1776) en la que se pone como origen de tales reclamaciones la idea de que todos los hombres son, por naturaleza, igualmente libres e independientes y tienen derechos innatos a su condición humana. En el mismo sentido, el artículo primero de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789), insiste en la proclamación de que todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos.

12 La expresión 'Generaciones de los Derechos Humanos' se debe a Karen Vasak, director de la División de Derechos Humanos y Paz de la Unesco, en una intervención suya de 1979.

Esta peculiar insistencia en el tema de la libertad, es uno de los rasgos que más y mejor identifican los derechos de primera generación a los que se les percibe como derechos *individuales, civiles y políticos* que exigen *respeto a la dignidad de las personas, preservar su integridad física, su autonomía y su libertad frente a los poderes constituidos así como las garantías procesales*.

Los referentes teóricos ‘remotos’ de esta primera generación hay que encontrarlos en las denuncias de la propia Escuela de la Salamanca a raíz del descubrimiento, en el iusnaturalismo racionalista, en el contractualismo social y en la filosofía con la que arranca la modernidad, es decir, en la Ilustración. Más próximo a nosotros, el liberalismo político fue introduciendo todos estos *valores* en el preámbulo de todas las Cartas Magnas sobre las que se asientan los estados modernos como prototipo de los estados nacionales del siglo XIX. Todos estos derechos van a ir percibiéndose según una óptica política como los garantes de la ostentación del ejercicio del poder y, por lo mismo, como referentes de legitimación del ejercicio del mismo.

El Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos que la ONU proclama en 1966, es un ejemplo de compendio de estos derechos, a la vez que clausura una etapa de los mismos.

4.2. Segunda generación: los derechos de la igualdad

El punto de inflexión del que parte esta nueva lectura que llamamos segunda generación, ya no va a ser la reclamación de una protección por parte del Estado con vistas a asegurar el disfrute de tales derechos a las personas. Lo que la segunda generación requiere del Estado es un cierto grado de intervención —implicación positiva— para garantizar la satisfacción de unas necesidades básicas de los individuos. El estado de bienestar, surgido para proveer a los individuos de unos bienes sociales básicos, tales como *la educación, la salud, el trabajo y la protección social*, inaugura un desarrollo de los Derechos Humanos en los términos de exigencia de unas condiciones sociales igualitarias que permitan disfrutar a todos los hombres de los derechos de primera y segunda generación. ¿Por qué? Pues, porque no es verdad que todos los hombres nazcan iguales en derechos y libertades. Lo general es la situación inversa, debido a que las situaciones de partida son desiguales.

Hemos de reconocer que esta reclamación de los denominados *derechos de igualdad de consideración y trato* no se lleva a cabo sin grandes

contratiempos. El progresivo avance de la democracia política, la progresiva ampliación del sufragio universal y las diversas reformas sociales del siglo XIX van dando cobertura legitimatoria a esta lectura. Pero es preciso añadir, en aras de la verdad, que gran parte de la culpa (sic) en el logro de estos derechos la tiene el movimiento obrero —revolución rusa incluida (1917)— que surge con fuerza al amparo del desarrollo industrial. Este peculiar factor del movimiento obrero es lo que lleva a muchos estudiosos a relacionar esta generación con el socialismo, dicho así de manera general, como referente político que permitió y amparó esta lectura. Y, lo más importante, permitió poner en marcha una nueva traducción de los Derechos Humanos como reivindicación y exigencia de derechos económicos y sociales partiendo de una lectura de la igualdad de oportunidades. Nace, así, la figura del Estado Social, de la misma manera que antes hemos hablado de la incidencia de los derechos individuales en el nacimiento del Estado Liberal.

4.3. Tercera generación: los derechos de la solidaridad

El inicio histórico de la denominada tercera generación, puede situarse en la segunda mitad del siglo XX como consecuencia de la situación de las minorías —fruto sobre todo de la emigración— en el contexto de los países desarrollados y de amplias capas de población —tercer mundo— que, en absoluto, pueden disfrutar de nada de lo que los derechos humanos señalan.

Precisamente, este carácter de demandas de colectivos —minorías, sectores de población o continentes y civilizaciones enteras— hacen que los Derechos Humanos se desdoblén en declaraciones sobre distintas aplicaciones de los mismos a las situaciones concretas, en tanto en cuanto se van decantando en derechos relativos a colectivos marginados o a minorías privadas de ellos. La consideración más amplia y su incidencia en la concreción de dichos colectivos en zonas geográficas determinadas, les hacen bascular hacia demandas de solidaridad entre países pobres y países ricos; de superación de las desigualdades Norte-Sur y de una incidencia en la protección del medio ambiente como exigencia de solidaridad universal. (cfr., texto de la Comisión Internacional de Derechos Humanos de 1968 reunida en Teherán para analizar los 20 años de la proclamación de la ONU).

En este sentido, la vertebración de los Derechos Humanos derivados de esta lectura generacional son:

- el derecho a un orden internacional justo que garantice una vida digna a todas las personas;
- el derecho al medio ambiente, a un desarrollo sostenible y a un comercio justo;
- el derecho a la libre circulación de las personas y al trabajo de los emigrantes en condiciones dignas.

Todas estas consideraciones son perspectivas de los derechos humanos llevadas a cabo desde el valor de la solidaridad como referente de sentido y de reivindicación política. Una peculiar lectura que toma un nuevo rumbo con la incidencia social, económica y cultural de los cambios producidos por las nuevas tecnologías y la globalización. Pues en la medida en que tales cambios nos hacen caer en la cuenta de que vivimos en un *mundo común y compartido*, en esa misma medida tiene cabida la acentuación de las situaciones de insolidaridad visualizadas como pobreza, exclusión, desarrollismo, devastación del territorio, invasión cultural y cultura de crisis.

4.4. Cuarta generación: los derechos de la responsabilidad

En la medida en la que estos derechos de solidaridad avistan los problemas derivados de los avances tecnológicos y reclaman hacerse cargo de las generaciones futuras, se abre un nuevo espacio para la comprensión de una *nueva generación*.

Hablamos así de un nuevo valor de referencia como es el de la *responsabilidad*, en cuyo nombre se reivindica la preservación del medio ambiente y de la vida en la tierra; el derecho al desarrollo y a la autodeterminación de los pueblos, el derecho al patrimonio común de la humanidad y el derecho a la paz y a la intervención por parte de un poder legítimo mundial en los conflictos armados, en los genocidios y en los crímenes contra la humanidad.

Todos estos derechos, junto con las aplicaciones de los Derechos Humanos en el ciberespacio y el reconocimiento del nuevo espacio de la interculturalidad y de los derechos de los animales, configuran el espectro de los denominados derechos de cuarta generación. A los que se añaden, también, las nuevas lecturas del empobrecimiento como consecuencia de la crisis financiera

internacional y de la cuestión del decrecimiento como una cuestión de responsabilidad, sobre todo occidental.

Todo este conjunto de derechos reclamados en las diversas *lecturas generacionales* de los Derechos Humanos son, en realidad, aspiraciones o pretensiones morales que van ampliando su campo, y que encuentran en el valor de la libertad, de la igualdad, de la solidaridad y de la responsabilidad un marco adecuado para armonizar igualdad y diferencia; desarrollo individual y colectivo; interdependencia de cada ser humano con los demás, con el entorno natural, con el pasado común y con las generaciones futuras en la tarea de proponer un *marco moral común* de referencia de derechos y deberes.

Precisamente, esta consideración de *marco moral* de referencia es el que propicia y requiere una progresiva legislación que le ampare en términos sobre todo de Declaraciones... En todo este proceso resulta determinante la unión de una gran movilización de las conciencias junto con una fuerte presión social, una acción política decidida y una profundización en los mecanismos de participación cívica propiciados por la estructura democrática del poder.

5.- Los Derechos Humanos, ¿patrimonio inmaterial de humanidad?

Hablar de patrimonio inmaterial está de moda. Por eso, cuando la UNESCO alumbró el texto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, el 17 de octubre de 2003, lo que hace es poner en valor algo que se venía gestando desde hacía mucho tiempo y que ella misma reconoce en su preámbulo, que no se puede entender sin ‘los instrumentos existentes en materia de derechos humanos’.

En dicho texto, propone entender como patrimonio cultural inmaterial “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención,

se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de Derechos Humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible” (art. 2)¹³.

El valor de este texto es abrir un camino. Hoy se habla de patrimonio inmaterial para referirse también, a todo lo relacionado con el desarrollo de las nuevas tecnologías, de las denominadas TICs. Por eso se habla de patrimonio inmaterial para referirse a las comunidades de conocimiento y de acción; a la cuestión de los ‘commons’ y de las propuestas ‘humanistas’ del decrecimiento y de las políticas de austeridad; a toda la temática reivindicativa del software libre y de los nuevos espacios generados para superar la denominada *brecha digital*.

No invento nada nuevo, pues, si sostengo que este concepto de patrimonio inmaterial es la versión cultural de un *nuevo imaginario social* de los Derechos Humanos que es capaz de unir en él, el grito desgarrador de denuncia de una situación colonial por parte de Fray Antón de Montesinos y de Fray Bartolomé de las Casas, con las exigencias y reivindicaciones de las últimas lecturas de los Derechos Humanos desde su consideración de referentes morales. Unos derechos que pueden ser entendidos como tales, precisamente, por la inmaterialidad o intangibilidad que traduce su incardinación moral.

Sin embargo, a mi entender, no se entendería adecuadamente el significado de este nuevo imaginario social si no lo ponemos en relación con un *imaginario colectivo* en el que se aúnan y concuerdan unas sensibilidades y unos valores que están a la base de los Derechos Humanos y que les convierten, por ello, en referente de sentido de todo lo que pueda abarcar el término de patrimonio inmaterial, traducido ahora como *patrimonio inmaterial de humanidad*.

Ahora bien, ni vale cualquier sensibilidad, ni vale tampoco cualquier valor. Sólo cuando la razón, en su ejercicio, es capaz de discriminar entre las distintas sensibilidades de las que se hacen eco los derechos humanos una adecuada consideración de los valores de humanidad que les sostienen, podremos hablar de patrimonio inmaterial —moral— de humanidad. Y, lo que es más importante,

13 <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf> (acceso 12/02/2014). En el texto se habla de “salvaguardia” con el objetivo de señalar las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización y transmisión. Y esto como tarea de la sociedad civil amparada por los estados.

sólo desde esta perspectiva podremos hablar de filosofía moral y, tal vez, de manera tentativa de la posibilidad de una ética normativa general en un contexto de declarado pluralismo moral y de globalización.

Interesa, por tanto, identificar esas distintas sensibilidades a las que hemos aludido, para que la perseguida realidad moral de referencia de los Derechos Humanos no se convierta en pura abstracción, o lo que es peor aún sea mera retórica. A este respecto, el universo de sensibilidades que sostienen el *imaginario colectivo* en el que descansan estos derechos se vertebra, a mi entender, en la interrelación de las siguientes referencias:

a. el referente personal

El resorte de toda sensibilidad humana que se precie de ser tal, se conjuga siempre en primera persona. Nadie entendería una aspiración que no estuviera conectada con el mundo de los sujetos o de las personas que son las titulares de los deseos o de las aspiraciones. De ahí que hablemos de *componente psicológico* para señalar el sentido al que apunta todo ese mundo de nuestras aspiraciones y sensibilidades; y que no es otro que el de nuestro reiterado —por añorado— ideal que todos tenemos de ser felices. Estaríamos hablando así de la consideración de los Derechos Humanos como referentes del nivel más básico —por fundamental— de nuestras aspiraciones en tanto que expresión de *lo que deseamos*. Y lo que deseamos es llevar a cabo el *viejo* (sic) ideal que todos tenemos de ser felices en un mundo cada vez más humano y humanizado. Para la filosofía moral, y para toda pretensión de ética normativa que se precie, este es un punto de partida ineludible y que requiere de especial atención.

b. el referente ético

El segundo aspecto con el que relacionar las diversas sensibilidades que se exteriorizan en los derechos humanos como patrimonio de humanidad, se refiere al *componente moral* de los mismos. Pues una expresión de la aspiración a ser felices no puede sino comulgar con una consideración de la dignidad como algo ‘tenido’ por cada uno y reconocido por todos, en el sentido de que hablamos de una dignidad que exige ser respetada. Este ideal moral al que remite el hecho de considerarse y de sentirse digno, es el encargado de *medir* la bondad o la maldad moral de lo que hacemos o dejamos de hacer. Y tiene, además, un valor de universalización pues nos convierte en mujeres y hombres dignos de respeto y de consideración.

De manera clara, pues, esta sensibilidad derivada de la dignidad es la que mejor traduce el discurso ético, ocupado en traducir *lo que debería ser* aún en contra de la tozudez de lo que hay o se está dando. Y en este terreno de lo que debería ser, cada vez adquiere más relevancia la referencia a los Derechos Humanos como expresión positiva del *espacio moral* requerido para que alguien se considere y pueda ser considerado digno.

c. el referente socio-cultural

Pero los derechos humanos no están colgados de las nubes, ni son una lluvia de principios o de valores que caen del cielo de las ideas. Para los derechos humanos resulta vital referirse a un contexto. De ahí que hablemos de referente *sociológico* o contextual para decir que tales derechos exigen un contexto socio-cultural adecuado —con rostro humano— para que la referencia a los mismos no se convierta en una farsa. En este sentido, los derechos reclaman un espacio social humanizador que sirva de control y verificación a la propia aspiración, o que sean una alternativa a *lo que hay o se da*. En el entendido de que los Derechos Humanos constituyen un *ideal* de convivencia en paz. No confundir ideal con quimera.

De ahí la importancia de la tarea educativa de *enseñar a mirar*¹⁴ desde ellos para una adecuada traducción y aplicación de los Derechos Humanos en el terreno de lo socio-cultural. Esta inserción cultural de los derechos adquiere aquí una relevancia excepcional. Pues es la encargada de *poner a trabajar* a los derechos en contextos cada vez más plurales y, a la vez, globales.

d. el referente político

Los Derechos Humanos reclaman también la sensibilidad política. Es decir, reivindican la exigencia de que las cuestiones ligadas al problema de la legitimación y de la legitimidad del poder en las sociedades modernas democráticas se ventilen por relación con ellos. En este nivel es en el que hablamos de *estado social de derecho* como concreción de un espacio público cuyo referente de sentido y de legitimación son los Derechos Humanos.

De la misma manera que hemos sostenido que la tarea educativa es clave para que la inserción cultural alcance un sentido acorde al *espíritu* que subyace

14 Cf. G. González Arnaiz, *Enseñar a mirar. Propuestas de educación familiar*. Ed. San Pablo, Madrid 2005, sobre todo cc. 2,4 y 6.

en los denominados derechos humanos, también vemos que los Derechos Humanos exigen una determinada práctica política. Por eso hablamos de exigencia de la *calidad humana* de la gestión política como uno de los ámbitos públicos que tanto ayudan o, por el contrario lastran, la tarea de formar ciudadanos comprometidos y responsables.

Importa señalar, para concluir, que todas las sensibilidades reseñadas aparecen *rodeadas* de un núcleo axiológico que abanderado por el deseo de ser felices, pasa por la reclamación de la dignidad y de la condición humana y del humanismo, para terminar reivindicando la configuración de un estado de justicia como contexto de referencia ética del que la reflexión filosófica parte para su tarea de ilustración y de compromiso.

Así es como la filosofía se convierte por su propia dinámica en ilustración; en comprensión, como quería Hannah Arendt; en discurso educativo derivado de este *imaginario colectivo*. Pues la educación es la encargada de cultivar y dar sentido a todas estas sensibilidades.

A este respecto, a nadie puede extrañar que digamos que una tarea educativa —que es más amplia que la tarea institucional de la enseñanza reglada— que no libere; que no iguale —en el sentido de que no permita discriminación alguna—¹⁵; que no solidarice y que no aguante el tirón de la responsabilidad, es una propuesta educativa a la que le falta la conexión con el núcleo axiológico que las distintas sensibilidades ponen de manifiesto y reclaman como *fondo de significado y de sentido* para una adecuada comprensión de los Derechos Humanos.

Y va a ser esta tarea educativa, la que muestre la necesidad de cultivar el cañamazo de sentido que les sostiene para poder ser referente ético de una realización personal, comunitaria, institucional y, finalmente, global. Sólo entonces tendrá sentido proponer y comprender los Derechos Humanos como *patrimonio inmaterial de humanidad* siempre por llevar a cabo.

15 Cf. G. González R. Arnaiz, *La educación inclusiva en: Revista INAFOCAM 1* (2007) 10-16.

GUILLERMO LARIGUET¹
Universidad Nacional de Córdoba

ESTRATEGIAS FILOSÓFICAS PARA ENFRENTAR CONFLICTOS TRÁGICOS

“How can one see the tragic in one’s life as comic and thus no longer as tragic?”.
Christopher Hamilton. “Desire, Tragedy and Gladness”, p. 57.

Resumen: En este trabajo intento mostrar cuáles son los principales desafíos que los conflictos trágicos producen en la racionalidad práctica. Sin embargo, los filósofos no son pasivos frente a este fenómeno. Por esto presento las distintas estrategias que los filósofos usan para enfrentarlos.

Palabras clave: Tragedias, conflictos trágicos, coherencia, respuesta correcta, razonamiento práctico.

Abstract: In this paper I attempt to show some of the most significant challenges that tragic conflicts produce in the field of practical rationality. However, philosophers are not passive as regards this phenomenon. For this reason I present different strategies that philosophers use in order to face them up.

Keywords: Tragedies, tragic conflicts, coherence, right answer, practical reasoning.

1 Doctor en Derecho y Ciencias Sociales en el área de Filosofía del Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Investigador de Conicet. Sus últimos libros son *Encrucijadas Morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*, *Theoria Cum Praxi*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011 y *Virtudes, Ética Profesional y Derecho. Una introducción filosófica*, B de f editores, Bs As-Montevideo, 2012.

Introducción

Clemens Sedmak² señala que lo “trágico” define una situación en la que, por lo menos, se satisfacen las siguientes condiciones necesarias:³

- a. Nos enfrentamos con sentimientos de seriedad e importancia causados por la irreversibilidad de ciertos eventos en los que ya no podemos tener influencia, que están más allá del control humano.
- b. Nos enfrentamos con situaciones que causan sufrimiento humano, dolor considerado indeseable, y que se caracteriza en términos de fragmentación y alienación, por la presencia de un sentimiento de pasividad ante lo ocurrido y por una inhabilidad de predecir el futuro.
- c. Situaciones que pueden ser experimentadas como cambios violentos, con un efecto disruptivo e inusual en la propia experiencia. Se trata de cambios que pueden cambiar la dirección de nuestros planes de vida.
- d. Se trata de situaciones que nos generan sentimientos de pérdida innecesaria.

A diferencia del escepticismo epistémico sobre el status de proposiciones declarativas, lo trágico comporta un escepticismo acerca de nuestras vidas (un “pesimismo” diría Unamuno); escepticismo alimentado por una sensación de inseguridad existencial.

Las condiciones a)-d) pueden ser activadas por situaciones *conflictivas* denominadas “conflictos trágicos”. Los conflictos trágicos se caracterizan como la colisión de dos o más alternativas normativas (valores, principios, reglas) que puede pertenecer a un mismo dominio (por ejemplo la moral) o a diferentes dominios (por ejemplo a la moral y al Derecho, a la moral y a la estética, la moral y la política, etc.). Por descontado, la idea de colisión o choque da cuenta del término “conflicto”.

2 Sedmak, Clemens. “Coping Tragedies and Epistemic Resilience”, en Christopher Hamilton, Otto Neumaier, Gottfried Schweiger, Clemens Sedmak (Eds) *Facing Tragedies*. Wien: LIT VERLAG. 2009, pp. 23-24.

3 La postulación de condiciones definitorias de los conflictos trágicos y tragedias pueden ser vistas de maneras diferentes y esto tendrá impacto a la hora de identificar si un caso x cuenta o no como trágico. Estas condiciones pueden ser necesarias, como dice Sedmak, necesarias y suficientes, o simplemente condiciones prototípicas que se satisfagan gradualmente.

Los conflictos trágicos presuponen por lo general la existencia de algún tipo de “dilema”. En los dilemas ocurre que ambas alternativas suelen considerarse como verdaderas, correctas, válidas, etc. Siendo así, la satisfacción de una alternativa presupondrá la violación de la otra que era considerada tan verdadera, correcta o válida como la otra. El punto es que el agente moral no puede cumplir con *ambas* alternativas pues, cada una de ellas, lleva en direcciones contradictorias o contrarias; por ende, se trata de situaciones que desafían la *coherencia* de nuestros dominios normativos (moral, Derecho, estética, política). La imposibilidad de satisfacer coherentemente estas situaciones suele estar acompañada de sentimientos de angustia, sentido de pérdida por la alternativa sacrificada o el camino que el agente fue forzado a seguir, etc. Es por esta cuestión que los conflictos trágicos suelen representarse como conflictos de “deseos” o sentimientos morales.

Las tragedias, en general, y los conflictos trágicos en particular, pueden darse en la conciencia de un solo individuo, por ejemplo, en el *Lector de Schlink*⁴, o entre varios individuos en contienda (por ejemplo las discrepancias, a veces violentas, en torno a cómo considerar moralmente el status del aborto).

En este trabajo quiero ocuparme de las situaciones de tragedia, particularmente enfocadas con la lente de los conflictos trágicos tal como los he definido, para diagnosticar sus principales *retos* y relevar un elenco con algunas de las más importantes estrategias filosóficas para enfrentarlos, esto es, para no quedarse simplemente cruzados de brazos. Esta tarea no es baladí. Los conflictos trágicos y tragedias han generado retos filosóficos que han producido cierta angustia acerca de si queda algo por hacer. La lista de estrategias que ofreceré intenta ser un tónico para esa angustia.

Principales Retos

Por “retos” entenderé una idea simple: qué clase de desafíos, problemas abiertos, etc., generan las situaciones de conflicto trágico. No pretenderé ofre-

4 Recordemos que el lector tiene que decidir si le cuenta al tribunal que juzga a su ex-amante Hanna, que ella es analfabeta o si no lo hace. Como sabemos, Hanna fue guardiacárcel de un campo de concentración. Años después es juzgada por un incendio en el que murieron muchas reclusas. Se trataba de determinar su grado de responsabilidad. Una acusación es que ella tenía un “instructivo” para dejar morir en el incendio a las reclusas y que, conforme el mismo, dio órdenes a las otras guardiacárceles. El punto es que Hanna no sabe leer-escribir. Pero, ante la vergüenza enorme de que esto se descubra en el juicio se hace cargo de que ella leyó el instructivo y dio las órdenes, cuando en rigor esto es falso. Si se descubre que ella es analfabeta se salvaría de esa responsabilidad, si no, tendrá una severa pena de prisión.

cer una lista exhaustiva de todos estos retos sino que me centraré en algunos para luego pasar a las estrategias filosóficas para enfrentarlos.

Coherencia de dominios normativos: Como se ha indicado antes, los conflictos trágicos son ejemplo de incoherencias. Por caso, un agente moral puede verse obligado a seguir cierta alternativa (A) y cierta alternativa (B). Empero, A y B son incompatibles (contradictorias o contrarias), motivo por el cual el agente no puede realizar A y B a la vez. Seguir A está prohibido por B y viceversa. Una conjunción deóntica incoherente viola principios de lógica deóntica tales como el de *consistencia deóntica* y *debe implica puede*. El agente se enfrenta a alternativas que tiran en direcciones incompatibles y no puede dar cuenta de ambas a la vez.

Guía moral y respuesta correcta: La existencia de conflictos trágicos pone a prueba la tesis según la cual los dominios normativos, por caso el de la moralidad, nos ofrecen siempre una guía acerca de cómo debemos comportarnos y cuál es la respuesta correcta para cada caso de conflicto que enfrentemos. Si, por ejemplo, en la propia moralidad no es factible siempre cumplir con principios de racionalidad como los principios lógico deónticos de consistencia y debe implica puede, entonces de esta moralidad puede seguirse cualquier respuesta para cierto tipo de caso o conflicto moral. Ello es así porque la incoherencia se liga con el *principio ex falso quodlibet*: de un sistema incoherente se sigue, en principio, cualquier consecuencia para el caso en cuestión. Siendo así, no es posible establecer cuál respuesta moral podría ser considerada admisible. Esto último se vuelve más claro cuando consideramos que, por ejemplo, hablar de un ámbito como “el” de la moralidad es sólo una manera superficialmente engañosa de hablar. No hay algo así como la moralidad en tanto materia *singularis* y homogénea. Existen distintas versiones rivales de la moralidad tales como la versión aristotélico-tomista, versión kantiana, versión utilitarista, etc. Y cada una de estas versiones puede ofertar reconstrucciones diferentes acerca de qué tipo de conflicto enfrentamos y qué clase de respuesta pueda aspirar —o no— a ser tipificada como correcta.

Falta de criterio de elección: En muchas situaciones de conflicto trágico las alternativas en pugna se consideran inconmensurables o simétricas. Son inconmensurables dos alternativas, A y B, si no es posible establecer que A es mejor que B, B mejor que A; o, en otros términos, que A es peor que B, B peor que A o, eventualmente, que A y B valen lo mismo. En estos casos se asume que la conmensurabilidad (o comparabilidad) es el criterio racional que

permite inclinar la balanza en casos de conflicto⁵. De todas maneras, si fuera viable determinar que A y B valen lo mismo, caemos en el problema de la simetría. Dos alternativas, A y B, son simétricas si se encuentran en una situación de *impasse* o empate y no existe un meta-criterio que permita razonablemente determinar cuál de las dos debe primar.

Naturaleza del razonamiento práctico: No es infrecuente asociar de modo natural la existencia de conflictos trágicos con la presencia del llamado “pluralismo de valores”. Isaiah Berlin definió este fenómeno sosteniendo nada menos que como verdad conceptual “que los valores son diversos y pueden chocar entre sí”⁶. Por ejemplo, la libertad puede chocar con la igualdad, la verdad pública con la intimidad, etc. En estos casos la consecuencia es que del pluralismo de valores se sigue un impacto para el tema de cómo concebir la naturaleza del razonamiento práctico. En primer lugar, ¿es el razonamiento práctico unitario, es decir, caracterizado por la prevalencia de un tipo de valores que siempre triunfan sobre los otros o, en cambio, es un razonamiento práctico fragmentado, es decir, caracterizado por la variable prevalencia de unos valores sobre otros? La respuesta obvia para esta pregunta parece ser que el pluralismo, al admitir la existencia de diferentes valores, cuya prevalencia es variable, se compromete con una teoría del razonamiento práctico fragmentado. Un ejemplo filosófico clásico de cómo el pluralismo de valores conlleva una “fragmentación del razonamiento práctico” se basa en la apelación al choque entre valores “morales” y valores “no morales”, por ejemplo estéticos o de otra índole. La idea del pluralismo es que, a veces, contextualmente hablando, los valores no morales pueden triunfar sobre los morales. Un ejemplo paradigmático es el caso “Gauguin”: un pintor que abandona a su familia (viola un deber moral) para dedicarse a pintar (valor estético o no moral). Más contemporáneamente, se podría pensar en el caso del fotógrafo sudafricano Kevin Carter, ganador de *Pulitzer*. Carter había tomado una foto —famosa— en la que una niña sudafricana, desnutrida al máximo, está casi al borde de la inanición con su frente tocando el polvo, mientras un buitre acecha. Carter estuvo esperando varios minutos que el buitre se acercara más a la niña, para así tomar una foto más impactante. Luego de una espera de unos veinte minutos, Carter tomó su foto, publicada en el *New York Times*, y luego premiada con el mencionado reconocimiento. Sacada la foto, Carter se fue, pero la niña quedó a merced del buitre

5 Lariguet, Guillermo. *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*. Lima: Palestra-Temis, 2008, capítulo 3.

6 Cfr. Lariguet, Guillermo. “Pluralismo, Conflicto Trágico de Valores y Diseño Institucional. En torno a algunas ideas de Isaiah Berlin”. Madrid: *Derechos y Libertades*. Nueva Época. 2007, pp. 135-171.

y murió. Carter, tiempo después, se preguntaría, y nosotros nos preguntamos también, por qué no salvó a la niña, en vez de dedicarse solamente a tomar la foto. Luego de recibir su premio, meses después, Carter se suicidaría sin que la pregunta fuese respondida. John Carlin⁷, un colega de Carter, intenta encontrar una respuesta para la pregunta. Su respuesta parte de un marco histórico: la Sudáfrica que vivía Carter (como hombre blanco) era la del *apartheid*. Carter era un fotógrafo que arriesgaba su vida todos los días, sacando fotos en medio de tiroteos, guerras tribales, etc. Según Carlin, para que el fotógrafo pueda cumplir su misión, es preciso que la cámara funcione como una especie de “filtro” de lo que realmente sucede fuera. Es como si el fotógrafo se rodeara de una barrera emocional que le permite cumplir su labor y la de Carter era retratar las miserias del *apartheid* y de ese modo cumplir la misión de mostrar sus efectos deletéreos. Lo que está sosteniendo Carlin puede ser traducido a lenguaje filosófico señalando lo siguiente. La misión de Carter, puesta al servicio de mostrar lo que pasaba con el *apartheid*, estaba en conflicto con valores de tipo moral, por ejemplo, socorrer una vida en peligro si no había daño alguno para sí mismo al hacerlo. Aquí surgen dos tipos de razones, valores, etc., en conflicto: salvar la vida de la niña, o tomar la fotografía para cumplir con otros valores, por ejemplo, el de obtener una foto estéticamente impactante.

Volvamos al tema del pluralismo. La tesis de esta doctrina, entendida como fragmentación de valores, es que no hay metacriterios unívocos que determinen que siempre, en este tipo de casos, triunfarán valores morales (salvar a la niña) sobre otros valores (sacar una foto estéticamente impactante); a veces pueden ser éstos los que lo hagan y, así, los valores morales dejan de ser “valores entre valores”.

Sentimientos de angustia, pérdida o frustración: Los conflictos trágicos suelen ser encarados por los agentes morales con sentimientos encontrados acerca de una u otra alternativa⁸. Esto genera algo así como un “terrorismo” dentro de la mente de cada agente moral pues éste no sabe a qué sentimiento o deseo seguir en estos conflictos. La elección de un curso de acción no suele calmar la sensación de angustia causada por la sensación de haber “perdido” algo en la elección, justamente, la pérdida de la alternativa sacrificada.

7 <http://www.igooh.com/notas/el-dilema-moral-de-la-foto-de-kevin-carter/>

8 De hecho, la palabra ‘conflicto’, derivada de “conflictus”, se vincula con la idea de infligir o “aflijir”.

III. Estrategias filosóficas para enfrentarlos

III.I. Estrategia para resolver el problema de la incoherencia:

Las estrategias para resolver el problema de la incoherencia son de muy diversa laya. Detengámonos en las siguientes:

Heurística: Un problema crucial con la posibilidad de incoherencia de dominios normativos, testificada por la presencia de conflictos trágicos, es que los principios racionales de lógica deóntica dejan de gobernar la experiencia moral. Asumir la posibilidad real de incoherencia, o negarla, abre un hiato entre los *racionalistas* de la moral que siguen estrictamente los principios de lógica deóntica, por ejemplo el de consistencia, y los *experencialistas* que admiten que en la experiencia moral, efectivamente, hay conflictos que instituyen incoherencias. Hay filósofos como Holbo⁹ que han intentado salir al paso de este hiato entre racionalistas y experencialistas proponiendo una lógica *heurística* de tipo explicativo que admita en sus sistemas formales un operador que represente el mal inevitable característico de lo trágico. El problema, con todo, es que en ética no sólo queremos explicar lo que sucede. La ética, en su dimensión normativa, pretende afectar el mundo tal cual es y para esto se sirve, entre otras cosas, de los principios de lógica deóntica.

Disyunción: Supóngase que reconstruimos un conflicto trágico a partir del choque de dos obligaciones incompatibles, A y B, OA y OB. Como A y B son incompatibles hacer A se halla rechazado por B y viceversa. Así, OA está prohibido por la existencia de OB. Vale la inversa. Si, además, el agente moral cumple con OA surge que no cumple con OB. Una manera de abordar este reto a la coherencia deóntica ha sido la propuesta de la disyunción excluyente, de modo que sea válido el esquema de razonamiento práctico siguiente: (OA v OB). Con la cuña de la disyunción excluyente, además, no se salvaguarda sólo la coherencia sino se deja intacta la esfera de aplicación del principio “voluntarista” o “debe implica puede”. Si se puede cumplir con cualquiera de las obligaciones y, por caso, el agente cumple con A, se sigue que si es OA entonces se puede realizar A. Desaparece, pues, la obligación de cumplir con ambas alternativas. Esta estrategia, sin embargo, ha sido considerada problemática. No capta el núcleo de la fenomenología de los conflictos trágicos; núcleo según el cual *ambas* alternativas son respetables. La disyun-

9 Holbo, John. “Moral Dilemmas and the Logic of Obligation”. *American Philosophical Quarterly*. Vo. 39. N° 3. 2002., pp. 259-274.

ción sólo sería un artificio lógico pero con consecuencias contra intuitivas para la moralidad. Por ejemplo, piénsese en Sofía, madre judía, personaje de la novela de Styron. El nazi del campo de concentración donde ella está recluida forzosamente junto a sus dos hijos le ordena que elija cuál de los dos niños irá a la cámara de gas y cuál, por ende, se salvará. Si ella no hace esta elección ambos morirán. En primer lugar, repárese que la disyunción pasa por el costado del hecho de que esta es una circunstancia trágica en los términos a)-d) que definía Sedmak, es decir, una circunstancia que excede el control de Sofía, es una experiencia inusual, que supone un cambio violento en sus planes de vida, etc. En segundo lugar, para un estándar de moralidad crítica ambos hijos son igualmente respetables, por lo tanto, elegir cuál va a la cámara de gas y cuál se salva no es un hecho moral que esté bien retratado por la disyunción. La disyunción soluciona un problema de lógica deóntica pero deja incólume el problema moral de que ambos hijos tienen el mismo valor de respeto. Decir que ella puede elegir a uno o a otro no soluciona el problema moral. Sofía sigue manteniendo el mismo conflicto de deseos o de sentimientos incluso cuando ya ha elegido; por esto no es inexplicable que se suicide al final, un resultado típico de las tragedias. Este caso es trágico, además, porque contemplar otras alternativas no parece evitar *males*. Si, por ejemplo, de acuerdo a una *ética maternalista* lo “correcto” es que Sofía se suicide antes de elegir, es decir, se “auto sacrifique”, sus hijos siguen a merced de la decisión cruel del nazi. Tampoco parece tener acogida como solución al problema optar por un “orden lexicográfico” entre las alternativas tal como el orden que John Rawls planeó para su diseño de una sociedad justa. Si ambos hijos tienen el mismo valor de respeto moral, por definición, tal paridad repele un orden lexical.

Delimitación: Otra estrategia conocida es la de la delimitación o *compatibilización*. De acuerdo con esta estrategia, la incoherencia es meramente *aparente* si se demuestra que las alternativas en pugna no se superponen en el mismo caso sino que están delimitadas una de la otra. Un ejemplo que se puede dar arranca con una discusión en filosofía del Derecho mantenida entre Liborio Hierro y Manuel Atienza. El tema práctico del debate versa acerca de si es posible tener un mundo fáctico-normativo en el que la igualdad y la dignidad no estén en conflicto trágico. El tema suscitó aquel debate por la validación que hacía el tribunal constitucional español de la expulsión de extranjeros. Atienza¹⁰ sostiene que esto vulnera la dignidad humana ya que ser extranjero no es una circunstancia voluntaria sino que está “más allá del

10 Atienza, Manuel. “Los límites de la interpretación constitucional. De nuevo sobre los casos trágicos”. México. DF: *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*. 1997, pp. 20-25.

control humano”. Hierro, en cambio, legitima la jurisprudencia del tribunal constitución *delimitando* los llamados “derechos del hombre” de los “derechos del ciudadano”, de tal suerte que no surja el *conflicto*. Los primeros son estrictamente universales, mientras que los segundos aun si son de titularidad universal son de aplicación restringida a la pertenencia a una comunidad jurídico-política, es decir, al hecho de ser *ciudadano* de una comunidad político-jurídica determinada. La distinción “nacional-extranjero” es una suerte de restricción *interna* prácticamente necesaria ya que existe en la mayoría de los sistemas jurídicos contemporáneos. La otra restricción clave es *externa* y se refiere al límite que impone la posibilidad concreta de satisfacción *real* de las necesidades básicas de todos los miembros de una comunidad política. Aquí hay un problema moral subyacente. Cada vez que hay un extranjero expulsado, si es cierto que se ofende su dignidad, se lo trata desigualitariamente. Para entender el punto, pensemos en aquellos ciudadanos, de pobreza extrema, que son de “tercera”, pues están fuera de las condiciones de una *sociedad decente*; en definitiva, son tratados desigualmente: no tienen las mismas oportunidades de educación, nutrición o salud que los de “primera”. La presunta delimitación engaña si nos hace creer que un trato desigualitario está *separado* de tratar a estos ciudadanos en una forma que no ofende su dignidad, que no los trata como seres acreedores del mismo respeto que los demás. Ahora bien, se podría argüir que no hay razones morales válidas que autoricen a tratar de manera igualitaria a ciudadanos y desigualitaria a extranjeros. Los extranjeros merecen también consideración y respeto¹¹ y no pueden ser culpados por una característica que no eligieron: ser extranjeros no es algo que se elija. Pese a la estrategia de Liborio Hierro, mi ejemplo indica que la dignidad y la igualdad se coimplican o se solapan. Esto pone a un juez en la situación trágica, según Atienza, de que su ordenamiento jurídico lo obligue a expulsar al extranjero, es decir, lo obligue a tomar una decisión quizás *legal* pero moralmente *injusta*. Pero supongamos que los jueces no está forzados a tomar este tipo de decisiones, sin embargo surge el problema de los límites “externos”, vinculados a la posibilidad concreta de satisfacción

11 Es injusta la situación de extranjeros que pertenecen a una población determinada pero están excluidos del ejercicio de la ciudadanía. Esta exclusión está basada en una tríada de conceptos: Estado, Nación y Ciudadanía que se emplean para restringir el “demos” político y el goce de los derechos humanos. No es justo que los extranjeros deban obedecer leyes de cuyos beneficios son excluidos debido a un modo estrecho de entender el demos político y, por tanto, la democracia. Precisamente, la multiculturalidad basada en la inmigración es un desafío a los fundamentos de la manera tradicional de entender las fronteras del Estado Nación y la consecuente distinción “nacional-extranjero”. Véase Zapata Barrero, Ricard. “Multiculturalidad, Inmigración y Democracia. La Re-Constitución del Demos Político”, en *Ciudad y Ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Francisco Quesada (Ed), Madrid: Trotta. 2008, pp. 253-277.

real de las necesidades básicas de “todos” los hombres/mujeres de un cierto territorio, lo cual involucra tanto a ciudadanos como extranjeros. El problema aquí será que es un mundo de *recursos limitados* el que impone por sí mismo la imposibilidad de satisfacer las necesidades básicas de *todos*. Ergo, siempre habrá un grupo de ofendidos en su dignidad, por lo tanto, no se podrá evitar el mal resultado de que algunos hombres/mujeres (extranjeros o ciudadanos¹²) se sientan tratados en una forma que compromete su dignidad.

En filosofía política también es posible encontrar intentos de delimitación del estilo comentado. Un ejemplo es el de Will Kymlicka cuando sostiene que las únicas restricciones válidas —y compatibles con una democracia liberal— serían las restricciones “externas” o “intergrupales” y no las “internas” o “intragrupales”. Otro ejemplo es el de Michael Walzer¹³ cuando sostiene que la prostitución supone la inserción de una pauta —el dinero— en una “esfera” a la que no pertenece y es esta ilegítima intrusión del criterio de una esfera en otra lo que produce el conflicto. Dicho de una manera muy general —que sin duda requeriría mayor expansión conceptual— mientras Rawls ofrecería argumentos —como el del orden lexical de principios— que en filosofía moral veríamos como negando la posibilidad de dilemas irresolubles, Kymlicka estaría proponiendo una manera de evitar conflictos intergrupales, pero dejaría abierto el problema de los conflictos intragrupales. ¿Cómo evaluar el caso en que, luego de la expulsión de un miembro de la comunidad amish, la “comunidad” tomara preeminencia sobre el “individuo” y le prohibiera llevarse ciertas ganancias o bienes que éste hizo luego de trabajar muchos años? Aunque la respuesta de Kymlicka es que este tipo de restricción interna sería admisible con la filosofía liberal, la pregunta por cómo encarar el conflicto entre comunidades peculiares (o minorías culturales) y sus miembros, sigue estando en el tapete. En el caso de Walzer también se generan preguntas no menos importantes para la ética. Por ejemplo, ¿hasta qué punto su estrategia de diversidad de esferas de justicia no sería un modo adecuado para evitar conflictos inter-sistemáticos? ¿Nos convence su respuesta?

12 Es cierto que muchos estados suelen emplear la política de dar prioridad a sus nacionales por sobre los extranjeros como un modo de mitigar los efectos provenientes de los límites externos. Empero, una idea de comunidad más amplia, esto es, de una de tipo cosmopolita, rompería con la distinción nacional/extranjero que se usa como restricción interna. El problema es que el límite externo que explico en el texto subsistiría como un problema real: los conflictos trágicos en torno a cómo distribuir bienes escasos en un público amplio seguiría en pie en tanto que un problema ontológico genuino.

13 Cfr. Wenz, Peter. *Political Philosophies in Moral Conflict*. Boston: McGraw-Hill. 2005.

III.II Estrategia para resolver el problema de la ausencia de guía y respuesta correcta

El virtuoso aristotélico o el sabio estoico: Según esta perspectiva existe un agente que, si está dotado de la calidad de ser virtuoso aristotélico o sabio estoico, tendrá éxito en el enfrentamiento de los conflictos trágicos. El virtuoso aristotélico, en primer lugar, por el solo hecho de serlo, no genera situaciones de “manos sucias” o, con otras palabras, no se pone él mismo en aprietos o encerronas morales. En segundo lugar, en caso que estas encerronas le salgan al paso, como ocurre con el súbdito que, en *Ética a Nicómaco*, es exigido por un tirano a hacer algo moralmente vergonzoso so pena de sufrir males él o su familia, el virtuoso sabrá dar la respuesta correcta, en el momento correcto, en el lugar correcto, de la forma correcta. En particular, el virtuoso aristotélico posee la meta-virtud de la frónesis, conforme la cual, puede: i) Ponderar los bienes en conflicto adecuadamente logrando compararlos allí donde es pertinente hacerlo y produciendo una armonización de bienes para el caso en cuestión. El ejercicio de la ponderación supondrá asignar pesos específicos a los bienes en conflicto. La ponderación se parece al ejercicio de delimitación visto antes: un principio P vence a uno Q bajo ciertas circunstancias (que habrá que ver si son universalizables o no). De modo que P rige cierto caso siempre que las circunstancias descarten a Q; así que P y Q quedan delimitados. ii) Imaginar: ponerse en una situación que le permita usar su fantasía para establecer qué solución inédita podría requerir el caso; pero de una solución que también se ajuste con la práctica virtuosa o el pasado; iii) Establecer cuál de los males (o pecados diría un moralista cristiano) es el “menor” de tal forma de mitigar el impacto de lo trágico; iv) Sufrir en caso que no pueda lograr ninguna de las alternativas i)-iii). El sufrimiento es ínsito al virtuoso que se duele de no poder evitar el mal y, de esta forma se protege de la mala suerte moral ya que se mantiene “intacto”, pues un virtuoso no goza con las circunstancias trágicas como lo hace un vicioso sino que se conduce con el sufrimiento. El sabio estoico, por su parte, no enfrenta ningún conflicto trágico ni ningún conflicto de deseos en general. Ello es así porque, como he explicado con cierto detalle en otro lugar¹⁴, el sabio estoico distingue entre bienes internos y externos. Los primeros son los que están bajo el dominio de la voluntad libre del sabio, por ejemplo la calma interior, mientras que los segundos, que dependen de las contingencias de la vida, no. De estos segundos el sabio estoico está entrenado para no sufrir en absoluto ya que se trata de aspectos de la “suerte” que no están bajo su gobierno.

14 Lariguet, Guillermo. “La Ética frente a los Dilemas Trágicos: Guerreros, Pacificadores y Cirujanos”. Madrid: *A Parte Rei*, 64. 2009, pp. 1-27.

El sabio taoísta: Este sabio está modelado por las enseñanzas que Lao Tse escribió en el *Tao Te Ching* que guardan una similitud con las enseñanzas estoicas: no hay de qué preocuparse con las circunstancias externas del mundo. El taoísta cree que incluso la mala fortuna es una oportunidad para la buena fortuna, para una lección positiva. Además sustenta el principio de “inmunidad al mal”. En el verso LV Lao Tse dice que el que sigue el tao es como el recién nacido al que los insectos no picarán, las aves rapaces no caerán sobre él, las fieras salvajes no le atacarán. Frente al ejemplo del tirano cruel de *Ética a Nicómaco*, Lao Tse diría que un hombre malo no es más que el discípulo de uno bueno. Pero además, este sabio taoísta no sólo acepta que es posible vivir sin conflictos de deseos, pasiones o emociones: niega el conflicto mismo ya que acepta que el mundo es una “unidad paradójica”. Por ejemplo, en el verso II, se dice que lo difícil nace de lo fácil, lo corto define lo largo, lo bajo lo alto, que podemos ver la belleza sólo porque existe la fealdad, etc. Lao Tse, en el mismo verso, dice por esto que el sabio vive una “aparente dualidad” y “paradójica unidad”: cada concepto (difícil, bajo, bello, etc.) depende de otros conceptos. Solamente el juicio (el sabio taoísta no etiqueta, se abstiene de juzgar) introduce dualidad y conflicto. Si apareciera un problema el sabio taoísta, según el verso VIII, si está en armonía con el tao “sabe siempre qué es lo que tiene que hacer”. Por esta razón el sabio taoísta podría estar preparado para no tomar como inapelables los conflictos trágicos; podría poner a prueba todas estas ideas de armonía, serenidad, unidad paradójica, etc., para enfrentarlos.

III.III Estrategia para resolver el problema de la falta de un criterio de elección

Principio de gradualidad o principio de Leibniz: Una de las aproximaciones usuales a los conflictos trágicos sostiene que éstos muestran la falta de un criterio razonable de elección de las alternativas. Además, todas las alternativas en juego son malas. En contraposición con esta realidad trágica, existe una estrategia que podría rotularse bajo el principio de “gradualidad” o principio de Leibniz. En su disertación doctoral, abocada a casos de jurisprudencia, Leibniz defendía la existencia de una lógica más “blanda” que la del *calculus ratiocinator* según la cual es posible y adecuado pensar en la “gradualidad” aplicativa de los principios jurídicos que están en conflicto. Ricardo Maliandi¹⁵, contemporáneamente, ha retomado esta idea leibniziana bajo la tesis que denomina de “imposibilidad de los óptimos”. Según esta tesis es

15 Maliandi, Ricardo. *Ética: Dilemas y Convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Bs As: Biblos. 2006, p. 15.

posible y necesario tratar de cumplir gradualmente los principios en conflicto. Es mejor cumplir con “ambos” gradualmente que no cumplir uno de ellos. Con otras palabras, dado que no es posible (incomponible) cumplir con ambos principios tratándolos como “óptimos” que exigen satisfacción “plena”, es posible cumplirlos gradualmente. En caso que esto tampoco fuera factible, podría pensarse en graduar los males en juego, intentando identificar el “mal menor”. ¿Pero es la graduación un criterio confiable para todos los principios que puedan estar en conflicto? La respuesta parece negativa. Hay principios que, por su estructura deontologista, se resisten a una graduabilidad. Pensemos por ejemplo en el principio de “dignidad” que hace que cualquier ciudadano merezca la misma consideración y respeto. Si ahora tuviéramos un conflicto en torno a cómo distribuir bienes escasos no podríamos graduar la dignidad ciudadana diciendo que los recursos se distribuirán en orden decreciente a ciudadanos de “primera”, “segunda” y “tercera”. El entrecomillado que aparece aquí y en mi discusión de la estrategia de delimitación sugiere que hay algo “podrido en Dinamarca” cada vez que hablamos así. No hay graduación válida (primera, segunda, tercera) allí donde reina un principio deontológicamente interpretado.

Principio de transmutación de males o principio de Robison Crusoe: En *Robinson Crusoe*, Daniel Defoe hace meditar a su personaje principal sobre las cosas que ha perdido con el naufragio. Robinson comienza a realizar una lista de sus “males” pero, simultáneamente, a cada mal hace corresponder una alternativa “positiva”. A esto le llamo transmutación de los males o, también, principio del “canje” de un mal por algo que, al menos, no es malo o tan malo. Veamos algunos ejemplos tal como los presenta Defoe: i) Lo malo: “He sido arrojado a una isla sin la menor esperanza de rescate”; Lo bueno: “Pero vivo, sin haberme ahogado como mis compañeros”; ii) Lo malo: “He sido excluido del resto del mundo a solas con mi miseria”; Lo bueno: “Pero también he sido excluido de la muerte, al contrario de toda la tripulación del barco...”; iii) Lo malo: “No tengo ropas para cubrirme”; Lo bueno: “Pero estoy en un clima cálido donde las ropas me servirían de poco”; iv) Lo malo: “Carezco de toda defensa contra los animales y los hombres”; Lo bueno: “Pero me encuentro en una isla donde no he visto animales feroces que me amenacen, como los viera en la costa de África”. El problema principal del principio de transmutación de males radica en que supone siempre la posibilidad de *canje*. Empero, ¿qué pasa cuando se pierde un bien muy valioso? ¿Es posible canjearlo por otro *siempre*? No parece el caso para supuestos de bienes muy valiosos. Si, por ejemplo, alguien pierde un hijo, no parece que tal pérdida se compense con otro bien tal como un auto caro. Incluso, se podría

pensar que la pérdida de un hijo conlleva un dolor que no se transmuta —al menos no completamente— con la existencia de otro hijo.

III.IV Estrategia para resolver el problema del carácter fragmentado del razonamiento práctico

Una estrategia que intenta despejar la pregunta acerca de cómo concebir el razonamiento práctico y, en consecuencia, que busca despejar la cuestión de cómo debería resolverse un caso como el de Carter es la del “monismo de valores”. A diferencia del pluralista, el monista sostiene que existe un orden *estable* en el razonamiento práctico. Siempre que haya conflictos habrá de triunfar *un* tipo de valor sobre otros. Tradicionalmente, los valores que deben triunfar sobre los otros, son los *morales*. Esta tesis, de estirpe nítidamente kantiana¹⁶, postula que la moral es un conjunto de valores supremos de tal manera que siempre que haya un conflicto con otros valores, deberán triunfar los valores morales. El monismo, por este motivo, es una tesis que hace previsible los resultados de cualquier razonamiento práctico en casos de conflicto entre valores diversos. El caso de Carter, con todo, suscita dos cuestiones adicionales. La primera es si, de veras, el rol de Carter no era simplemente “sacar una buena foto desde el punto de vista estético” sino que era retratar la miseria del apartheid, por qué considerar “no moral”, en vez de “moral”, los valores que él privilegió con su comportamiento. La segunda, más concreta, es si el comportamiento de Carter era “razonable”. Para los teóricos pluralistas el triunfo de la “moralidad”, o si se prefiere todavía más, de la “inmoralidad”, debe ser considerado “razonable”. Una posible sugerencia es que Carter no fue razonable: podría haber tomado su foto y también socorrer a la niña. Sin embargo, esta respuesta pasa por alto que Carter, para cumplir su cometido de fotografiar el apartheid, se había blindado emocionalmente, tal que no tenía sensibilidad para hacer adecuadamente las dos cosas: sacar fotos y ayudar a los fotografiados. La tesis monista sostiene que pensar de esta forma es un error. Una educación moral perspicua debería determinar que demos prioridad siempre a la moral. Pero la pregunta ahora es: ¿no hay en la propia moralidad conflictos internos? La respuesta del monista kantiano es negativa ya que para Kant los conflictos en la moral siempre eran aparentes pues se daban entre instancias incompletas de los deberes morales. Completadas estas instancias, “delimitadas” como en la estrategia comentada antes, estos conflictos no eran posibles.

16 Naturalmente, también se puede ser monista con una doctrina utilitarista que considera que la felicidad general es un bien moral supremo que permite ordenar valores conflictivos.

III.V Estrategia para resolver el problema del sentimiento de angustia o pérdida y el conflicto de deseos

La resiliencia o principios de Boecio y Maestro Eckhart: Las tragedias han alimentado el horno, se podría decir, de una “ética pesimista”. Empero, éticos contemporáneos (Sedmak por ejemplo) oponen a ésta una “ética de la esperanza” basada en la idea de “resiliencia” o estrategia de “superar las dificultades”. Existen dos ejemplos para Sedmak de cómo sería posible “superar dificultades” o situaciones trágicas una vez que éstas se han producido, es decir, de articular una estrategia “ex post facto”. La primera tiene su huella en *La Consolación de la Filosofía* (siglo VI después de Cristo). Boecio escribió este libro nada menos que cuando estaba en prisión, esperando su ejecución. De acuerdo con Boecio el primer paso hacia una “cura” del alma (dañada por una tragedia se puede añadir) es la habilidad para “recordar quiénes somos” pues el dolor viene de haberlo olvidado. Justamente, recuérdese que una de las condiciones que definían lo trágico era una ruptura inusual en la vida de una persona tal que podía trastocar su identidad, existencia o plan de vida. Boecio cree que, mediante el arte, por ejemplo la música, la reflexión (aquí viene el papel de la filosofía) y la imaginación que vislumbra “nuevas” alternativas para “seguir adelante”, es posible curarse del dolor del alma. Por su parte, el Maestro Eckhart sostiene en su *Libro del Divino Confort*, escrito para la reina

Agnes de Hungría que había sufrido tragedias familiares, que una manera de curación es recuperar y fogonear la confianza en la relación con los otros. Pero, además, sólo una persona que se recueste en Dios (o en la contemplación de Dios según Boecio) es capaz de mantenerse intacta “pase lo que pase”. Dios es símbolo de lo “constante”, lo contingente, “la suerte” variable, o la mala suerte de lo trágico, es justamente lo “inconstante”. Solo una persona apoyada en Dios es capaz de tener “ataraxia”. Precisamente, Eckhart cita a Séneca en el sentido de mantenerse calmos en situaciones difíciles, una idea que también está presente en los sabios budistas y taoístas. Para Eckhart la tristeza es un “vicio” y sólo un disciplinamiento de nuestras emociones y pensamientos (el “auto dominio” del que hablan los estoicos, aristotélicos o budistas y taoístas) es posible enfrentar con éxito situaciones trágicas o difíciles.

Hacia un enfoque no-trágico: Como se definía en la introducción de este trabajo, una parte de definición de lo trágico y los conflictos trágicos en particular se vinculaba con los conflictos de “deseos”, emociones o sentimientos. Las decisiones “trágicas”, esto es, decisiones entre males, generaban, además, gran angustia y sentimiento de haber “perdido” algo, de no haber “satisfecho” algo que se consideraba deseable.

En un interesante artículo, Christopher Hamilton¹⁷ nos recuerda que una gran crítica hacia la concepción que enfoca a la humanidad a partir de los “deseos” en tanto que “apegos” a algo que queremos satisfacer en un futuro o preservar para un futuro fue Simone Weil. Esta filósofa veía que partir de los deseos, en tanto que apegos, traía gran sufrimiento, pues el apego es el conducto para el dolor. Por eso, el “amor” o relación “afectiva” que Weil¹⁸ aprobaba era el “amor en Cristo” o amor mediado por la figura *crística* pues la amistad o el amor tradicional, al contrario del amor en Cristo, traía deseos y, por tanto, angustia.

Según Hamilton hay algo profundamente “insano” en el “enfoque trágico” de la realidad. La idea es que se trata de un “enfoque”, una manera de “hacer foco” que sólo trae pesimismo y mina nuestra humanidad ya que las tragedias muestran a seres que se enfrentan con situaciones que trascienden su capacidad humana de control o direccionamiento del propio plan de vida. Algo semejante pensarían los filósofos de la ética de la virtud en el sentido de que el enfoque trágico es ya una forma de “corrupción del pensamiento”, antes que de la “realidad”. Por esta razón, Hamilton propone cambiar de enfoque. Según él, un planteo como el de Weil no es compulsivo: se trata de un enfoque basado en una idea que ubica al hombre en una gran soledad (ya que para la filósofa no son posibles relaciones afectivas sanas con los otros siempre que están los deseos detrás). El enfoque que propone Hamilton¹⁹, en cambio, inspirado en Hannah Arendt es uno basado en la “apertura a los otros” (recordar que Eckhart sostenía algo parecido en su libro *Del Divino Confort*). La apertura a los otros, según Arendt, requiere diálogo y alegría, entendida como el “placer de estar con los otros”. Hamilton, por otra parte, va todavía más lejos y sugiere lo que llama una “irónica aceptación de sí mismo”, por ejemplo, de lo que a uno le ha pasado. De algún modo esto hace que el “enfoque trágico” sea sustituido por un “enfoque cómico”²⁰, basado en el diálogo, el placer de estar con los otros, y la capacidad de tomarse irónicamente a uno mismo, minimizando, de este modo, las angustias, miedos, ansiedades, obsesiones o neurosis que tenemos²¹.

17 Hamilton, Christopher. “Desire, Tragedy and Gladness”, en Christopher Hamilton, Otto Neumaier, Gottfried Schweiger, Clemens Sedmak (Eds) *Facing Tragedies*. Wien: LIT VERLAG. 2009, pp. 51-52.

18 Hamilton, Christopher. “Desire, Tragedy and Gladness”, pp. 45-48.

19 Hamilton, Christopher. “Desire, Tragedy and Gladness”, pp. 49-50.

20 En teoría constitucional hay autores como Karlan, Pamela y Ortiz, Daniel. “Constitutional Farce”, en *Constitutional Tragedies, Constitutional Stupidities*, Eskridge y Levinson (Eds), New York: New York University Press. 1998, pp. 180-188 que examinan los intentos de trocar “bad endings” en “happy endings”, volviendo cómico lo trágico.

21 Hamilton, Christopher. “Desire, Tragedy and Gladness”, p. 57.

IV. Consideraciones finales

En este trabajo me he ocupado, por una parte, de los retos que las situaciones trágicas en general, y los conflictos trágicos en particular, imponen a la filosofía práctica; por otra parte, a las estrategias filosóficas propuestas para intentar enfrentar tales situaciones.

Los retos generan “angustia filosófica” debido a la difícil respuesta a preguntas acerca de si la filosofía práctica tiene remedios para tales situaciones. He ofrecido una tabla con recetas que intentan ser tónicos para tal angustia.

Ahora bien, los tónicos tienen efectos *relativos* si se los balancea con consideraciones problemáticas adicionales. Veamos sólo algunos ejemplos tomados del presente trabajo. Si meditamos en las propuestas de los “sabios” aristotélicos, estoicos o taoístas, apreciaremos que, a la par de su atractivo, estas propuestas niegan la realidad del conflicto o la subestiman.

El principio de transmutación de los males es un tónico que funciona sobre la presuposición de que los males y bienes son canjeables, es decir, “comensurables” o comparables. Pero este es un presupuesto discutido. Hay pérdidas que no parecen serlo. Por caso, la pérdida de un padre no se canjea con la compra de un auto caro.

La disyunción tampoco parece un tónico de espectro ilimitado. En el caso *Sofía* veíamos que la disyunción chocaba con la intuición de que ambos hijos tienen el mismo valor moral, razón por la cual el problema sustancial de cómo resolver el dilema no quedaba despejado.

Pensemos ahora en el tónico proporcionado por el enfoque cómico-irónico de Hamilton. El mismo puede ser aplicado a ciertas situaciones trágicas pero quizás no a todas. El holocausto es un hecho trágico sobre el que no es tan sencillo aplicar un enfoque cómico-irónico, salvo que dispongamos de los recursos de *Benigni* en la *Vida es Bella*.

Consideraciones problemáticas adicionales, de hecho, podrían ser aplicadas a muchas de las recetas propiciadas. Con todo, es importante ver que la filosofía no se arredra ante situaciones trágicas. Creo que la efectividad de cada tónico dependerá del balance entre su contenido e hipotéticas o concretas consideraciones problemáticas como éstas. ¿Se te ocurre a ti lector un tónico más poderoso que los ofrecidos? Ahora ésta es mi duda.

Bibliografía

- ATIENZA, Manuel. “Los límites de la interpretación constitucional. De nuevo sobre los casos trágicos”. México. DF: *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*. 1997.
- HAMILTON, Christopher. “Desire, Tragedy and Gladness”, en Christopher Hamilton, Otto Neumaier, Gottfried Schweiger, Clemens Sedmak (Eds) *Facing Tragedies*. Wien: LIT VERLAG. 2009.
- HOLBO, John. “Moral Dilemmas and the Logic of Obligation”. *American Philosophical Quarterly*. Vo. 39. N°. 3. 2002.
- KARLAN, Pamela y Ortiz, Daniel. “Constitutional Farce”, en *Constitutional Tragedies, Constitutional Stupidities*, Eskridge y Levinson (Eds), New York: New York University Press.1998.
- LARIGUET, Guillermo. “Pluralismo, Conflicto Trágico de Valores y Diseño Institucional. En torno a algunas ideas de Isaiah Berlin”. Madrid: *Derechos y Libertades. Nueva Época*. 2007.
- LARIGUET, Guillermo. *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*. Lima: Palestra-Temis. 2008.
- LARIGUET, Guillermo. “La Ética frente a los Dilemas Trágicos: Guerreros, Pacificadores y Cirujanos”. Madrid: *A Parte Rei*, 64. 2009.
- MALIANDI, Rircardo. *Ética: Dilemas y Convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Bs As: Biblos. 2006.
- SEDMAK, Clemens. “Coping Tragedies and Epistemic Resilience”, en Christopher Hamilton, Otto Neumaier, Gottfried Schweiger, Clemens Sedmak (Eds) *Facing Tragedies*. Wien: LIT VERLAG. 2009.
- WENZ, Peter. *Political Philosophies in Moral Conflict*. Boston: McGraw-Hill. 2005.
- ZAPATA BARRERO, Ricard. “Multiculturalidad, Inmigración y Democracia. La Re-Constitución del Demos Político”, en *Ciudad y Ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Francisco Quesada (Ed), Madrid: Trotta. 2008.

GONZALO GAMIO GEHRI¹
Pontificia Universidad Católica del Perú

DELIBERACIÓN Y CONFLICTO

REFLEXIONES SOBRE EL JUICIO EN LA ÉTICA PÚBLICA²

Resumen

Este ensayo pretende presentar la ética pública como una disciplina centrada en el ejercicio de la deliberación práctica. Ciudadanos y funcionarios públicos se ven confrontados por situaciones en las que deben examinar conflictos éticos de gran intensidad y difícil solución, que ponen de manifiesto colisiones de bienes, y de males. La formación de la capacidad deliberativa de los agentes requiere la purificación del juicio y el trabajo sobre las emociones morales y políticas, así el reconocimiento de la vulnerabilidad y la interdependencia como elementos constitutivos del ser humano. Asimismo, el ejercicio de la razón práctica supone la percepción de los espacios y las circunstancias en las que el agente reflexiona y actúa. En una perspectiva convergente con la ética neoaristotélica, el autor sostiene que el discernimiento público debe considerar como un tema prioritario el examen de la conexión entre los principios universales y los contextos en los que éstos aspiran a concretarse.

Palabras clave: Conflictos prácticos, prudencia, deliberación, razón práctica, ética pública, ciudadanía.

1 Gonzalo Eduardo Gamio Gehri es Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid, España). Actualmente es profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Es autor de los libros *Tiempo de Memoria. Reflexiones sobre Derechos Humanos y Justicia transicional* (2009) y *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica* (2007). Es autor de diversos ensayos sobre filosofía práctica y temas de justicia y ciudadanía publicados en volúmenes colectivos y revistas especializadas del Perú y de España.

2 Los comentarios y sugerencias de Alessandro Caviglia, Roxana Escobar y Jorge Sánchez han sido de gran utilidad durante la elaboración de este breve ensayo.

Abstract:

This essay aims at presenting public ethics as a discipline centered in the exercise of practical deliberation. Citizens and public functionaries are faced by situations in which they must examine ethical conflicts of great intensity and difficult solution, which expose collisions and rights and wrongs. Forming the agents' capacity to deliberate requires purification of judgment and work about moral and politic emotions, thus the recognition of vulnerability and interdependency as constituent elements of the human being. Likewise, the exercise of practical reason supposes perception of spaces and the circumstances in which the agent reflects and acts. In a perspective converging with neoristotelian ethics, the author sustains that public discernment must consider a priority theme the examination of the connection among universal principles and the contexts in which these aspire to make themselves concrete.

Keywords: practical conflicts, prudence, deliberation, practical reason, public ethics, citizenship.

1. Ética pública. Aproximaciones conceptuales.

La buena marcha de la “cosa pública” —la célebre *res publica* de los romanos— no sólo requiere de “condiciones de gobernabilidad” (estabilidad política y económica, viabilidad de los programas de acción, etc.) y eficacia en la gestión: necesita de buenas prácticas y formas de discernimiento cívico que permitan no solo el logro de resultados sino también el logro de excelencias compatibles con la idea de bien común. Transparencia, vigilancia y rendición de cuentas constituyen elementos fundamentales para explorar la calidad de las actividades y procesos propios de la función pública.

La ética pública es la disciplina que estudia los principios y formas de acción que nos permiten examinar la calidad de la práctica política, tanto en el nivel de la conducción del Estado como en el de la actividad ciudadana en las instituciones del sistema político y en las organizaciones de la sociedad civil. Nuestras autoridades elaboran y ejecutan programas de acción gubernamental y de trabajo parlamentario, participan en los debates legislativos, etc. Los ciudadanos, por su parte, eligen a sus representantes a través del sufragio, y pueden intervenir en la discusión pública sobre la pertinencia o la corrección de determinadas leyes o instituciones; ellos pueden, asimismo, incorporar en la agenda política asuntos de interés colectivo, y organizarse para vigilar la conducta pública de las autoridades políticas. Estas actividades pueden llevarse a cabo bien o mal, justa o injustamente, de una forma abierta a la crítica o de manera arbitraria. El análisis y la precisión de estas distinciones de valor resultan fundamentales para orientar significativamente la práctica política. La ética pública se ocupa

del discernimiento racional de estas formas actuales y potenciales de acción que tienen impacto o influencia en el curso de la vida común.

Una práctica crucial para la dirección de lo político es la *deliberación*. Se trata de la evaluación crítica de los principios, las motivaciones, los propósitos que entrañan un modo de actuar, así como la ponderación de consecuencias con el objetivo de elegir un curso de acción en lugar de otros posibles. Es un tipo de actividad que concierne a la vida ética en general, y que es relevante en el espacio privado como en el público. En lo referente a la política, involucra por igual al funcionario público y al ciudadano. Tomar una decisión y actuar en tal sentido, aprobar un tipo de política institucional, crear o derogar una norma, constituyen elecciones que requieren alguna forma de deliberación. Es de esperar que nuestras sociedades ofrezcan procesos educativos conducentes a la adquisición de capacidades de juicio y de carácter propias de agentes políticos perspicaces, justos y comprometidos con su entorno comunitario. La antigua tragedia ateniense es considerada una de las más célebres fuentes de formación del discernimiento ciudadano. Ella promovía la reflexión crítica acerca de conflictos ético-políticos de difícil solución.

En lo que sigue voy a desarrollar algunas ideas preliminares sobre el sentido de la deliberación práctica en el espacio público. Concentraré mi reflexión en cómo esta forma de juicio enfrenta los conflictos entre bienes (y entre males) y en qué medida los sentimientos tienen un lugar en el proceso de discernimiento. Recurriré al tipo de deliberación presente en el horizonte de comprensión de la praxis abierto por los compositores de tragedias y por Aristóteles —una concepción filosófica recogida y desarrollada en las últimas décadas por Bernard Williams, David Wiggins, Harry Frankfurt, Martha Nussbaum y otros filósofos inspirados en la filosofía práctica clásica—. Asumiré esta perspectiva conceptual debido a su mayor flexibilidad y lucidez respecto de la movilidad de los asuntos humanos. Dejaré para otra ocasión la importante cuestión epistemológica de la contrastación de este enfoque filosófico respecto del modelo procedimental y otras escuelas de filosofía moral y política.

Uno de los fines específicos de la deliberación política consiste en saber reconocer los bienes y los males que se ponen en juego en la escena pública. No siempre es fácil lograrlo, pues con frecuencia la promesa de eficacia y el anhelo de resultados “provechosos” encubren malas prácticas y alientan la lesión de libertades y derechos importantes. La condescendencia frente a la corrupción, a pesar de sus efectos destructivos sobre la sociedad, constituye un ejemplo de lo que señalo. Esta actitud revela el hecho que, para mucha gente, la corrup-

ción en el espacio público (y también en el ámbito privado) es concebida como un hecho “inevitable” de la vida social, y es tolerado en la medida en que se la acompañe con una gestión eficaz en el quehacer propio del espacio estatal (así como en la empresa y en otros escenarios). Esta opinión lamentable se ve robustecida por el sentimiento extendido de que los delitos de corrupción suelen permanecer impunes, y que los funcionarios corruptos suelen preservar sus cargos o incluso consiguen ser reelegidos como autoridades.

La corrupción prospera en tanto el ciudadano renuncia al ejercicio de sus funciones como actor político y fiscalizador del poder. Sólo si está en condiciones de asociarse y movilizarse para deliberar y ejercer formas de control sobre lo que se decide y se hace en la esfera pública, el riesgo de corrupción podrá ser menor. El halo de invulnerabilidad que rodea a los corruptos se nutre de la escasa fe de las personas en su capacidad de acción y transformación de los viejos patrones de conducta social y política. La falta de deliberación al interior de la sociedad civil y del sistema político puede contribuir a que los agentes sean permisivos con la corrupción, o que incluso accedan a participar (directamente o no) en sus círculos y aprovechar sus resultados. Sólo si los ciudadanos se comprometen con lo que ocurre en la sociedad y están dispuestos a actuar en coordinación, los males sociales de esta clase podrán ser combatidos y prevenidos. Si no son parte de la solución, son parte del problema.

2. Deliberación y colisión de valores

Como se ha señalado, a menudo los agentes políticos consideran que el discernimiento ético aplicado al curso de la vida pública se ocupa de establecer el contraste entre el bien y el mal que entrañan decisiones o prácticas. No siempre resulta sencillo distinguir entre ambos. Identificar las opciones valiosas y dar cuenta mediante argumentos de la fuente de su valor constituye una tarea tan compleja como necesaria. No obstante, con frecuencia los conflictos que los agentes deben dilucidar se plantean en términos de la *colisión de bienes* (o *de males*). En efecto, en ocasiones debemos enfrentar situaciones en las que las opciones a considerar se manifiestan como razonablemente buenas, valiosas, enriquecedoras, expresiones de plenitud humana. No podemos realizarlas simultáneamente, así que tenemos que elegir. Todas ellas, en cierta medida, se revelan estrictamente como dignas de ser escogidas y llevadas a la práctica. Nuestro proceso de discernimiento puede indicar finalmente cuál de las opciones es superior en virtud de argumentos que podemos compartir y examinar. Aunque nuestro razonamiento sea correcto y podamos concluir que se trata del curso de acción más acertado, la elección no podrá anular sin más las razones

que mostraban el valor de las opciones no elegidas. A pesar de haber escogido bien, lamentamos no haber podido emprender los restantes cursos de acción³.

Pero también es posible que las personas deban enfrentar circunstancias en las que el mal se enfrenta al mal. Se trata de situaciones en las que tenemos que elegir entre opciones que percibimos como malas, perjudiciales, empobrecedoras, y acaso degradantes, de modo que no podemos evitar escoger algún curso de acción que, en el fondo, resulta indeseable. Incluso la posibilidad de elegir no actuar puede ser considerada una decisión desafortunada o negativa. A veces esta clase de situaciones es descrita en términos de un “conflicto trágico”, dado que constituye uno de los temas centrales de reflexión del teatro de Esquilo, Sófocles y Eurípides⁴. En *Agamenón*, Esquilo explora el agudo predicamento de Agamenón de Argos, quien debe escoger entre preservar la vida de su hija Ifigenia o sacrificarla para permitir que la escuadra aquea que dirige zarpe hacia Ilión. Si preserva su vida, se enemistará con los dioses que desean la guerra; si la entrega al sacrificio, segará la vida de una niña inocente, la alegría de los suyos. Haga lo que haga, su decisión le provocará un profundo dolor. Él sabe que no puede eludir producir alguna clase de daño irreparable sobre otros o sobre sí mismo.

“¿Qué alternativa está libre de males?”⁵.

Este tipo de conflictos se plantean hoy en diversos contextos. Consideremos el siguiente caso. Una empresa minera internacional se propone extraer minerales en una zona altoandina, para lo cual suscribe un convenio con el Estado peruano. La empresa se compromete asimismo a promover el desarrollo de la comunidad local, invirtiendo en ella, construyendo hospitales, mejorando las escuelas existentes, etc. No obstante —a pesar de las cláusulas que estipulan tomar medidas rigurosas en materia de protección del ecosistema—, la explotación del lugar puede reportar un riesgo ambiental importante. El trabajo agrícola en la zona puede echarse a perder y la salud de la población podría a la larga verse severamente afectada. Tanto el Estado como la comunidad concernida

3 Sobre el tema de los conflictos éticos de esta naturaleza existe una amplia bibliografía en la que destaca la obra de Bernard Williams, Isaiah Berlin y Martha C. Nussbaum. Cfr. Williams, Bernard “Conflictos de valores” en: *La Fortuna moral*. México, FCE 1993, (quinto ensayo) e *idem* “La congruencia ética” en Raz, Joseph *El razonamiento práctico*. México, FCE 1985 pp. 171-207; Berlin, Isaiah “La persecución del ideal” en: *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona, Península 1998 pp. 21-37.

4 Véase Williams, Bernard. *Shame and necessity* Berkeley, University of California Press 1994.

5 *Agamenón*, v. 211.

deben tomar en cuenta los males potenciales que acarrearía firmar un acuerdo con la empresa, y el perjuicio que generaría no celebrar tal acuerdo. En este caso como en otros, se trata de discernir el “mal menor”. En la situación descrita, la comunidad decide no poner en peligro la salud de los suyos ni sacrificar el equilibrio ecológico de la zona. A juicio de los pobladores —en virtud de buenos argumentos—, la protección del entorno no puede ser sacrificada en nombre del incremento de la inversión privada en el lugar.

El discernimiento práctico exige tanto la consideración reflexiva de los principios como el examen de las circunstancias que se revelan conflictivas. La construcción del juicio deliberativo exige pasar de la universalidad de los valores a la particularidad de los contextos (así como emprender el camino de vuelta), así como establecer el vínculo racional entre ambos. No existe algo así como una ‘receta moral’ que nos imponga una única salida para casos difíciles, no existe un algoritmo práctico que nos ahorre la dura tarea de deliberar y decidir, con los riesgos que ello entraña. Casi siempre reconocer el “mal menor” es una empresa compleja y sumamente polémica (pensemos, por ejemplo, en las discusiones que suscitan las segundas vueltas electorales en el tramo final de las campañas presidenciales en el Perú). Deliberar con perspicacia y sutileza implica evaluar elementos prácticos heterogéneos e incluso inconmensurables⁶, así como examinar argumentos que no pueden reducirse sin más a un criterio único. Pensar que es posible traducir sin más las opciones y valoraciones al lenguaje conmensurador de los costos y los beneficios privados constituye una vana ilusión que simplifica la complejidad y la riqueza de la agencia ética y política: equivale a someter la razón práctica a un funesto lecho de Procustes.

La comprensión y eventual resolución de esta clase de conflictos constituye un aspecto crucial en el ejercicio de la razón práctica⁷, también en lo que concierne al espacio de la actividad política. La capacidad de identificar estas colisiones de valores, la posibilidad de formularlas sin perder de vista elementos relevantes y poder dar razón de caminos posibles para la acción constituyen habilidades y disposiciones —en sentido estricto, excelencias intelectuales— que resultan básicas para la formación de un agente práctico independiente, esto es, un ciudadano lúcido y atento a lo que sucede a su alrededor. La adquisición de esas excelencias permite esclarecer y transformar parcialmente escenarios prácticos que se evidencian problemáticos.

6 Williams, Bernard «Conflictos de valores», en *La Fortuna moral*, op. cit., p. 104.

7 Esta es una de las tesis centrales de mi primer libro, *Racionalidad y conflicto ético*. Gamio, Gonzalo *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica*. Lima, CEP – IBC 2007 (véase especialmente la sección segunda).

3. Emociones, vulnerabilidad y política

Uno de los errores más comunes en la teoría política que converge con temas de ética pública consiste en suponer que —cuando delibera— el agente hace abstracción de las emociones, en tanto estas podrían contaminar la elaboración del juicio político. Esa es una posición que comparten los enfoques procedimentalistas —el neokantismo, el utilitarismo y el contractualismo clásico— y también la célebre teoría de la *rational choice*. En una perspectiva más bien aristotélica, las emociones moduladas por el agente que sabe cultivar la razón práctica se manifiestan en el propio proceso de deliberación bajo la forma de la percepción de la peculiaridad de los contextos en los que ha de elegirse un curso de acción. El ideal ético de la constitución de un agente práctico independiente implicaba el logro de una especie de “equilibrio dialógico” entre las exigencias del *lógos* y las condiciones que establecen las emociones. No basta con construir una deliberación consistente y lúcida —que desemboque en una elección acertada—: es preciso poner de manifiesto las emociones que una situación compleja exige hacer explícitas. Las reacciones de ira, indignación, temor, simpatía, etc., son legítimas cuando un análisis concienzudo de las circunstancias así lo justifica.

Las emociones son, entre otras cosas, expresión de una deliberación encarnada que reconoce la precariedad y contingencia de los escenarios en los que juzgamos y elegimos un curso de acción. Actuamos con otros, y nuestras decisiones les afectan tanto como las elecciones de otros repercuten en nuestras vidas. Estamos expuestos incluso a las circunstancias externas de la vida, aquello que los griegos denominaban *tyché* (la fortuna). Los antiguos representaban a la pequeña Tyché como una niña de cabello azabache y brillantes ojos negros, una deidad que decidía irreflexivamente sobre la salud, la prosperidad, los honores y la seguridad de los mortales dando bote a una pelota; no hacía cálculos ni intentaba acumular un puntaje. El bote de la pelota y su dirección resultan completamente aleatorios, pues formaban parte de un juego espontáneo, no planeado. La presencia de la fortuna define parcialmente los escenarios vitales con los que el agente debe lidiar. Un agente práctico independiente sabe a ciencia cierta que es un ser interdependiente, y que él, su cuerpo y capacidades —pero también sus propósitos y sus valoraciones—, son vulnerables en tanto pueden verse afectados por factores que escapan a lo que podemos propiamente decidir o dominar.

En los seres humanos, la articulación de emociones éticamente relevantes constituye un modo de encarar la vulnerabilidad que les es constitutiva. Estamos expuestos a la muerte, al dolor físico y psicológico, a la enfermedad, a la vejez,

a la violencia y muchas otras circunstancias que merman nuestras capacidades y revelan diferentes aspectos de nuestra finitud. Incluso podríamos decir que los seres humanos precisamos de una ética porque somos seres frágiles, porque lo que hacemos con nosotros mismos y con los demás nos modifica y afecta inexorablemente a otros. Requerimos reglas y prácticas comunes que nos permitan desarrollar nuestras vidas con cierto orden y cierto grado de libertad. No todo está permitido precisamente porque somos mortales⁸. El célebre coro de Antígona clama que el ser humano es extraordinario (y también terrible, pues *déinon* significa ambas cosas) porque cuenta con grandes capacidades e instrumentos que le permiten lograr grandes cosas (también cosas sobrecogedoras), pero que no puede superar su condición natural de mortal. He allí la clave del sentido de su existencia. En la estrofa segunda —después de pasar revista a las innovaciones tecnológicas que han permitido al ser humano dominar diversas fuerzas naturales y especies animales—, Sófocles alude al poder que confiere el uso del *lógos* en la vida ética.

“Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento, así como las civilizadas maneras de comportarse, y también, fecundo en recursos, aprendió a esquivar bajo el cielo los dardos de los desapacibles hielos y los de las lluvias inclementes. *Nada de lo porvenir le encuentra falto de recursos. Sólo del Hades no tendrá escapatoria. De enfermedades que no tenían remedio ya ha discurrido posibles evasiones*”⁹.

Lo que el ser humano construye o lleva a cabo constituye una forma de lidiar con la finitud. Lo mismo podemos decir, por supuesto, de la política. El sistema de prácticas y acuerdos (así como desacuerdos) que constituye la política busca erigir un conjunto de leyes e instituciones cuya razón de ser es la protección de los ciudadanos frente a diferentes formas de violencia que dañen su vida o su libertad, incluidas la agresión física y la pobreza extrema. Los dioses no necesitan, en sentido estricto, de política, pues son invulnerables y no conocen la muerte ni el dolor (al menos tal y como nosotros lo conocemos). Las emociones humanas son disposiciones intencionales que procuran —cuando se ponen al servicio de la deliberación práctica— retratar e identificar situaciones que ponen de manifiesto nuestra fragilidad y nuestra casi permanente exposición a la alteridad.

Es lo que sucede, por ejemplo, con el *temor*. En la *Retórica*, Aristóteles describe el temor como el sufrimiento provocado por la percepción de real o

⁸ Cfr. Nussbaum, Martha C. “Humanidad Trascendente” en: *El conocimiento del amor*. Madrid, Machado 2005 pp. 647 - 694.

⁹ *Antígona* v. 353-363 (las cursivas son mías).

posible mal futuro¹⁰. El temor tiene una clara relevancia ética y política: nos ayuda a reconocer situaciones de peligro que amenazan nuestra integridad y la de los demás, y nos impulsa a tomar medidas al respecto. Aristóteles es enfático en señalar que no se puede ser valiente sino se siente miedo, y que la insensibilidad frente al temor constituye un vicio. El temor —conducido y regulado por la virtud— contribuye a la construcción de una comprensión adecuada de nuestro entorno, así como de nuestra condición, recursos y necesidades. La legislación y la edificación de instituciones buscan ejercer cierto control sobre aquellos males que son objeto de temor. En un famoso pasaje de *Ricardo II*, William Shakespeare parece recoger – ¡casi literalmente! - el tratamiento aristotélico del temor. La Reina ha dejado partir a su esposo – que ha marchado a Irlanda a combatir una sublevación -, y una intensa inquietud agita su alma. No puede todavía describir las determinaciones concretas de la amenaza que siente que se cierne sobre Inglaterra, pero intuye la inminencia del mal. Con el tiempo, asociará esa turbulenta percepción con el avance de Bolingbroke, duque de Hereford, que intenta derrocar con su ejército al último de los reyes de la casa de los Plantagenet.

“REINA

Aunque no sé por qué acojo el pesar como huésped, si no es por despedir a un huésped tan dulce como mi Ricardo. Y, con todo, siento acercarse algún dolor que va a nacer del vientre de Fortuna, y mi alma tiembla por nada y se apena por algo, más aún por la ausencia de mi esposo”¹¹.

Bushy, uno de los nobles cercanos al rey, intenta tranquilizarla, aduciendo que su preocupación se debe al viaje reciente de Ricardo, y que cualquier sensación de tristeza diferente a esta inicial inquietud sólo sería fruto de su imaginación y de su carácter aprensivo. Ella, por supuesto, no está de acuerdo con aquella hipótesis.

“Puede ser, pero en el fondo de mi alma yo lo siento de otro modo. Sea como fuere, sólo puedo estar triste, muy triste, tanto que, aunque en nada pienso yo pensar, esta triste nada me hace flaquear”.

BUSHY

No es más que imaginación, augusta reina.

¹⁰ *Ret.* II,5 1382^a 20 y ss.

¹¹ Shakespeare, William, *Ricardo II*. Madrid, Austral 2007 p. 83.

REINA

Nada de eso. Un dolor imaginario nace siempre de uno real. El mío, no, pues nada me ha engendrado este algo o algo hay en la nada que me aflige, y sólo lo poseo en expectativa. Mas este algo que yo aún no conozco, si algún nombre tiene, es ‘dolor anónimo’”¹²

El camino de esclarecimiento de la experiencia del temor, que va de la consciencia de un temor acaso aparente a uno real o fundado es un proceso de reflexión que consiste en el examen de la propia visión del escenario y la disposición de los actores en el espacio específico de la acción. La reina considera que esa presunta “triste nada” encierra algo objetivo que la aflige, aún cuando no se conocen todavía todas sus determinaciones. Tiene entonces que investigar si el peligro que percibe, el escenario de riesgo que le preocupa —el rey ausente peleando en Irlanda, el duque enemigo volviendo del destierro, ávido de batalla contra Ricardo— tiene un asidero *real*. Ella describe la primera etapa del discernimiento en términos de la intuición de un temor razonable frente un temor meramente imaginario. Como el espectador de la obra sabe, la aflicción de la reina tiene un contenido verdadero: los conspiradores están prácticamente a punto de capturar el trono, y no descansarán hasta tomar la vida del propio rey Ricardo. El “dolor anónimo” mencionado líneas arriba asumirá un rostro —el del duque de Lancaster y sus guerreros—, y extenderá sus tentáculos hasta hacerse del poder en toda la isla.

Ahora pensemos un momento en la *compasión*. El mismo Aristóteles sostiene que se trata de “un cierto pesar ante la presencia de un *mal* destructivo o que produce sufrimiento a quien no se lo merece y que podríamos esperar sufrirlo nosotros mismos o alguno de los nuestros”¹³. Sentir compasión supone el cultivo de la *empatía*, una compleja operación intelectual e imaginativa a través de la cual nos ponemos en el lugar de aquel que sufre injustamente, de modo que podamos *acercarnos* a su dolor y sentir con él. Sin la posibilidad de reconstruir —a nivel de la conjetura— el sufrimiento del inocente y de proyectarnos en él, no estaríamos en condición de actuar en su favor. El vínculo ético (y político) entre la proyección empática, la compasión y el sentido de justicia resulta fundamental para el proceso completo de la deliberación, la elección y la acción.

En *Los persas*, Esquilo parece apelar a la emoción de la compasión en diferentes sentidos. La obra fue escrita después de las victorias griegas de Sala-

12 *Ibid.*, pp. 83-4.

13 *Ret.* II,8 1385b.

mina y Platea, pero, en lugar de elaborar un complejo elogio de los vencedores y su modelo de *pólis*, el autor elige describir el terrible dolor del pueblo persa ante el sombrío espectáculo de un imperio destruido, de los soberbios gobernantes humillados por la derrota, y, fundamentalmente, la pérdida de tantos miembros de la propia comunidad. Los personajes —golpeados por el fracaso y la pérdida— intentan investigar las raíces de este funesto desenlace. “Pudimos haber sido nosotros los derrotados”, parece decirnos el artista.

“Coro

“Lanza un grito de pena en honor de los desgraciados, un grito de dolor, porque todo lo han puesto (los dioses) muy doloroso para los persas —¡Ay, ay!— al ser mi ejército aniquilado!

Mensajero -¡Oh nombre de Salamina, el más odioso que pueda oírse! ¡Ay, cuántos lamentos me causa el recuerdo de Atenas!”¹⁴.

Por una parte, el texto nos muestra la compasión de los persas por sus compatriotas muertos y por el designio oscuro del dios en torno a su pueblo. Por otra, Esquilo invita a los espectadores de la obra —es decir, a los ciudadanos de Atenas— a reflexionar (a partir del difícil predicamento de los persas) sobre lo que significa perder a sus seres queridos en el campo de batalla, y ver arruinada a su ciudad, en una situación de profunda enemistad con los dioses tutelares del reino persa. Se trata de una meditación sobre la desmesura humana, sobre el peso de la adversidad y sobre la importancia de deliberar con prudencia (*phrónesis*), procurando *descubrir* la correcta proporción en cada uno de los aspectos de la vida, y atendiendo a la complejidad de cada escenario específico.

En este proceso de discernimiento vamos de lo particular —los errores de Jerjes y la debacle de sus fuerzas militares— a lo general —un juicio sobre la justa proporción del fin trazado y los deseos y la centralidad de la prudencia como excelencia—, y viceversa. *La condición para llevar a cabo tal movimiento intelectual es el ejercicio de la empatía y el cuidado de la compasión*. El artista pide a sus conciudadanos que asuman la posición de los persas, porque habría sido la suya si la voluntad divina y el intelecto humano hubiesen seguido otro rumbo. Pero ponerse en el lugar del persa implica asumir la posición de quien es señalado como el enemigo, como el bárbaro, estrictamente un no-humano. La obra exige por ello reexaminar los propios prejuicios para poder aprender sobre

14 *Persas* v. 280 – 6.

la experiencia del sufrimiento ajeno, como una vivencia humana. Esta es la base de la sabiduría práctica que esboza Esquilo en aquellas conmovedoras páginas.

4.- El principio de lucidez. Consideraciones finales

La deliberación entraña no solo la conexión entre reglas generales y casos específicos, sino que también implica la ponderación de los sentimientos ante la posibilidad de elaborar un bosquejo fidedigno de la situación, y proponer una reacción adecuada frente a ella. Aquello que la reina de Inglaterra en la obra de Shakespeare percibe como una amenaza latente a través de una intuición se convierte en objeto de un temor plenamente justificado. Del mismo modo, Esquilo persigue contribuir a la educación de sus conciudadanos atenienses destacando el cuidado de la empatía y el sentido de justicia como elementos fundamentales de un discernimiento esclarecedor de la vida ética y política. A medida que los agentes educan su intelecto y su carácter —a través de procesos pedagógicos que incluyen la enseñanza y la experiencia¹⁵— su capacidad de prestar atención a las cosas poniendo en juego las emociones en coordinación con la reflexión se irá fortaleciendo y adquiriendo sutileza y profundidad.

Diversas corrientes filosóficas que se ocupan del juicio práctico identifican el razonamiento con la selección eficaz de medios para el logro de los fines que el individuo se propone realizar. Los fines, según estos puntos de vista, no son objeto de escrutinio racional: estas concepciones simplifican el proceso mismo de la deliberación desde un marco teórico sumamente rígido y limitado¹⁶. Aristóteles no compartía esa opinión. Sostenía que constituye una materia importante de discusión sobre la calidad de la práctica aquello que pertenece al fin (*prós to telón*¹⁷), aquellos propósitos que el agente concibe como dignos de ser elegidos en virtud de razones que puede exhibir y también contrastar¹⁸. Esta clase de consideraciones reintroduce en el debate político la cuestión fundamental del *bien público*, aquello que puede ser incorporado en los asuntos de interés común, el diseño de programas políticos significativos, la pertinencia de la edificación de determinadas leyes e instituciones, y otras materias similares.

15 Como el lector sabe, el temor y la compasión son sentimientos vinculados a la tragedia, en virtud de la definición desarrollada en la *Poética*.

16 Cfr. Frankfurt, Harry G. *Las razones del amor*. Barcelona, Paidós, 2004, cap. 1.

17 Véase *Eth. Nic.* 1097b14 y ss. y 1112b y ss.

18 Esto ha sido lúcidamente discutido en Wiggins, David “La deliberación y la racionalidad práctica” en: Raz, Joseph, *El razonamiento práctico*. México FCE 1986 pp. 267-283.

Los asuntos específicamente políticos se examinan en el espacio público. Se trata de escenarios compartidos para la discusión y la formación de opinión sobre asuntos de interés común. Los lugares propios del sistema político —las instituciones del Estado (particularmente el Congreso), así como los partidos políticos— y las organizaciones de la sociedad civil (universidades, colegios profesionales, Iglesias, ONGs, sindicatos, etc.) constituyen foros de deliberación de funcionarios públicos y ciudadanos. A través de ellos tomamos decisiones concertadas, forjamos consensos y expresamos disensos en torno a lo que es justo hacer y acerca de cómo vigilar el poder. Sin esta clase de espacios, el tipo de control que requiere la política democrática sería imposible.

Reconocer que solemos afrontar conflictos más complejos que aquellos que contrastan bienes/males, vislumbrar que nuestros juicios involucran una amplia gama de motivaciones, constituyen interpretaciones y descripciones de nuestra situación práctica que revelan exigencias que provienen de la —cosa misma—, aquello que tenemos que enfrentar, en resumen, *lo real*. Hasta donde sabemos, todos los seres humanos tendríamos que ser capaces de identificar y dilucidar aquellas circunstancias en las que “la realidad no se ajusta a nuestras preferencias, deseos o hipótesis”. Esa es una lección fundamental de la vida diaria y un principio básico para la ética pública y privada (llamémoslo *principio de lucidez*). Apelamos a él cuando examinamos nuestra billetera en el momento en que vamos a elegir un menú en un restaurante; también lo invocamos observamos cuando tenemos que decidir si mantener o no nuestras convicciones ideológicas, o cuando nos interrogamos sobre cuán razonable es asumir determinadas adhesiones institucionales. Lo que quiero decir es que es un principio orientador que atraviesa nuestra existencia entera, y no sólo aquella parte de nuestra vida dedicada a la producción de conocimiento científico o a la actividad política. La realidad suele ser más amplia que nuestros esquemas (eso no significa que esa amplia realidad no sea *realidad-interpretada*). Constituye un principio práctico crucial, que, según lo discutido más arriba, procede del pensamiento literario y filosófico formulado en la cultura clásica. Efectivamente, tanto en la tragedia como en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles encontramos este principio implícito, por ejemplo, en la crítica de toda concepción ética que no toma en cuenta los objetos de experiencia —*tà phainόμενα*— como elemento para la deliberación. No observar el Principio de lucidez implica incurrir en la *hybris*.

El discernimiento público requiere ese explícito “sentido de realidad”. Contar con él no significa renunciar sin más a la dimensión transformadora o emancipatoria de la acción política; implica contar con las capacidades e ins-

trumentos que nos permitan saber con qué tenemos que lidiar, más allá de la textura de nuestras convicciones e ideas. Debemos estar dispuestos a reformular críticamente nuestras concepciones a la luz de la realidad que constatamos, sin por ello abandonar la tarea de denunciar y combatir en el espacio común las situaciones que se evidencian injustas o limitadoras. Transformar una realidad injusta consiste modificar estados de cosas a partir de condiciones que podemos distinguir y usar en los contextos de la práctica. Pensar y actuar poniendo en ejercicio principios correctos supone la capacidad de juzgar con perspicacia el tipo de orientación que plantean la reglas postuladas tanto como percibir en qué medida los principios pueden encarnarse en las situaciones que nos toca enfrentar sin cortapisas ni elusiones.

FABIO FROSINI
Universidad de Urbino

“PUEBLO” Y “GUERRA DE POSICIÓN” COMO CLAVE DEL POPULISMO. UNA LECTURA DE LOS “CUADERNOS DE LA CÁRCEL” DE ANTONIO GRAMSCI

Resumen:

Este artículo quiere investigar la relación entre la teoría gramsciana de la hegemonía —como teoría del poder político moderno— y la polisemia peculiar de la noción de “pueblo”. De hecho, como se verá, la hegemonía como modalidad específica de gobierno nace como una respuesta a la aparición de la moderna sociedad de clases, o sea de una sociedad en la que el destino individual no depende necesariamente del nacimiento. Por consiguiente, la política en una sociedad de clases se caracteriza siempre por la necesidad de despertar el entusiasmo y el compromiso y, al mismo tiempo, de controlar y manipular los afectos y la imaginación de las masas populares. Según la teoría dominante, el totalitarismo del siglo XX es un subproducto de esta tendencia a la democratización, con la reducción del “pueblo” a una “masa gris” atomizada y caracterizada esencialmente por su pasividad y despoltización. Por el contrario, la teoría gramsciana de la hegemonía nos permite reinterpretar toda esta serie de fenómenos de una manera completamente distinta: como un proceso ambivalente de democratización, que abarca toda la Edad Moderna. En este sentido, el fascismo puede ser descrito como un intento de anular la separación burguesa entre Estado y sociedad civil a través de un proceso de movilización popular, oséa utilizando la “guerra de movimiento” en contra de la “guerra de posición”. Las dificultades surgen, cuando se hace necesario pasar de la insurgencia al gobierno, o, en otras palabras, cuando un régimen revolucionario se enfrenta a la necesidad de estabilizar la revolución misma. Está aquí —en la manera de articular la guerra de posición dentro de la guerra de movimiento— el punto en el que la estrategia del “moderno príncipe” de Gramsci y el fascismo divergen por completo.

Palabras clave:

Gramsci, Antonio / Teoría de la hegemonía / Guerra de posición / Movilización popular / Populismo / Comunismo / Fascismo / Democracia.

Abstract:

The purpose of this article is to highlight the relationship between Gramsci’s theory of hegemony —as a theory of *modern* political power— and the peculiar polysemy of the notion

of “people”. In fact, as it will be shown, hegemony appears as a specific modality of government as a response to the emergence of a modern class society, that is, a society where the personal destiny does not necessarily depend on birth. As a consequence, politics in a class society is always characterized by the need to arouse enthusiasm and commitment, and, at the same time, to control and manipulate popular affects and imagination. According to mainstream theory, 20th century totalitarianism is a by-product of this trend of democratisation, with the reduction of the “people” to an atomised “grey mass” characterized essentially by passivity and depoliticisation. On the contrary, Gramsci’s theory of hegemony allows us to re-read this whole series of phenomena in a completely different way: as an ambivalent process of democratisation, which covers the Modern Age in its entirety. In this light, Fascism can be described as an attempt to overturn the bourgeois separation between State and civil society through a process of popular mobilisation. The “war of movement” is played against the “war of position”. Difficulties arise, when it becomes necessary to switch from insurgence to government, or, in other words, when a revolutionary regime is faced with the task of stabilising the revolution itself. Here —that is, in the way of articulating the war of position *within* the war of movement— is the point where the strategy of Gramsci’s “modern Prince” and Fascism completely diverge.

Keywords:

Gramsci, Antonio / Theory of hegemony / War of position / Political mobilisation / Populism / Communism / Fascism / Democracy.

1. El ‘pueblo’ según lo indica Antonio Gramsci¹ en los *Cuadernos de la cárcel* no es un objeto sino una relación dinámica y abierta: una relación de ejercicio del dominio (de ‘control’ político, cultural, antropológico) y, a la vez, de búsqueda de la emancipación, es decir, de una ‘resistencia’ a dichas políticas de integración subalterna en la sociedad de clases. Cada vez que Gramsci habla de ‘pueblo’ se refiere, de hecho, a *una concreta modalidad de instituir la relación* entre intelectuales y masa popular para educar, instruir, conformar, disciplinar, adiestrar – es decir, para dar una *forma* a una *materia* que de otro modo corre el riesgo de desestabilizar la estructura del poder.

La única definición explícita del término ‘pueblo’ en los *Cuadernos* se encuentra, en el cuaderno 27 (del año 1935), en un paréntesis añadido a la segunda redacción de un texto escrito originariamente en el cuaderno 1. En esta variante añadida “el pueblo” es definido como “el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de todas las formas de sociedad que han existido hasta ahora”.² El pueblo no designa una determinada clase social, sino un conjunto heterogéneo de “clases” que tienen en común dos elementos: *la posición subalterna en la*

1 Antonio Gramsci (1975). Citaré de esta edición y alegaré también el tomo y la página de la traducción de A. M. Palos (revisada por J. L. González), publicada por las Ediciones ERA (México D.F.) en los años 1981-2000, que he modificado tácitamente siempre que lo he considerado necesario.

2 Gramsci (1975, 2312); Gramsci (1981-2000, VI, 203).

esfera del poder y el papel instrumental en la esfera del trabajo. Los términos 'subalterno'³ e 'instrumental' hay que tomarlos aquí literalmente. Ellos indican una posición dentro del espacio político y una función dentro del espacio social: la *posición inferior* y la *función exterior*. La definición resultante es tan amplia que justifica la especificación de Gramsci: "de todas las formas de sociedad que han existido hasta ahora", es decir, de todas las sociedades *de clases*. El término gramsciano de 'pueblo' recoge no sólo los esclavos y los plebeyos antiguos, los siervos de la gleba medievales, los obreros modernos, sino a toda persona que en la historia haya sido obligada a trabajar para satisfacer las necesidades de los demás y haya sido empujada "*En los márgenes de la historia*" (título del cuaderno 25, cuyo subtítulo es "*Historia de los grupos sociales subalternos*") por la falta completa o parcial de derechos políticos. Por tanto, el pueblo incluye también, por citar un ejemplo, a los metecos y a los artesanos de la Atenas del siglo quinto, a los aprendices y a los maestros de los gremios de la sociedad feudal, a los mercaderes y a los artesanos del Renacimiento, a los pequeños campesinos propietarios y a los braceros de la Europa moderna, etc.

Resumiendo: en los *Cuadernos de la cárcel* el referente del término 'pueblo' no es una 'cosa' sino una *relación dialéctica*, que concretamente oscila entre el ejercicio del poder y la puesta en discusión de dicho poder, pero siempre en la interacción entre una forma y una materia dispuestas en el doble espacio del poder político (subalternidad) y del poder social (instrumentalidad). Dicho en otras palabras, según Gramsci la historia de las sociedades humanas, es decir de las sociedades de clases, está atravesada por un hilo rojo unitario, que es el hilo rojo del *poder* entendido como *control disciplinar de la espontaneidad popular*. Este control puede asumir formas muy diferentes, que abarcan desde la violencia hasta la persuasión, mediadas todas por regulaciones jurídicas, éticas y religiosas⁴.

2. El marco tan general que acabamos de reconstruir es funcional a enfocar el poder según una perspectiva específica, es decir, el poder en el mundo *moderno*. De hecho, Gramsci esboza un esquema general de la subalternidad porque necesita

3 Sobre la noción de 'subalterno' en los *Cuadernos de la cárcel* cfr. Buttigieg (1999); Green (2002), Modonesi (2010, 24-40). Sobre el debate y el uso que de este concepto se hizo en la llamada 'escuela de Calcuta' cfr. Chaturvedi (2007).

4 Este último detalle diferencia radicalmente el enfoque de Gramsci con el de Foucault, que por otro lado puede parecer muy cercano al autor de los *Cuadernos*. De hecho, que el control pueda asumir formas *muy diferentes* es para Gramsci un elemento substancial del control como tal en cuanto dicho mecanismo disciplinar no es en sí mismo unívoco sino relacional. La naturaleza doble y ambivalente de las relaciones de poder es un rasgo maquiaveliano del pensamiento de Gramsci, lo que hace la oscilación entre violencia y persuasión algo real y no sólo aparente. Sobre la naturaleza profundamente democrática del pensamiento político de Maquiavelo, en relación a Gramsci véase Paggi (1984, 387-426).

constrastar la forma especial que el control de las masas de los gobernados asume en una sociedad en que las relaciones de tipo tradicional —es decir arraigadas en una tradición que no se puede poner en discusión, porque se auto-legitima por la fe en la autoridad o en hechos transcendentales— se van poco a poco desintegrando, para dejar espacio a relaciones que en cuanto son del todo o parcialmente nuevas, hacen visible la naturaleza inmanente y fáctica del poder. En el Cuaderno 3, en un texto que luego será transcrito en el ya mencionado Cuaderno 25, Gramsci toma apuntes sobre *El desarrollo político de la clase popular en la Comuna medieval*, y nota que “el pueblo que ya una y otra vez, pero esporádicamente, se había reunido y se había constituido y había tomado decisiones, se constituye como un ente aparte, que incluso se da sus propias leyes”.⁵

Así como para Max Weber en *Economía y sociedad*, para Gramsci el “*popolo*” de las comunas italianas medievales es “una noción no solamente económica sino política. Una comunidad política especial dentro de la Comuna, con sus propios funcionarios, sus propias finanzas y con su propia constitución militar. En el sentido más estricto, se trata de un Estado dentro del Estado, del primer grupo político que de forma del todo consciente es ilegítimo y revolucionario”.⁶ Sin embargo, a diferencia de Weber, Gramsci ve de manera dinámica la relación entre el nuevo poder “ilegítimo y revolucionario” y la legitimidad. Por consecuencia, considera un límite muy grave del “*popolo*” su incapacidad de asumir un punto de vista universal, es decir de plantearse los problemas culturales y políticos de una clase dirigente. El absolutismo del Estado moderno no es entonces una regresión respecto al poder ilegítimo, sino su único desarrollo consecuente. Esto Gramsci lo dice claramente al final de este mismo texto del cuaderno 3, que citaré aquí junto a su segunda versión, que aparece en el Cuaderno 25:

El Estado moderno abolió muchas autonomías de las clases subalternas, abolió el Estado federación de clases, pero ciertas formas de la vida interna de las clases subalternas renacen como partido, sindicato, asociación de cultura.

El Estado moderno sustituyó el bloque mecánico de los grupos sociales con su subordinación a la hegemonía activa del grupo dirigente y dominante, por tanto, abolió algunas autonomías, que sin embargo renacen en otra forma, como partidos, sindicatos, asociaciones de cultura.⁷

5 Gramsci (1975, 301); Gramsci (1981-2000, II, 29).

6 Weber (1922, 562). La traducción es mía.

7 Gramsci (303 y 2287); Gramsci (1981-2000, II, 30 y VI, 181-2).

La peculiaridad del Estado moderno reside pues en el hecho de que las "autonomías", es decir las "formas de vida" autónomas de las clases subalternas, se reproducen en su interior. La desigualdades no coinciden con el límite del Estado, sino que éste las absorbe dentro su estructura que por lo tanto se vuelve mucho más compleja y desigual que antes. El Estado deja de ser una "federación", una agrupación extemporánea de elementos que por lo restante tienen su vida propia, porque una clase, la burguesía —sin abolir las diferencias de nivel social y del poder— se hace cargo de representar a todos los grupos sociales, o mejor dicho, empuja desde la sociedad civil, en un movimiento lento y casi imperceptible, al Estado hacia su desarrollo en un sentido universalista. El terreno concreto de este universalismo es el ejercicio del poder como hegemonía, que marca la especificidad del poder moderno.

De ahí que universalismo burgués y formación de una forma hegemónica de ejercicio del poder sean la misma cosa. Esta especificidad se puede apreciar notando los cambios introducidos en el paso de la primera a la segunda redacción del texto. Aquí se ve que lo que primero se llama "autonomía" y "federación de clases" (la sociedad de castas pre-moderna), se redefine después como "bloque mecánico de los grupos sociales", al cual no se opone más la unificación forzosa sino la organización funcional; y lo que al principio es una simple "abolición" se reconsidera después como *sustitución* por parte de la "hegemonía activa del grupo dirigente", que, además, corresponde no a la abolición de todas las autonomías, sino sólo de algunas. Con el paso del tiempo (de la primavera del 1930 al 1934), Gramsci enfatiza con más fuerza el hecho que en el mundo moderno la estabilidad del poder no sólo no excluye su dinamicidad, sino que *la implica necesariamente*.

3. Ante la interrogante planteada ¿qué es el 'pueblo' moderno? podemos decir que éste se define, por tanto, en estrecha relación con la naturaleza del 'poder' moderno. Ahora, acerca de esto, hay que decir que para Gramsci el poder no se resume (como sucede en la tradición que va desde Hobbes a Schmitt) en la sustitución del 'gobierno' medieval por la 'soberanía' moderna. Y tampoco el poder moderno vive en al tensión insuperable entre carisma y burocracia, como es en el modelo weberiano. Gramsci registra ambos hechos, pero no los considera aspectos decisivos. Por un lado, la abolición de las autonomías medievales no corresponde a la transferencia de la política al soberano, sino al absorbimiento *activo* de las masas subalternas dentro de la hegemonía de la clase dirigente y dominante. Desarrollando la teoría de la hegemonía, Gramsci se da cuenta de que el Estado moderno es siempre un Estado 'ético', es decir, un Estado que no puede limitarse a convertir en homogéneo el espacio jurídico, sino que también tiene que

diferenciarlo continuamente, no sólo para gobernar una población desigual y no homogénea, sino para obtener su *colaboración activa*.⁸

Este último aspecto se enfrenta también a la explicación weberiana del poder moderno, porque la presencia de momentos y fases “carismáticas” en el ejercicio del poder, y de tendencias a la “burocratización” del Estado, cosas que Gramsci conoce muy bien en la teoría y en la práctica, son para él muy importantes para estudiar la falta de expansividad hegemónica de una clase dirigente (la burocracia) y el desarrollo de las crisis hegemónicas (el carisma),⁹ pero no explican la dinámica hegemónicas; más bien al revés, es la teoría de la hegemonía la que permite dar una explicación realista de burocracia y carisma. De hecho, en cuanto el prisma de la hegemonía enfoca la trama compleja entre los niveles material y formal del ejercicio del poder, entre producción y Estado, hace visible la presencia de procesos de transformación profunda, estructural, a lo largo de los siglos, que a una reconstrucción en términos de formas de gobierno permanecen invisibles, inexplicables o sin influencias. Así, si es verdad que el poder *propiamente* ‘moderno’ se constituye sólo en el período que va de la Revolución francesa al liberalismo post-napoleónico, sin embargo, es en la época precedente —considerando los siglos XVI y XVII, “la edad del mercantilismo y de las monarquías absolutas”¹⁰— en la que se produce “molecularmente” el poder de la burguesía. El mercantilismo representa la inserción de los “nuevos grupos sociales ciudadanos” nacidos en el terreno de la experiencia de las Comunas, dentro de la “estructura estatal, *recreando esta estructura e introduciendo un nuevo equilibrio de fuerzas que permiten su desarrollo rápidamente progresivo*”.¹¹ Gramsci ve el absolutismo monárquico como una construcción *provisional*, en dónde el dinamismo de la burguesía obtiene del poder estatal el apoyo para su propia expansión.

8 Como alternativa a la reducción del poder a la ‘soberanía,’ la teoría de la hegemonía es también una crítica de la reducción del pueblo moderno a la ‘masa gris’ atomizada y alienada, como la presenta H. Arendt en su libro sobre *Los orígenes del totalitarismo*. Por lo tanto, la teoría de la hegemonía es una crítica anticipada de la teoría del totalitarismo de derivación arendtiana (como resumen de esta teoría véase Fisichella, 2002).

9 Sobre el concepto de ‘carisma’ cfr. Gramsci (1975, 230-4); Gramsci (1981-2000, 267-70). Sobre la burocracia cfr. Gramsci (1975, 340, 386-8 y 513). En el segundo caso, Gramsci reenvía al *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* de Weber, y en el último considera el “poder de la burocracia” y la función de “los hombres providenciales y carismáticos” en las crisis “orgánicas” de hegemonía. Cfr. Gramsci (1981-2000, II, 61, 102-3 y 224-5).

10 Gramsci (1975, 1017); Gramsci (1981-2000, III, 280).

11 Gramsci (1975, 1152); Gramsci (1981-2000, IV, 61). *Cursiva mía*.

4. Para Gramsci lo específico del poder moderno-burgués consiste en que los momentos del *dominio* y de la *emancipación* no pueden ser separados, sino que se condicionan recíprocamente.¹² Este condicionamiento recíproco es precisamente la hegemonía, que debe referirse al ‘pueblo’ en cuanto término dialéctico del que trae la materia pero también —y en ello consiste la dialéctica— la legitimación de su propio ejercicio. La irreducible unidad de poder y hegemonía, como registra más de una vez Gramsci, ya estaba claramente formulada en Maquiavelo, que por esta razón puede considerarse como un “jacobino”:

Cualquier formación de voluntad colectiva nacional popular es imposible sin que las masas de los campesinos cultivadores entren simultáneamente en la vida política. Es esto lo que pretendía Maquiavelo a través de la reforma de la milicia, esto hicieron los jacobinos en la Revolución francesa, en ello consiste el jacobinismo precoz de Maquiavelo, el germen fecundo de su concepción de la revolución nacional.¹³

El jacobinismo precoz de Maquiavelo está en que él, a la luz de la experiencia de las repúblicas del Renacimiento italiano, a su vez heredero de la civilización comunal, puede pensar concretamente en el ‘pueblo’ (como harán después de él los jacobinos franceses) no sólo como una *materia pasiva* que debe recibir una ‘forma’ política desde el exterior, sino como una complejidad de impulsos heterogéneos hacia la igualdad, impulsos cuyo límite es la incoherencia, pero a los que no falta una propia racionalidad interna¹⁴. En la formulación que acabo de citar, la expresión “voluntad colectiva nacional popular” indica claramente el hecho que el “pueblo nación” tiene su única forma de existencia posible en *una fusión de elementos heterogéneos en el curso de una lucha dirigida por una parte del pueblo mismo*¹⁵. Según Gramsci, toda la política

12 La teoría de la hegemonía permite así dar una descripción realista y materialista del pretendido carácter “conversacional” o “estipulativo” de la modernidad, en el sentido del neo-contractualismo o del normativismo contemporáneo, o también de la centralidad en ella “*del factor discursivo*” (Burgio, 2007, 126).

13 Gramsci (1975, 952-3); Gramsci (1981-2000, III, 227).

14 Sobre el contenido social del proyecto de “principado nuevo” cfr. Procacci (1969); Masiello (1971, 125-68). El libro de McCormick (2011) es una fuerte reivindicación del carácter democrático-revolucionario y no republicano del pensamiento de Maquiavelo.

15 De esta formulación resalta claramente la deuda ingente que Gramsci contrae con la temática de la “revolución en permanencia”, como Marx la esboza y utiliza en los años alrededor del 1848 (cfr. p. e. Marx, 1964, 19-20. Marx nota que una clase en lucha “es empujada hacia adelante por las consecuencias de sus mismas acciones”). Como se verá más adelante, la idea de un ‘populismo democrático’ traduce la revolución en permanencia en una situación de guerra de posición.

moderna, incluso cuando no se trata de un jacobinismo revolucionario sino de “restauración”, se debe reconducir a la exigencia de dar una realidad concreta al pueblo nación, o sea de ejercer una hegemonía.¹⁶ La teoría hegeliana del “Estado ético” es entonces la formulación más clara de la política moderna, y lo es precisamente en cuanto es una reacción a la Revolución francesa que piensa otra vez la hegemonía en términos nuevo, *sin* el radicalismo francés, *sin* la movilización callejera de las masas de choque de los *sansculottes*, pero llevando adelante la idea de una revolución de todas las relaciones sociales tradicionales. Gramsci denomina esta nueva forma de hegemonía “revolución pasiva”: un oxímoron que reproduce y simboliza la complejidad y la ambivalencia de la política de la burguesía al poder.¹⁷

En verdad, no se puede oponer ingenuamente jacobinismo y revolución pasiva como si fuera algo ‘blanco’ y ‘negro’: en la política burguesa el momento del dominio y el momento de la emancipación están desde siempre entrelazados. Entre la política francesa y la filosofía alemana hay “traducibilidad”¹⁸ porque la revolución pasiva, a la que Hegel da una expresión teórica acabada, no es únicamente una reacción a la Revolución, es también una aceptación progresiva de algunas de sus reivindicaciones; y vice versa, el jacobinismo fracasa necesariamente cuando toca sus “límites de clase”.¹⁹ Pero al mismo tiempo Gramsci nota que:

El “límite” hallado por los jacobinos con la ley Chapelier (o el maximum) es superado y ampliado a través de un proceso complejo, teórico-práctico (jurídico-político = económico), por el cual se recupera el consenso político (se mantiene la hegemonía) ampliando y profundizando la base económica con el desarrollo industrial y comercial hasta la época del imperialismo y la guerra mundial.²⁰

16 “El desarrollo del jacobinismo (de contenido) ha encontrado su perfección formal en el régimen parlamentario, que realiza en el periodo más rico de energías ‘privadas’ en la sociedad la hegemonía de la clase urbana sobre toda la población, en la forma hegeliana de gobierno con el consenso permanentemente organizado (con la organización dejada a la iniciativa privada, o sea de carácter moral o ético, porqué consenso ‘voluntario’, en una u otra forma)” (Gramsci 1975, 58; Gramsci 1981-2000, I, 123).

17 Sobre el nexo entre hegemonía y revolución pasiva cfr. Kanoussi (2000, 43-45, 66-81, 140-1, 144-6); Frosini (2010, 35-9). Sobre el origen de la categoría de “revolución pasiva” cfr. De Felice (1977), Voza (2004).

18 Sobre la categoría de traducibilidad cfr. Lacorte (2012).

19 Gramsci (1975, 51); Gramsci (1981-2000, I, 117). Sobre el nexo Francia/Alemania cfr. Losurdo (1993); Racinaro (1995); Kouvélakis (2003, 25-69).

20 Gramsci (1975, 58); Gramsci (1981-2000, I, 123).

Dicho de otra manera, la burguesía consigue recobrar el consenso político gracias a los medios conseguidos por un proceso de acumulación dirigido hacia el *exterior* de la nación, incluyendo así las clases subalternas europeas en un proceso de explotación de los subalternos 'periféricos'. Se reconoce aquí el comienzo de una separación entre política y sociedad, que es, como veremos, la base del populismo.

5. La formación del pueblo nación como movimiento de lucha no es por tanto políticamente unívoco. Si esta formación demarca la historia de la afirmación de la burguesía como clase hegemónica,²¹ la relación que esta clase ha tenido con las clases potencialmente aliadas ha cambiado notablemente en el curso del tiempo y ha sufrido durante la Revolución francesa el principio de una inversión que se ha vuelto con el tiempo siempre más clara y radical. El núcleo de la revolución *pasiva* radica en el hecho que el liberalismo *excluye* de manera estructural la movilización de la masa jacobina, y confía a los órganos *privados* de la sociedad civil la tarea de la formación de la hegemonía. De este modo la dialéctica entre emancipación y dominio se hace todavía más estrecha e intrínseca. Esto es lo que Gramsci llama *pasaje de la guerra de maniobra a la guerra de posición*: el 'pueblo' en cuanto movimiento unitario no viene ya llamado a formarse de manera esporádica e intermitente en las luchas de la calle y en las asambleas revolucionarias, que como enseña la historia de la Revolución francesa terminan siempre por ir más allá de los objetivos iniciales, radicalizándose.²²

La movilización se vuelve en cambio permanente y difusa porque interviene *molecularmente* en todos los 'ganglios' de la sociedad. De este modo *toda* la población viene movilizada 'en permanencia' precisamente para evitar el llamamiento jacobino a las 'grandes jornadas' revolucionarias. La 'revolución pasiva' describe efectivamente esta condición, la máxima movilidad y la falta de cambios reales se sobreponen y condicionan recíprocamente.²³ Lo que la ciencia política y la filosofía política moderna han descrito como proceso de 'atomización' y de formación de la 'masa gris' o de la 'sociedad de masa'²⁴ es en realidad, según el enfoque gramsciano, todo lo contrario: una movilización permanente de toda la población con el objetivo de neutralizar

21 Cfr. Frosini (2010, 297-301).

22 Cfr. Gramsci (1975, 50-1); Gramsci (1981-2000, I, 116-7).

23 Sobre estos aspectos de la revolución pasiva (que, como se ha mostrado, no son exhaustivos de esta noción) cfr. Voza (2004); Thomas (2006); Barfuss (2008).

24 Véanse los casos en este sentido ejemplares de Ortega y Gasset (1939) y Arendt (1951).

los efectos ‘revolucionarios’ de esta misma movilización: para contrarrestar la movilización como movimiento subversivo de masas populares que por primera vez se van organizando de manera autónoma *dentro del Estado*, el liberalismo europeo del siglo XIX se apropia técnicamente de la movilización vaciándola de su contenido político original.²⁵

En los *Cuadernos* el término ‘populismo’ aparece como tal sólo en relación al movimiento de ‘ida al pueblo’ promovido por los populistas rusos, y, por extensión, a cualquier otro movimiento de este tipo, que adjudique al pueblo el valor de un punto de referencia ético-político o incluso religioso.²⁶ El significado del término populismo para Gramsci, está por tanto ligado al objeto designado por un nexo pasional y no simplemente lógico: el ‘populismo’ no se limita a ‘expresar’ el objeto ‘pueblo’, sino que lo evoca y lo suscita para proponerlo como modelo.²⁷ En este sentido, el populismo representa el tornarse extremo y explícito de toda la lógica hegemónica de la política moderna. De hecho, la presencia de un nexo performativo y emocional con el propio objeto no es para Gramsci índice de falsedad de la ideología política. Al contrario, tal nexo es la manifestación del hecho que hay un proceso efectivo de constitución hegemónica. La evocación emocional del pueblo se descifra materialísticamente como la expresión de un grupo de intelectuales que, ante los desafíos lanzados por “la aparición de las grandes masas obreras con el desarrollo de la industria moderna y el ocaso definitivo de la democracia del 1848”,²⁸ intenta relanzar la hegemonía burguesa en nuevas formas, más progresivas y democráticas de las formas de la revolución pasiva liberal:

El acercamiento al pueblo significaría, por lo tanto, una recuperación del pensamiento burgués que no quiere perder su hegemonía sobre las clases populares y que, para mejor ejercer esta hegemonía, acoge una parte de la ideología proletaria. Sería un regreso a formas “democráticas” más sustanciales que el “democratismo” formal corriente.²⁹

25 La ‘masa gris’ es, por lo tanto, lo contrario de una masa disuelta o atomizada: es una población *totalmente* organizada. La apariencia de disolución y atomización es el producto imaginario de la neutralización administrativa conseguida a través de la revolución pasiva, es lo que Germani llama simple “disponibilidad” distinta de la “participación”. Mientras la primera puede convertirse en “apatía”, la segunda sólo puede producir “movilización política” (cfr. Germani, 1975, 68).

26 Cfr. Gramsci (1975, 811-2); Gramsci (1981-2000, III, 113-4).

27 Sobre el carácter ‘afectivo’ de toda política populista (en el sentido de política que pretende representar al pueblo, es decir, constituirlo), cfr. Bras (2013).

28 Gramsci (1975, 1941); Gramsci (1981-2000, V, 328).

29 Gramsci (1975, 820-1); Gramsci (1981-2000, III, 120).

El populismo, como fenómeno histórico, es por tanto para Gramsci un intento de *traducir* el lenguaje de la jacobina "revolución permanente" en los nuevos términos de la guerra de posición, haciendo así de nuevo *fluida* "la estructura masiva de las democracias modernas, tanto como organizaciones estatales que como complejo de asociaciones en la vida civil".³⁰

6. Este enfoque analítico en relación al populismo es posible gracias al modo en el que Gramsci aborda, en los *Cuadernos*, el tema del valor de las ideologías y de las superestructuras. Éste es un elemento de extraordinaria originalidad epistemológica³¹ y por ello consideramos necesario examinarlo brevemente.

En los *Cuadernos* la exigencia principal de Gramsci al momento de abordar el tema del 'materialismo histórico' es la de liberarlo del 'economismo'³² y hacerlo capaz de *pensar políticamente*, o sea de articular un proyecto que no se presente como una simple aplicación de una 'regla' presentada como 'universal' porque extraída de la 'gramática' económica. Cuando, en el párrafo 38 del cuaderno 4 titulado *Relaciones entre estructura y superestructuras*, Gramsci aborda el "problema crucial del materialismo histórico"³³ como ejemplo de un proceso político que resulta inexplicable para el economismo, escoge precisamente dos formas de política que, en los términos que aquí hemos definido, se puede llamar 'populista': el intento de golpe de Estado del general Georges Boulanger en 1889 y el golpe de Estado de Louis Bonaparte en 1851.³⁴ Aunque no utilice aquí el término 'populismo', Gramsci razona sobre los procesos de formación de la voluntad popular que no reflejan linealmente la distribución de las clases sociales. Para resolver esta dificultad, es necesario mover la cuestión "sobre el terreno del concepto de hegemonía",³⁵ que a su vez significa sacar todas las consecuencias del hecho "que la tesis de Marx – que los hombres adquieren conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno

30 Gramsci (1975, 1567); Gramsci (1981-2000, V, 22).

31 Cfr. Texier (1979), Thomas (2009, 95-102).

32 Cfr. Losurdo (1994) y Losurdo (1997).

33 Gramsci (1975, 455); Gramsci (1981-2000, II, 167).

34 "Podría hacerse una investigación histórica sobre los juicios emitidos acerca del desarrollo de ciertos movimientos políticos, tomando como arquetipo el llamado boulangismo (desde 1886 hasta 1890 aproximadamente), pero quizá también el golpe de Estado del 2 de diciembre de Napoleón III" (Gramsci 1975, 464; Gramsci 1981-2000, II, 176).

35 Gramsci (1975, 464); Gramsci (1981-2000, II, 176).

de las ideologías – tiene un valor orgánico, es una tesis gnoseológica y no psicológica o moral”.³⁶

Hay un nexo preciso entre la exigencia de desarrollar el concepto de hegemonía, la revisión de la naturaleza de las ideologías y la exigencia de explicar en términos no reduccionistas e instrumentales el movimiento *popular* suscitado por Georges Boulanger o por Louis Bonaparte. Fenómenos paradójicos, como el apoyo campesino a Bonaparte o el apoyo obrero a Boulanger, pueden entenderse solamente si las ideologías no vienen reducidas a engaños o ilusiones ‘psicológicas’, sino consideradas en su función ineludible de constitución de conocimiento verdadero y, al mismo tiempo, de constitución de una voluntad colectiva.

Lo que la ideología boulangista o napoleónica tienen en común es el hecho que se han constituido como oposición al régimen republicano,³⁷ percibido como incapaz de realizar una democracia real (algo parecido se puede decir, *mutatis mutandis*, del fascismo italiano y del nazismo alemán). Así como los movimientos de ‘ida al pueblo’ de marca democrática tolstoiana, también las movilizaciones reaccionarias suscitadas por Bonaparte o por Boulanger son una manera para realizar en modo *no pasivo y molecular, sino activo y concentrado*, la relación viviente que constituye el ‘pueblo nación’. Mientras el liberalismo confía la gestión del ‘pueblo nación’ a la esfera de las energías privadas, el populismo utiliza la movilización popular *directa* que, reclamando una mayor ‘democracia’, rompe las barreras entre público y privado, entre política y sociedad, propias del Estado liberal. Esto explica también porque, en el marco del populismo, la relación hegemónica retrocede del nivel impersonal del mundo político liberal a la referencia a un ‘jefe’ personal, una figura emocionalmente fuerte, que tiende a personificar y resumir en sí, de manera casi teatral, la falta de participación directa a la vida del Estado.³⁸

El ‘vínculo’ entre el *leader* populista y la masa de seguidores se apoya sobre la promesa, más o menos implícita, de destruir el orden de las mediaciones privadas dispuestas en la red de “trincheras y fortificaciones” construidas por la “clase dominante”³⁹ en la sociedad civil, que impiden a la ‘materia’ popular

36 Gramsci (1975, 463); Gramsci (1981-2000, II, 176).

37 En el caso de Bonaparte la Segunda, en el de Boulanger la Tercera República.

38 Laclau (2005a, 2005b) centra en la fijación personal e individual toda política populista. Sobre este límite de la explicación de Laclau véase Balsa (2010, 15-9). Sobre el populismo como política democrática bajo un régimen de afectividad, cfr. Bras (2013).

39 Gramsci (1975, 333); Gramsci (1981-2000, II, 55).

irrumper directamente en el núcleo del Estado, como en cambio podían hacer los jacobinos. Se apoya entonces sobre una promesa de *democracia*: sin la perspectiva —no importa cuanto ilusoria— de una democracia más profunda, más real— como reacción a la deriva oligárquica de los regímenes liberales, no se entiende el nexo entre masa de seguidores y jefe populista.⁴⁰

Es más, la misma estructura carismática del poder populista no se entiende, sino como reacción a la “guerra de posición” a la cual el poder liberal ha empujado las masas subalternas. El “príncipe” populista trae su significado del hecho de ser una especie de punto de condensación de la sed de democracia. En una forma regresiva, el populismo es entonces un intento de transportar la guerra de movimiento al centro de un mundo dominado por la guerra de posición, devolviendo así el protagonismo al pueblo.

7. El texto sobre los grupos sociales subalternos que he comentado antes, escrito en el cuaderno 3 y retomado con variantes en el 25, prosigue:

La dictadura moderna abolió también estas formas de autonomía de clase y se esfuerza por incorporarlas a la actividad estatal: o sea, la centralización de toda la vida nacional en manos de la clase dominante se vuelve frenética y absorbente.

Las dictaduras contemporáneas abolen legalmente también estas nuevas formas de autonomía y se esfuerzan por incorporarlas en la actividad estatal: la centralización legal de toda la vida nacional en manos de la clase dominante se vuelve “totalitaria”.⁴¹

En el pasaje de la primera a la segunda redacción la referencia a los regímenes dictatoriales pasa al plural (incluyendo también la Alemania hitleriana),⁴² se añade “legalmente” y “legal”, y se cambia “frenética y absorbente” con “totalitaria”. Estos cambios hacen pensar que con la elaboración de la teoría de la hegemonía y con la observación de las dinámicas políticas contemporáneas, la eliminación de la separación entre política y sociedad deja de ser para Gramsci una hipótesis realista. De hecho, los regímenes populistas tienen que *renovar continuamente* la eliminación de la separación entre política

40 Sobre este nexo insiste con razón Balsa (2010) en su crítica a Laclau. Más aún, se recuerde que la retórica fascista y nazista nace con una fuerte referencia al socialismo y a la “verdadera democracia” (cfr. Belardelli 1994).

41 Gramsci (303 y 2287); Gramsci (1981-2000, II, 30 y VI, 182).

42 Como ya hemos dicho, la primera versión del texto fue escrita en la primavera de 1930, la segunda durante 1934.

y sociedad, perpetuando lo más posible el estado de movilización como hizo Napoleón III con una serie de guerras imperialistas y como harán los regímenes fascistas con una serie de guerras expansionistas y de guerras internas hasta el conflicto mundial.

El problema principal de un régimen populista es precisamente la manera de interpretar *prácticamente* el papel de una política “totalitaria”, si se entiende este término, Gramsci lo hace y era habitual en su tiempo, como un sinónimo de ‘integral’,⁴³ es decir una política que no renuncia a responder a *ninguna* de las exigencias que salen de la sociedad y de los individuos. Para tener fe a su promesa de devolver el protagonismo político al pueblo en cuanto masa movilizada, el populismo se encierra, en realidad, en una forma regresiva y por consecuencia *falsa* de política ‘totalitaria’: una forma que necesita continuamente movilizar la masa contra un ‘enemigo’ exterior o interior, renunciando asimismo a su sueño de ‘totalizar’ la esfera social de una manera expansiva y positiva, o sea ni parasitaria, ni parcial.⁴⁴

La única alternativa que le queda a esta forma de totalitarismo regresivo (una alternativa que puede combinarse y de hecho se ha combinado con él en varias formas) consiste en el recrear al interior del estado totalitario una lógica política *horizontal*, donde vuelva a formarse una dialéctica – no necesariamente formalizada jurídicamente – entre política y sociedad, entre público y privado: una especie de ‘pluralismo’ interno que tendencialmente agota y vacía el potencial ‘revolucionario’ del régimen totalitario.⁴⁵ La nota sobre el “parlamentarismo

43 Originalmente, el termino ‘totalitario’ era un equivalente de ‘integral’, y como tal Gramsci sigue utilizándolo en casi todas sus recurrencias en los *Cuadernos* (cfr. p.e. Gramsci 1975, 1387; Gramsci 1981-2000, IV, 254: “[...] puede decirse que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, o sea el crisol de la unificación de teoría y práctica entendida como proceso histórico real”). Solamente desde 1923-1925 se empezó poco a poco a asignar a ‘totalitario’ el sentido de una política que, rechazando el pluralismo liberal, quiere ‘unificar’ despóticamente la sociedad bajo una dirección política unitaria. Cfr. Petersen (1975).

44 Cfr. Gramsci (1975, 800); Gramsci (1981-2000, III, 104-5), donde se opone una forma “progresiva” a una “regresiva” de “política totalitaria” (cfr. Thomas 2009, 225-6).

45 Fisichella (2002, 113), distingue entre conflicto y pluralismo y anota: en los regímenes totalitarios hay conflictos (entre grupos, entre Estado y partido, etc.) pero no hay pluralismo. Esto es correcto sólo si se separa la esfera jurídica de la política como ejercicio de la ‘fuerza’. Esta separación es real y eficaz sólo en fases de plena vigencia de una hegemonía, mientras que en momentos de crisis el derecho revela su función plenamente política. Por ello Gramsci propone ampliar el concepto de derecho, “incluyendo en él también aquellas actividades que hoy caen bajo la fórmula de ‘indiferente jurídico’ y que son el dominio de la sociedad civil” (Q 13, 7, 1566).

negro"⁴⁶ va en esta dirección. A falta de una estructura 'legal', la dialéctica interna de los regímenes totalitarios se produce en forma latente. Pero en este modo la carga 'política' del populismo revolucionario se pierde, el 'pueblo nación' ve poco a poco difuminarse su 'protagonismo' y el conjunto del Estado recae paulatinamente en la dinámica 'liberal' de la guerra de posición.⁴⁷

Gramsci llega así a formular implícitamente un modelo del populismo, como forma política oscilante entre una variante coherentemente antiliberal, pero incapaz, por esto, de mantenerse en vida sin desencadenar un conflicto permanente y finalmente (auto)destructoro, y una forma que puede sobrevivir a condición de reproducir en su interior la lógica 'molecular' de la revolución pasiva liberal, asimismo poniéndose en una posición de subalternidad respecto al modelo liberal de distinción entre política y sociedad.⁴⁸

El problema de Gramsci, o sea el problema de una política comunista adecuada a los desafíos de los años treinta del siglo XX, está enteramente definido por la búsqueda de la manera de escapar a esta alternativa entre 'intensidad' y 'duración'. Por supuesto, en una sociedad movilizadora por la revolución pasiva, la alternativa al totalitarismo regresivo no consiste en retornar al sistema liberal de mediaciones 'privadas' y de separación entre política y sociedad.⁴⁹ La movilización 'jacobina' experimentada no sólo por la URSS, sino también por

46 Gramsci (1975/1742-4); Gramsci (1981-2000, V, 167-9).

47 Que coincide con un proceso de revolución pasiva, o sea de cambios imperceptibles y moleculares aportados a las relaciones de fuerzas sociales-políticas. Cfr. Gramsci (1975, 1766-7); Gramsci (1981-2000, V, 187-9). Gramsci considera el régimen de Napoleón III un "cesarismo regresivo", pero al mismo tiempo "objetivamente progresivo" (Gramsci 1975, 1619 y 1621; Gramsci 1981-2000, V, 65 y 67), porque en forma populista promovió las "posibilidades de desarrollo" de la nación francesa bajo el control de la burguesía.

48 Para entender esta alternativa puede ser útil referirse al modelo de "régimen-movimiento" elaborado por Tucker (1961). Según Tucker "regímenes-movimiento" son regímenes que – como fascismo, nacionalismo y comunismo – nacen como rupturas revolucionarias apoyándose sobre "participación popular" y eventualmente una legitimación "democrática" (aunque en un sentido diferente de la democracia "liberal occidental"). De estas dos fuentes los regímenes-movimientos traen al mismo tiempo su intensidad "movilizante" y el límite extensivo de su durabilidad (puesto que ésta depende de la "tarea revolucionaria" que el régimen asigna al movimiento de masa). El modelo de Tucker es parcialmente traducible a la teoría de la hegemonía, porque ve en la amplia implicación y participación popular la base de una legitimación democrática dinámica y material.

49 Es por esta razón que Gramsci considera el corporativismo fascista, que en su opinión es el agente de la "guerra de posición" llevada adelante por la burguesía en Europa en los años Treinta, una estructura más avanzada, o sea 'progresiva', respecto a la separación liberal entre Estado y sociedad. Cfr. Frosini (2011).

la Italia fascista, contiene un potencial político del que *hace falta apropiarse*, porque, como se ha visto, es un intento de restituir al pueblo nación, es decir al pueblo como voluntad colectiva *concreta*, su realidad y su *protagonismo* político.⁵⁰ Por otra parte, esta apropiación tiene que evitar precisamente las consecuencias de la re-proposición cruda del pueblo nación en un contexto de guerra de posición, o sea, su involución reaccionaria en la forma de una guerra permanente interior y exterior.⁵¹

50 No es una casualidad que tanto los regímenes fascistas como la Unión Soviética se hayan apoyado sobre la combinación de un discurso de matriz *social* con uno de orden *nacional*, proponiendo ideológicamente modelos (por cierto muy diferentes) de 'socialismo nacional', donde la función del espacio 'nacional' es la de concretizar e individualizar el 'pueblo' en cuestión. Sobre la 'hibridación' de fascismo y comunismo con el nacionalismo, cfr. Tucker (1961, 286-7).

51 Me refiero por el lado soviético al 'plan quinquenal' y a los procesos por espionaje, por el lado fascista al expansionismo neo-imperialista y a las obsesiones raciales.

Bibliografía

- ARENDRT, H. (1951), *The origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Co.
- BALSA, J. (2010). Las dos lógicas del populismo, su disruptividad y la estrategia socialista. *Revista de ciencias sociales*. Segunda época. a. XVII, pp. 7-27.
- BARFUSS, T. (2008). Active Subjects, Passive Revolution. Agility, Cleverness and Irony in Contemporary Society. *Cultural Studies*. a. XXII, n. 6, pp. 837-849.
- BELARDELLI, G. (1994). Il fantasma di Rousseau: fascismo, nazionalsocialismo e "vera democrazia". *Storia contemporanea*. a. XXV. n. 3, pp. 361-389.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (a cargo de) (1983). *Dizionario di politica*. Torino: UTET, 1983.
- BRAS, G. (2013). Le peuple entre raison et affects. A propos d'un concept de la politique moderne. *Actuel Marx*. n. 54, pp. 24-38.
- BURGIO, A. (2007). *Per Gramsci: crisi e potenza del moderno*. Roma: Derive-Approdi, 2007.
- BUTTIGIEG, J. A. (1999). Sulla categoria gramsciana di "subalterno". En: Gramsci da un secolo all'altro. A cargo de G. Baratta y G. Liguori. Roma: Editori Riuniti, 1999, pp. 27-38.
- CHATURVEDI, V. (2007). A Critical Theory of Subalternity: Rethinking Class in Indian Historiography. *Left History*. a XII, n. 1, pp. 9-28.
- DE FELICE, F. (1977). Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci. En: *Politica e storia in Gramsci*. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani, Firenze 9-11 dicembre 1977. 2 vols. A cargo de F. Ferri. Roma: Istituto Gramsci-Editori Riuniti, Vol. I, pp. 161-220.
- FISICHELLA, D. (2002). *Totalitarismo: un regime del nostro tempo*. Roma: Carocci, 2002.

- FROSINI, F. (2010). *La religione dell'uomo moderno: politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci, 2010.
- FROSINI, F. (2011). *Fascismo, parlamentarismo e lotta per il comunismo in Gramsci*. *Critica marxista*. Nuova serie. n. 5, pp. 29-35.
- GERMANI, G. (1975). *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*. Bologna: il Mulino, 1975.
- GRAMSCI, A. (1965). *Lettere dal carcere*. A cargo de S. Caprioglio y E. Fubini. Torino: Einaudi, 1965.
- GRAMSCI, A. (1975). *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana. Torino: Einaudi, 1975.
- GRAMSCI, A. (1981-2000). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de V. Gerratana. Trad. de A. M. Palos (revisada por J. L. González). México D.F.: Ediciones ERA 1981-2000 (6 tomos).
- GREEN, M. (2002). *Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern*. *Rethinking Marxism*. a. XIV, n. 3, pp. 1-24. 2002.
- KANOUSI, D. (2000). *Una introducción a Los cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*. México D.F.: Plaza y Valdés, 2000.
- KOUVÉLAKIS, E. (2003). *Philosophie et révolution de Kant à Marx*. Paris : P.U.F., 2003.
- LACORTE, R. (2012). "Espressione" e "traducibilità" nei Quaderni del carcere. En: *Domande dal presente*. Studi su Gramsci. A cargo de L. Durante y G. Liguori. Roma : Carocci.
- LACLAU, E. (2005a). *On Populist Reason*. London: Verso, 2005.
- LACLAU, E. (2005b). *La razón populista*. Traducción de S. Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2005.
- LIGUORI, G.; VOZA, P. (a cargo de) (2009). *Dizionario gramsciano 1926-1937*. Roma: Carocci, 2009.

- LOSURDO, D. (1994). Economisme historique ou matérialisme historique? Pour une relecture de Marx et Engels. *Archives de Philosophie*. a. LVII, n. 1, pp. 141-155. 1994.
- LOSURDO, D. (1997). Con Gramsci oltre Marx e oltre Gramsci. *Critica marxista*. N.S., n. 5/6, pp. 56-66. 1997.
- LOSURDO, D. (a cargo de) (1993). *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*. Urbino: Quattro Venti, 1993
- MARX, K. (1964). Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. En: K. Marx-F. Engels. *Werke*. Bd. 7. Berlin: Dietz, 1964.
- MASIELLO, V. (1971). *Classi e Stato in Machiavelli*. Bari: Adriatica Editrice, 1971.
- MCCORMICK, J. P. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MODONESI, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires: Prometeo-CLACSO-Universidad de Buenos Aires.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1939), *La rebelión de las masas con un prologo para franceses y un epilogo para ingleses*. 3a ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- PAGGI, L. (1984). *Le strategie del potere in Gramsci: tra fascismo e socialismo in un solo paese 1923-1926*. Roma: Editori Riuniti, 1984.
- PETERSEN, J. (1975). La nascita del concetto di "Stato totalitario" in Italia. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*. a. I, pp. 143-168
- PROCACCI, G. (1969). *Machiavelli rivoluzionario*. En: N. Machiavelli. *Opere scelte*. A cargo de G. F. Berardi. Roma: Editori Riuniti, pp. XII-XXXVI.
- RACINARO, R. (1995). *Rivoluzione come riforma: filosofia classica tedesca e rivoluzione francese*. Milano: Guerini e associati, 1995.
- RANCIÈRE, J. (1995). *La Mésentente: politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.

-
- RANCIÈRE, J. (1996). El desacuerdo: política y filosofía. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: Nueva Vision, 1996.
- TEXIER, J. (1979). Gramsci, theoretician of the superstructures. En: Gramsci and Marxist Theory. A cargo de C. Mouffe. London ecc.: Routledge and Kegan Paul, pp. 48-79.
- THOMAS, P. D. (2006). Modernity as “passive revolution”: Gramsci and the Fundamental Concepts of Historical Materialism. *Journal of the Canadian Historical Association / Revue de la Société historique du Canada*. a. XVII n. 2, pp. 61-78. 2006.
- THOMAS, P. D. (2009). *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- TUCKER, R. C. (1961). Towards a Comparative Politics of Movement-Regimes. *American Political Science Review*. a. LV, n. 2, pp. 281-289. 1961.
- VACCA, G. (1974). *Saggio su Togliatti e la tradizione comunista*. Bari: De Donato, 1974.
- VOZA, P. (2004). Rivoluzione passiva. En: *Le parole di Gramsci: per un lessico dei Quaderni del carcere*. A cargo de F. Frosini y G. Liguori. Roma: Carocci, 2004, pp. 189-207.
- WEBER, M. (1922). *Grundriss der Sozialökonomik*. III Abteilung: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

RICHARD SUÁREZ SÁNCHEZ
Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

LA LIBERTAD POLÍTICA: ELEMENTOS HISTÓRICOS Y DEBATE

Resumen: Este artículo intenta contribuir a dilucidar la compleja red de conceptos sobre libertad política a partir de un recorrido histórico y llegar a compartir las concepciones subyacentes desde un ámbito Liberal (I. Berlin) y Republicano (P. Pettit) e invitar a debatir en el ámbito de la teoría política sus implicancias.

Palabras clave: Libertad política, libertad negativa, libertad positiva, libertad como no-dominación.

Abstract: This article seeks to contribute to elucidate the complex network of concepts of political freedom from a historical journey and come to share the underlying Liberal concepts from a sphere (I. Berlin) and Republican (P. Pettit) and invite debate on the field of political theory implications.

Keywords: political freedom, negative freedom, positive freedom, freedom as non-domination.

La libertad en su sentido político: nociones seminales

El tema central de este artículo es ofrecer el debate entre liberales y republicanos en torno a la libertad política. Se inicia con una descripción filológica e histórica sobre las diversas acepciones y concepciones sobre la libertad política que permita tener un panorama general sobre su comprensión y derivar en la controversia conceptual sobre tres constructos que entran en el debate: libertad negativa, libertad positiva y libertad como no-dominación, tras estos conceptos se esgrimen toda una argumentación.

La libertad: nociones seminales

La noción seminal de libertad la encontramos en un término sumerio de orden cosmogónico «Ama-gi» que literalmente es «volver a la madre» una suerte de equilibrio en oposición al desequilibrio o esclavitud (atado a algo, que no permite el equilibrio). Por otro lado se considera que su raíz etimológica proviene del término latino «liber», cuya significación es persona con capacidad de procreación, estar en actividad plena y daría lugar a su aptitud para vivir en comunidad y hacerse responsable de acciones en grupo. El sentido del «liber» en consecuencia genera derechos en grupo o sociedad y a su vez permite la continuación del «pater familias».

La filología también ha encontrado una ruta diferente al asumir que «liber» proviene de «leudh¹» cuyo sentido es crecimiento de una planta, liberación o significaría pueblo. Estos términos son recuperados en la vida política de Grecia y Roma y adquieren el sentido de pertenencia a la comunidad o sociedad en términos políticos, jurídicos y cívicos. Para los griegos a su vez la concepción de libertad asume tres sentidos específicos. «eleftheria» (Ελευθερία) cuyo significado es ciudadano libre con capacidad de participar en cuestiones de la política (libertad-para); «isegoría» (Ισηγορία) ciudadano con voz para participar en las deliberaciones, hablar con libertad y en condiciones de igualdad frente a los otros e «isonomía» (ισονομία) referido a la ley que iguala en términos formales a los ciudadanos (Sartori, 2009).

En Roma la libertad está expresada como «res publica», o sea «libertas», gobierno basado en leyes y no bajo criterios tiránicos y/o monárquicos.

En la etapa Medieval el sentido de la libertad política «libertates» está circunscrito a derechos de comunidades frente al señor feudal, reinado e Iglesia. El fundamento de la libertad política se basa en el derecho divino, las enseñanzas de la doctrina de la Iglesia Católica y la recuperación de elementos de la tradición griega y romana que se acomodan o utilizan para el planteamiento de la libertad como no dominación.

1 Esta raíz (leudh-) está documentada en la entrada 1187 página 684 de Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch de Julius Pokorny. No hay una lista oficial de raíces Proto-Indo-Europeas. <http://etimologias.dechile.net/PIE/?leudh.18/01/2012>.

Posteriormente, en el Renacimiento y la Modernidad la libertad política adquiere sentidos más agudos para referirse a la libertad como no dominación (Maquiavelo), libertad del súbdito² (Hobbes), libertad civil (Locke), libertad natural³ (Rousseau), libertad de antiguos, libertad de modernos⁴ (Constant), libertad negativa/positiva⁵(Berlin), libertad liberal (Rawls), libertad comunitaria (Walzer, Taylor), libertad republicana⁶ (Skinner, Pettit).

Naturaleza y el problema de la libertad política

Una noción capital de la libertad política es su condición adversativa. Como ausencia de sujeción, coerción, dominación. La noción básica de la libertad política es «ausencia de oposición, ausencia de sujeción externa o exención de coerción» (Sartori, 1986). Es una libertad en un sentido de liberarse de algo o defenderse de algo.

Otra noción capital es la capacidad para actuar, esta actuación puede ceñirse sólo al ámbito privado, o al ámbito público, o en todo caso a ambos. Estas nociones dan lugar al sentido de las leyes. No hay libertad sin ley.

La libertad política está asociada al concepto de Estado, al poder constituyente, los límites políticos concomitantes, y alude a la autonomía de la comunidad como posibilidad real de decisión de su destino en base a leyes, Rousseau señalaba que la libertad política es la obediencia a las leyes que el pueblo se da así mismo y que es expresión de la voluntad general. «Hubiera querido vivir y morir libre, es decir, de tal modo sometido a las leyes que ni yo ni nadie pudiera sacudirse su honroso yugo; ese yugo saludable y dulce que las cabezas altivas llevan tanto más dócilmente cuanto que están hechas para no llevar ningún otro»

2 Hobbes hace alusión en su *Leviatán*, al silencio del súbdito frente a la ley.

3 Categoría conceptual utilizada por Rousseau, para hacer referencia al estado de infante del hombre frente a la naturaleza (estado virginal), esta categoría está en relación con la libertad social vinculada con la civilización, y que requiere el concurso de los hombres.

4 La libertad de los antiguos es público, se desarrolla de manera directa, no hay libertad individual, frente a ello surge la libertad de los modernos, que da lugar a la independencia privada.

5 I. Berlín plantea esta distinción en su conferencia «Dos conceptos de libertad», en 1959 en Oxford. La libertad negativa hace alusión a la eliminación de obstrucciones para favorecer proyectos de vida privados (libertad de), y la libertad positiva que en el fondo es la libertad antigua y no tiene viabilidad en la Modernidad.

6 Libertad basada en leyes (véase capítulo referido al Republicanismo)

(Rousseau J.J., 1982, pág. 28). El ginebrino en términos opuestos señala que cuando los hombres someten o instrumentalizan las leyes, da lugar a esclavos y amos, y está seguro que la libertad siempre sigue la misma suerte que las leyes, reina y perece con ellas (Rousseau J. J., 1995).

La libertad política también se entiende como aquel conjunto de derechos que definen el carácter del ciudadano y que preservan su autonomía, autodeterminación en una sociedad. Hoy en día este aspecto es fundamental, ya que se enfoca la relación entre el ciudadano y el Estado. La libertad política está centrada en el ciudadano ya que en potencia está disminuido frente al poder del Estado y otros poderes fácticos, por ello se introduce las preguntas, ¿cómo poder salvaguardar o custodiar el poder de los ciudadanos libres? (Sartori, 1986), ¿cuál es la fundamentación y sentido de la libertad política del ciudadano? Para el mismo se cuenta con un conjunto de planteamientos que buscan fundamentar el sentido normativo de la libertad política.

Al respecto, Isaiah Berlín, nos dice que existen dos tipos de libertad: negativa y positiva. La libertad negativa es la ausencia de interferencias o barreras para la realización de los proyectos de vida, sólo son admisibles las interferencias legales provenientes del Estado y que han sido aprobadas previamente, esta noción de libertad negativa tiene un profundo sentido en el marco liberal ya que en última instancia su base filosófica es el individuo y el favorecimiento de sus proyectos de vida, y el Estado juega un papel instrumental para garantizar los derechos y las libertades de los hombres. Es dejar solos a los hombres para que hagan lo que quieran, siempre que sus acciones no interfieran con la libertad de los demás.

La libertad negativa (libertad-de) en el fondo es la anulación de dependencia o es eliminación de una traba o determinación exterior, o de la imposición externa a hacer algo que coarta la propia acción espontánea (Bueno, 1996). En términos políticos significa la ausencia de elementos en potencia o fácticos que determinen las decisiones de un actor político o ciudadano salvo aquellas acciones que provienen de la ley. La vulneración de la libertad negativa es la vulneración de un sistema constitucional o conjunto de acuerdos políticos. Normativamente la libertad negativa es un deber y responsabilidad de todo actor político; identificar aquellos factores que están amenazando. El actuar político, desde la función del Estado, es generar las condiciones institucionales para la eliminación y prevención de aquellos factores o elementos que buscan destruir la libertad política. El análisis de la libertad negativa sugiere la necesidad de ubicarse en un tiempo y espacio, ya que una cosa es analizar situaciones constitutivas donde existe un Estado y una sociedad civil estables y son producto de

acuerdos políticos; y otra cosa es analizar situaciones de poblaciones sometidas bajo procesos de colonización.

La libertad positiva es otra distinción que hace Berlin y la concibe como la capacidad que tienen las personas para realizar, obrar de acuerdo a proyectos políticos, está basada en el quehacer. En palabras de Berlin, haciendo suyo retóricamente el discurso de la libertad positiva «Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean» (Berlin, 2001, pág. 4).

La libertad positiva (libertad-para) es la capacidad o potencia o poder de hacer algo por sí mismo. Esta libertad requiere de la libertad negativa pero no es su causa suficiente. La libertad positiva puede quedar trunca a pesar que exista libertad negativa. Esta libertad requiere de la capacidad para hacer, construir, determinar en función del contexto. En términos políticos significa actuar de acuerdo a los pactos o condiciones por los cuales se ha creado una sociedad política, y el sujeto político es su autor. Su radio de acción es indeterminada siempre y cuando no vulnere acuerdos explícitos e implícitos que se deriven del primero.

Otro detalle a señalar es que esta libertad-para puede limitarse, confundirse con un puro asentimiento, aceptación o actuación mecánica y hasta irracional, la cual es, de alguna manera, caer en otra forma de dependencia sutil. Bueno (1996) hace alusión a Montesquieu cuando ejemplifica el caso de una población moscovita en la época de Pedro el Grande que por mucho tiempo ha creído que la libertad consistía en el uso de llevar la barba larga (Bueno, 1996). Es claro que en esta parte puede colocarse la cuestión de si no es lo mismo actuar voluntariamente que actuar libremente. En el terreno político aún tiene mayor claridad esta cuestión, una cosa es actuar o decidir popularmente (una especie de populismo) y otra es actuar deliberando, decidiendo a partir de los procesos que ofrezcan buenas razones, y ello sea la base para el consenso. En consecuencia puede señalarse que la libertad-para exige saber actuar.

Ahora ambas libertades pueden tener cierta relación. «La libertad-para presupone, en general, la libertad-de, pero ésta no parece implicar una libertad-para concreta; y sin embargo, sin una libertad-para difícilmente podría yo conocer que tengo libertad-de» (Bueno, 1996, pág. 245).

Otro aspecto clave, de esta cierta relación, es que la libertad-de puede potenciarse a partir de la conciencia de la libertad-para, ya que el ejercicio de

ésta identifica aquellos aspectos que estarían bloqueando la consecución de la libertad-para.

En la vida política la actuación ciudadana bajo el marco constitucional puede identificar ciertas zonas que están siendo vulneradas, o que subrepticamente están afectando la libertad de los actores políticos, la libertad positiva alimenta u otorga elementos a la libertad negativa, de esta manera amplía el espectro dimensional de la libertad política, pero es importante anotar que estos procesos no son mecánicos o automáticos sino requieren de procesos reflexivos y críticos donde la conciencia política es crucial. «Quien nada desea hacer tampoco tendrá conciencia de las trabas que le impiden la ejecución de sus actos [...] la libertad-para se manifiesta en el proceso de vencer o dominar las trabas o dificultades que su ejercicio actualiza, es decir, en el proceso de remontar las reacciones que la propia acción determina» (Bueno, 1996, pág. 245).

La naturaleza de la libertad política se sustenta en tres componentes básicos. El Estado que viene a ser el garante de su ejercicio otorgando las condiciones institucionales. Una ciudadanía que hace ejercicio de la libertad bajo un esquema o tablero jurídico, y la ley que viene a ser el conjunto de normas dadas y consentidas por la ciudadanía, bajo el cual la libertad se desarrolla u organiza. No tiene sentido la libertad política si se va en contra del ordenamiento jurídico consentido, aprobado y justo. «Sólo se es libre siendo esclavo de las leyes» decía Cicerón. En este caso se aclara que las leyes son producto de los pactos, y no de la naturaleza en sí.

Frente a esta diferenciación el francés Pettit, uno de los expositores más importantes del Republicanismo, coloca un tercer punto sobre la libertad política y la entiende desde un ámbito de no-dominación, es decir, la libertad política es la liberación de condiciones externas que podrían condicionar la acción del ciudadano.

Pettit sostiene que existe una argumentación superadora de la dicotomía establecida por I. Berlin, libertad negativa y libertad positiva y del contraste establecido por Constant entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos, realiza una reconstrucción histórica-crítica para sostener la existencia de una tercera vía denominada libertad como no-dominación. «Este ideal es el de la libertad como no-dominación en el que se toma de la libertad negativa el acento en la ausencia y de la positiva el acento en la dominación. Ya no se hablaría más de una ausencia de servidumbre, o como Pettit prefiere: no-dominación» (Gil Soldevilla, 2004, pág. 143).

Pettit enfatiza que la libertad como no-dominación es la defensa irrestricta de las interferencias injustas. (Pettit, 1999).

Ahora para el republicanismo puede haber interferencias que coexistan con la libertad política, siempre y cuando se sustenten en una justicia política y contribuya a la gobernabilidad. La responsabilidad o capacidad para interferir según Pettit le corresponde a las instituciones estatales en el cual la ciudadanía custodia el gobierno de las leyes. Es importante destacar que la libertad como no-dominación planteada por el republicanismo se estructura, a diferencia del liberalismo clásico, en el marco de la sociedad política y no a partir de derechos naturales preexistentes. Asegurar la interferencia no-arbitraria. «La tradición republicana, en cambio, ve al pueblo como fideicomitente, tanto individual cuanto colectivamente, y ve al estado como fiduciario: en particular, entiende que el pueblo confía al estado la tarea de administrar un poder no-arbitrario. De acuerdo con esto, la democracia directa puede a menudo convertirse en una cosa muy mala: la tiranía de la mayoría» (Pettit, 1999, pág. 26).

Bibliografía

- BERLIN, I. (2001). *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza.
- BLANCO, J. J. (2008). *Isaiah Berlin y Quentin Skinner: dos visiones sobre la historia intelectual*. Politeia, 05-12.
- BLANCO, J. J. (2009). *Teoría de sistemas e historia de las ideas, aportes sistémicos al debate de la historia de las ideas*. (U. A. hurtado, Ed.) Revista Persona y Sociedad, XXIII(02), 91-113.
- BOBBIO, N. (2003). *Teoría general de la Política*. Madrid: Trotta.
- BORON, A. (1999). *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. (CLACSO, Ed.) Buenos Aires: EUDEBA.
- BUENO, G. (1996). *El sentido de la vida*. Oviedo: Pentalfa.
- CABALLERO, F. (2010). *Algunas claves para otra mundialización*. Donostia-San Sebastián: Tafalla.
- CARLYLE, A. (1982). *La libertad política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CARTER, I. (2010). "Libertad negativa y positiva". *Revista Internacional de Filosofía. Astrolabio* (10), 15-35.
- GIL SOLDEVILLA, J. (2004). "Una reflexión en torno al concepto de libertad como no-dominación" en Walzer y Pettit. *Enfoques*, 141-150.
- PETTIT, P. (1999). *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Buenos Aires: Paidós, SAICF.
- ROUSSEAU, J. J. (1995). *Del contrato social*. Lima: Amaru editores.
- ROUSSEAU, J.J. (1982). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Lima: Amaru.
- SARTORI, G. (1986). "La libertad y la ley". *Revista Libertas*, 78-103.

URIEL HUAYTAN JARAMILLO
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

POSITIVISMO Y UTILITARISMO EN JOHN STUART MILL

Resumen

John Stuart Mill fue defensor de los derechos de la mujer, así como buscó la felicidad intelectual de la mayoría de los individuos. El origen de su pensamiento lo encontramos en el Utilitarismo de Bentham. Consideró altamente estimable la felicidad de los individuos cultivados intelectualmente. Generalmente Mill es conocido por su aporte al Utilitarismo y Liberalismo, dejando de lado la enorme influencia que ejerció el positivismo de Comte. Por ello se mostrará el vínculo entre el positivismo y utilitarismo en John S. Mill.

Palabras clave: Felicidad, libertad, impulso singular.

Abstract:

John Stuart Mill was a defensor of women rights and sought the intellectual happiness of the majority. His point of departure is Betham's thought. Also, he thought that individual happiness was very important. Mill is often related to utilitarianism and liberalism, but not to Comte's positivism. Thus, I'm going to expose the link between positivism and utilitarianism within John S. Mill

Key words: happiness, freedom, singular impulse.

Introducción

John S. Mill es uno de los principales filósofos que contribuyó al desarrollo del liberalismo y el utilitarismo¹. Para lograrlo tuvo una educación estricta por parte de su padre: James Mill. Ésta educación marcó el derrotero de su vida y filosofía. Al leer muchas de sus obras encontraremos la impronta que ejerció.

1 El Utilitarismo es fundado por Jeremy Bentham. Bentham postula que el ser humano es gobernado por el placer y el dolor. Las distintas actividades que el hombre realiza, se encuentran regidas por la permanente inclinación hacia la maximización de la felicidad y la minimización del dolor.

En su *Autobiografía* leemos que desde que tiene uso de razón su padre le enseñaba las materias que necesitaba para poder tener un conocimiento sobresaliente. Es tal la rigurosidad que “en todas sus enseñanzas, no sólo pedía de mí lo máximo que yo podía hacer, sino también muchas otras cosas que estaban fuera de mi alcance” (Mill, 1986, 35). Las lecturas de John Mill, son variadas y corresponden a los autores clásicos. Algunos de ellos: *La Eneida*, *La Bucólicas* de Virgilio, las fábulas de Fedro y de Esopo, la *Ilíada* y la *Odisea*, Sófoles, Eurípides, Aristófanés, etc.

James Mill creía que la razón podía servir de guía para la reforma de la sociedad, por ello “profesaba el mayor desprecio por las emociones apasionadas de todas clases y por todo lo que se había dicho o escrito con intención de exaltarlas. Le parecían una forma de locura” (Mill, 1986, 71). Con el tiempo seguiría las lecciones de su padre y la doctrina de Jeremy Bentham el cual James Mill y su hijo habían aceptado como uno de los credos que ayudaría a reformar la sociedad.

Posteriormente John S. Mill formaría la *Sociedad Utilitarista* con un grupo de amigos, que se encargarían de difundir la filosofía de Bentham. Disuelto el grupo pasó a formar parte de la *Westminster Review*, el cual sirvió para poder propagar el utilitarismo de Bentham, con la finalidad de reformar la sociedad.

Un suceso que marcó profundamente su vida intelectual y espiritual, acaeció cuando tenía veinte años. John Stuart Mill tenía un objetivo en la vida “ser un reformador del mundo” (1986, 140) y para lograrlo tenía como herramienta la doctrina utilitarista de Bentham. No estaba solo en su meta, sino que junto a él habían muchos otras personas empeñados con el mismo fin. Esta actividad le llenaba de satisfacción, pero ocurrió que en un momento de su vida sufrió un colapso nervioso, que paralizó toda su actividad intelectual, esto llevó al cuestionamiento de su objetivo. John Stuart Mill nos narra con angustia aquel momento trágico de su vida:

«Suponte que todas tus metas en la vida se hubiesen realizado; que todas las transformaciones que tú persigues en las instituciones y en las opiniones pudieran efectuarse en este mismo instante: ¿Sería esto motivo de gran alegría y felicidad para tí?» Y mi conciencia, sin poder reprimirse, me contestó claramente: «¡No!» En este punto mi corazón se abatió, y yo con él (...) ¿Cómo podía yo tener otra vez el más mínimo interés en los medios que me ayudarían a lograrla? Me parecía que no tenía ya una razón para seguir viviendo” (1986, 141-142).

El preciso instante en que Stuart Mill cuestiona todo su proyecto reformador, lleva a plantearse un nuevo concepto de felicidad, ya no en sentido Benthamiano, sino en buscar la mejora de la humanidad: “Sólo son felices (...) los que tienen la mente fijada en algún objeto que no sea su propia felicidad: la felicidad de otros, la mejora de la Humanidad, o, incluso, algún arte o proyecto que no se persiga como un medio, sino como una meta en sí misma ideal” (Mill, 1986, 148-149). Esto le provocó un giro y se dedicó al fomento y al cultivo de los sentimientos y las facultades elevadas del ser humano.

Sus principales obras son: *Sobre la libertad* (1859), *El utilitarismo* (1863), *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (1860), *Principios de economía política* (1848), *El sometimiento de la mujer* (1869), *Un sistema de lógica* (1843), *Augusto Comte y el positivismo* (1865), *Autobiografía* (1873).

1. Mill crítico de Comte

Augusto Comte (1798-1857), es el fundador del positivismo. Corriente filosófica que propugnaba investigar la naturaleza tomando como base al análisis de la observación directa de los fenómenos. La investigación de la naturaleza, se enfoca en los hechos empíricos, ya que es la única fuente sólida donde el hombre encuentra un alto grado de certeza. Así que la investigación humana recorta grandes sectores del saber humano. Para lo fines de nuestro estudio, centraremos las características principales de la filosofía de Comte, luego buscaremos la influencia en la propuesta de John Stuart Mill.

La filosofía positiva y la ley de los tres estadios: El estudio de la historia, por parte de Comte, indica que la inteligencia humana tiene que pasar necesariamente por tres etapas o leyes en el camino hacia el progreso. La finalidad de la historia es mostrar la solución para reorganizar la sociedad del clima revolucionario que se vivía en el siglo XIX. Veamos las leyes del progreso social.

Estadio teológico: Se caracteriza porque el hombre trata de explicar los fenómenos que ocurren en la naturaleza, acudiendo a dioses, con sus iras y sus complacencias. Los tres momentos son: Fetichismo, politeísmo y mono-teísmo.

Estadio metafísico: Se manifiesta en las teorías filosóficas. Para explicar los fenómenos de la naturaleza, los hombres recurren a esencias, sustancias y entidades abstractas.

Estadio positivo: Los seres humanos se atienen exclusivamente a los datos proporcionados por la observación, siempre contrastables. La ciencia está completamente basada en la realidad, se refiere a lo real. El estadio positivo se expresa a través de leyes y teorías que explican la naturaleza y la sociedad.

El análisis de la historia de la humanidad concuerda con cada historia particular. Ello demuestra que el hombre pasa por cada una de éstas etapas: “*teólogo* en su infancia, un *metafísico* en su juventud y un *físico* en su madurez” (Comte, 1981, 38) Comte con *físico* quiere decir: la persona madura que no acepta, en el proceso de la investigación de la naturaleza, elementos teológicos o metafísicos, ya que ello lo desviaría del verdadero conocimiento.

El estadio positivo implica el análisis de la sociedad en sus partes constitutivas. El método consiste en la atenta observación y experimentación de los fenómenos sociales. Éste estudio tiene como inicio adoptar los procedimientos propios de las ciencias positivas: “Ahora que el espíritu humano, ha fundado la física celeste, la física terrestre mecánica o química, la física orgánica, vegetal o animal, fáltale completar el sistema de las ciencias de la observación fundando la *física social*” (Comte, 1981, 48)

Positivismo e individualismo metodológico: En el libro *Comte y el positivismo*, John S. Mill realiza una revisión de las principales características del positivismo de Comte. Sintetiza los conceptos fundamentales, así como plantea algunas críticas, desde la doctrina liberal, al método sociológico de Comte. Aceptó muchos de sus postulados, sobre todo la reorganización social; pero se apartó en cuanto al método de estudio de la sociedad. Las principales críticas de Mill son:

Según Comte, el método investigativo parte de los hechos observados, y el carácter metodológico se deduce de la práctica misma. No hay una metodología uniforme para todas las ciencias.

Para Mill, Comte, no deshecha las causas últimas, solo las causas eficientes propias de la metafísica. Por ello, en la naturaleza, las sucesiones fenoménicas se producen por dos tipos de uniformidades, el día y la noche y la rotación de la tierra, que en última instancia se reduce a la ley de la causalidad o de uniformidad universal.

La metodología enfocada en el análisis sensible de los hechos sociales no es suficiente para conocer la naturaleza. Mill propone, como método, uniformizar

el método y la combinación de la inducción con la deducción, ello consiste en: a) iniciar la investigación con la experiencia mediante la inducción b) la deducción proporciona enunciados o leyes generales. Este método es propio de las ciencias fácticas, pero no posibilita el estudio de la sociedad, ya que los seres humanos son movidos por impulsos y sentimientos. Para tener un adecuado conocimiento de los fenómenos sociales, es necesario combinar tanto la inducción como la deducción. Ello permitiría estudiar al ser humano desde una base natural. El progreso social es originado no por el movimiento colectivo, sino por el “impulso singular”, es decir la acción humana es originada de manera espontánea.

2. El principio de utilidad

El positivismo influyó, enormemente, en la configuración de su teoría ética: utilitarismo. En la introducción del libro titulado *Utilitarismo*, Stuart Mill señala que el problema que le inquieta y que aún es vigente es la controversia (para la época), es sobre el sentido de la felicidad o el *summum bonum*, por parte de los filósofos o de los *intelectos bien dotados*. Esta controversia tiene entre sus representantes a Sócrates y Platón, que según Mill “sostuvieron la teoría del utilitarismo contra la moral popular de los llamados sofistas” (1980, 133).

Para sostener una teoría filosófica es pertinente establecer los primeros principios. Estos son la base sólida donde se establece toda ciencia, de la misma manera en cuestiones morales, es pertinente indagar sobre los principios de una teoría. Por otro lado, vemos que no se distancia totalmente de las enseñanzas filosóficas de Bentham, porque acepta que toda acción humana tiende a un fin: “Toda acción se realiza con vistas a un fin, y parece natural suponer que las reglas de una acción deban tomar todo su carácter y color del fin al cual se subordinan” (Mill, 1980, 134). Si las acciones humanas persiguen fines, entonces una de las máximas aspiraciones del hombre junto con el primer principio que busca indagar es la felicidad²:

“Aunque la inexistencia de un primer principio reconocido ha hecho de la ética no tanto una guía, cuanto una consagración de los sentimientos humanos de atracción y aversión están muy influidos por los que se suponen ser efecto de las cosas *sobre la felicidad, el principio de utilidad, o, como últimamente lo ha llamado Bentham, el principio de la mayor felicidad* ha tenido una gran participación en la formación de las doctrinas morales, aun en aquellos que más desdeñosamente rechazan su autoridad” (Mill, 1980, 135. *Cursivas mías*).

² Esperanza Guisán postula una “felicidad moral” en el caso de Mill.

Este principio benthamiano de la *máxima felicidad o placer para el mayor número de personas*, que Mill acepta con reservas, es lo que se propone explicar ante los adversarios más enconados. La dificultad que encuentra en el principio de utilidad es que la mayoría de las personas confunden con todo tipo de placeres: *belleza, adorno o diversiones*, sin hacer la menor discriminación. Esta forma de entender el placer lleva que el principio se degrade.

Por eso cuando plantea el fundamento de la moral, en el principio benthamiano, los sujetos que no comprenden el real significado del término, acusan a los utilitaristas, de que la vida humana sería un “doctrina digna del cerdo” (Mill, 1980, 139). Esta acusación ya fue hecha a Epicuro en su época. En la defensa que hace Mill de Epicuro menciona que los sujetos que presentan una vida humana degradada son los propios acusadores, porque “si las fuentes del placer fueran exactamente iguales para el cerdo que para el hombre, la norma de vida que fuese buena para uno sería igualmente buena para el otro” (Mill, 1980, 140). La fuente de placer del cerdo es distinta del ser humano, y lo que le satisface a uno no le satisface al otro.

La diferencia entre los animales y los humanos es que los primeros sólo tienen la capacidad para recibir placeres sensoriales, mientras que los hombres: “tienen facultades más elevadas que los apetitos animales y, una vez que se han hecho conscientes de ellas, no consideran como felicidad nada que no incluya su satisfacción” (Mill, 1980, 140). Por eso cuando menciona que los seres humanos poseemos *facultades superiores* se refiere al intelecto o la razón. Los animales se encuentran dentro del razonamiento milliano en un nivel inferior, ya que el placer corporal los domina. Por ello, en general, los utilitaristas distinguen y “ponen la superioridad de lo mental sobre lo corporal [con respecto al hombre], principalmente en la mayor permanencia, seguridad y facilidad de adquisición de lo primero; es decir, más bien en sus ventajas circunstanciales que en su naturaleza intrínseca” (Mill, 1980, 140).

3. La cualificación del placer

Tanto los animales como los seres humanos pueden ser receptivos cuantitativos de los placeres. Por ejemplo: Un gato puede tener la misma cantidad de placer al comer que el ser humano a la hora del almuerzo. Pero la diferencia estriba en que los humanos al tener capacidades superiores tienen la facultad de jerarquizar y clasificar los placeres. Incluso entre todos los seres humanos existen seres que siguen sus *facultades inferiores*. En palabras de Mill:

“Es perfectamente compatible que algunas clases de placer son más deseables y más valiosas que otras. Sería absurdo suponer que los placeres dependen sólo de la cantidad, siendo así que, al valorar todas las demás cosas, se toman en consideración la cualidad tanto como la cantidad” (1980, 140).

Ante ello, ¿quién es el sujeto o sujetos idóneos para llevar a cabo la jerarquización? ¿Cuál es el criterio para diferenciar entre los diferentes tipos de placer? Estas interrogantes son resueltas por Mill de dos maneras:

Si tenemos el placer A y el placer B, entonces la mayoría o todos los sujetos que tienen mayor experiencia en ambos, prefieren el placer A que B, podemos deducir que el placer A es más deseable.

Por otro lado, los sujetos que tienen conocimiento debido de los placeres A y B. Priorizan el placer A por encima de B, y con el conocimiento que tienen *un grado de satisfacción mejor* no lo permutan por otro placer, entonces se reconoce que el placer cualitativo es superior en comparación de su cuantificación.

La experiencia y el conocimiento son los factores primordiales que el hombre se basa para tener una cualificación óptima de los placeres. Pero: ¿Quiénes son aquellos sujetos con experiencia y conocimiento? Mill responde que:

“Un ser de facultades más elevadas necesita más para ser feliz; probablemente es capaz de sufrir más agudamente; y, con toda seguridad, ofrece más puntos de acceso al sufrimiento que uno de tipo inferior; pero a pesar de estas desventajas, nunca puede desear verdaderamente hundirse en lo que él considera un grado inferior de existencia” (1980, 141).

Ante los distintos placeres hay que recurrir a *jueces competentes* o a personas con *atributos morales* y si estas personas difieren en sus opiniones ante los placeres que consideramos mejores, se tiene que apelar a la mayoría. Por eso estas personas de *cualidades elevadas* no pueden denigrarse hasta un ser inferior por el *sentido de la dignidad* que poseen los seres humanos aunque, como acota Mill, no todos lo tienen en igual proporción. ¿Qué entiende por felicidad de las personas con cualidades superiores?

“una felicidad peculiar, propia de un ser autodesarrollado, ilustrado, libre, en pleno ejercicio de sus facultades intelectuales, con sentido de su dig-

nidad, como de afirmar que esos ingredientes, precisamente: autodesarrollo, autorrespeto, sentido de la dignidad propia, etc., *constituyen la parte más valiosa de la felicidad*; es decir, no la acompañan, no la suponen, no se derivan de la felicidad, *son la felicidad*” (Guisán, 1992, 487. Cursivas de la autora).

Por eso “la cualidad de un placer está relacionada con las capacidades superiores del ser humano” (Polo, 2009, 79). En ese sentido la persona que tiene una *capacidad baja de gozar* satisface totalmente sus placeres. Todo lo contrario es la persona de *altas cualidades*, pues, siempre estará insatisfecha. Pero puede soportarlas o tolerarlas. Por eso: “Es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser Sócrates insatisfecho, que un loco satisfecho” (Mill, 1980, 141).

4. Reflexiones finales

En conclusión, los hombres dotados con grandes cualidades, tienen el imperativo de cultivar los *sentimientos más nobles*, esta forma de educación es semejante a un árbol, la cual necesita dedicación y cuidado. Este cultivo de las capacidades resultará en buenos frutos. Pero si no es cultivado, los sentimientos se marchitarán.

El utilitarismo como doctrina filosófica busca un principio rector de la conducta humana, en el *cultivo de la nobleza de carácter*, porque una persona que tenga dichos ingredientes, no sólo se beneficiará así mismo también a los demás. Por eso: “el fin último por razón del cual son deseables todas las otras cosas (...) es una existencia exenta de dolor y abundancia en goces, en el mayor grado posible, tanto cuantitativamente, como cualitativamente” (Mill, 1980, 143).

El positivismo es la base que apoya el utilitarismo; sin ello no es posible establecer las coordenadas que sustentarían las normas éticas. El hedonismo heredado de su maestro Bentham, permite a John S. Mill configurar un sistema que guiará tanto la conducta individual como social en el ser humano; de ahí la importancia de estudiar ésta conjunción porque nos permite comprender el legado Milliano, que muchas veces no es tenido en cuenta por los estudiosos de Mill.

Bibliografía

- COMTE, Augusto. (1981) *Curso de filosofía positiva: primera y segunda lecciones*. Buenos Aires: Aguilar.
- POLO SANTILLÁN, Miguel Ángel. (2009) *Ética y razón práctica*. Lima: Loto Blanco.
- GUISÁN, Esperanza. (2002) *Introducción a la Ética*. Madrid: Cátedra.
- STUART MILL, John. (1980) *El Utilitarismo*. Buenos Aires: Aguilar.
- _____ (1970) *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1986) *Autobiografía*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1972) *Augusto Comte y el positivismo*. Buenos Aires: Aguilar.

IVÁN NATTERI ROMERO
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

LA CLAVE DEL SUJETO LIBERTARIO Y ANTI-DOGMÁTICO EN CHARLES TAYLOR

Resumen

La potencia de las herramientas conceptuales de Taylor, por ejemplo, los existencialistas —el bien, el yo, las formas sociales y las narrativas— así como el concepto de articulación y de imaginario social, son la base de lo que considero una vena filosófica crítica y abierta a la modernidad plural. No obstante, pienso que es la noción de *articulación* la que sienta el fundamento de un primer acercamiento que reflexione el modo de salir de la aporía del relativismo y el culturalismo —y, por tanto, de conceptos como la tolerancia o las políticas públicas para las minorías— y que pasa por una fuerte crítica al naturalismo e individualismo pragmático universalista. Voy a conducirme tanteando la hipótesis de que la *inarticulación* es un espacio epistémico necesario e inevitable para la construcción de nuevas formas de convivencia libertaria en la actualidad. Para ello hare un recuento histórico de la crítica a la modernidad de la que parte Taylor identificando una moral basada en *la diferencia*, que no es sino expresión inevitable de las valoraciones y marcos de sentido culturales.

Palabras clave: marcos referenciales, expresividad, articulación

Abstract

The power of the conceptual tools of Taylor, for example, the existential —the good, the self, the social forms and the narratives— also the concept of articulation and social imaginary, are the basis of what I consider a critical philosophical vein plural and open to modernism. However, I think it is the notion of articulation, the one which establishes the basis for a first approach to reflect the way out of the “aporía” of relativism and doctrine of culture, and therefore its concepts such as tolerance and public policy for minorities, and passing through a strong critique of universal pragmatic individualism along with naturalism. I am going to probe the hypothesis that the inarticulacy is an epistemic necessary space and inevitable for the construction of new forms of libertarian coexistence currently. For that I will do an historical recount of the critique of modernity in which Taylor’s parts, identifying a morality based on its difference, which is an inevitable expression of appreciation and cultural framework sense.

Keywords: Frames of references, expressiveness, articulation.

La posición histórica

En 1975 Taylor se encuentra definiendo su relación con la Ilustración, para lo cual delimita los lineamientos más generales de sus investigaciones posteriores con un texto fundacional: *Hegel*. Hare un breve recuento de ese lineamiento base¹.

Es durante uno de los desplazamientos culturales más importantes por los que atraviesa Alemania que nace Hegel. En plena aparición del *Sturm und Drang* que también tendrá como problema principal la naturaleza de la subjetividad en su conexión inmanente con el mundo exterior. Este último, cuya esencia la entenderán e intuirán de un modo completamente distinto que aquella correspondiente a la interioridad humana. Pues bien, los cambios epocales profundos a nivel científico y epistemológico traerán como resultado una revolución antropológica. En ambos tipos de transformación radical existiría en su base un sujeto que se está constituyendo.

Las innovaciones epistemológicas de inicios de la modernidad del siglo XVII rechazan la causas finales y su visión asociada a un universo que se entiende como un orden significativo de niveles subdiferenciados cualitativamente. Este primer choque produjo (Kepler, Galileo, etc) el paso a una visión platónico pitagórica de naturaleza matemática para luego conducirse hacia la visión más moderna de un universo lleno de relaciones contingentes que deberían ser registradas por la observación empírica.

Taylor parte de la crítica a un cartesianismo duro y fundamentatorio, donde es central el desplazamiento del significado del concepto de *identidad*, por el cual, la autoimagen que tienen los individuos de sí mismos no involucra algún tipo de conexión dependiente con la del orden significativo del cosmos. Un orden significativo nos señala que los distintos elementos que componen la realidad expresan o encarnan un ámbito de ideas. Es por esta correspondencia que podemos deducir la naturaleza de una cosa desde otra. La idea de orden significativo es inevitable conectarla con las causas finales donde el orden es la explicación última. Comprender el mundo como un texto es un tipo de perspectiva interpretativa relevante en las sociedades premodernas, que suele explicarse como una proyección antropomórfica que revelaría una etapa aun poco madura de la humanidad. Pues bien, la cuestión no es retornar a una visión nostálgica o

1 Me basaré principalmente en el capítulo I y XX del texto de Taylor. Cfr: Taylor, Charles. *Hegel*. Anthropos, Barcelona, 2010 (1975), pp. 3- 43; 469-499.

perdida, dirá el filósofo canadiense, pero si abordar los problemas que involucra esta desvinculación y que aun operan y rigen la actualidad².

Así, las personas poseen la representación del mundo inmanente a su subjetividad, debido a la medida de sus propios propósitos y motivaciones. Este proceso de desvinculación es simultáneo con el de la objetificación del mundo, de la vida humana y la sociedad, ya que al no resultar estos últimos, ser el reflejo análogo del cosmos, pasan a convertirse en un cúmulo de hechos neutrales, contingentes, asociados por correlaciones estadísticas y matemáticas y, en donde la instrumentalización de la naturaleza, una psicología asociacionista, una moral utilitaria, una política social atomista basada en la reingeniería y una perspectiva mecanicista para hacer ciencias del hombre; alcanza la naturaleza de las instituciones que pasan a definirse desde conceptos como el provecho, la producción eficiente y el desarrollo. En esta línea se denomina a la realidad a modo de un ente objetificado, entendiendo este último no solo a nivel representacional sino en tanto reificación e hipostasis. Lo central es discernir que las categorías modernas de “sentido” y “propósito” se usan exclusivamente para el pensamiento y la acción humana —por lo que tendrían un carácter sumamente relativo— y no para caracterizar al mundo en que se piensa y actúa, ya que si esto ocurriera, sería acusado de proyección antropocéntrica. Este rechazo de esas categorías a la realidad es una de las implicancias de la objetificación.

La nueva noción de objetividad implicaba:

1.- Eliminación de las causas finales y atención enfática en las eficientes.

² Para 1991 Taylor publica la *Ética de la autenticidad* donde identifica tres malestares o sensaciones de pesar en la sociedad contemporánea que vienen desarrollándose desde un periodo histórico de larga data, allá por el siglo XVII europeo. Este marco temporal de declive se relaciona justamente con esta desvinculación del orden significante. Por un lado, un individualismo extremo que aunque logro civilizatorio- que provocaría un lastimoso bienestar y que promueve una sociedad permisiva; sostenida por la generación del yo- distorsiona el sentido de la vida, lo vacía, perdiéndose la pasión o la actitud heroica que implica vivir guiado por pautas de gran valor o respeto. Segundo, el dominio de la razón instrumental —el predominio de la tecnología como única salida a los problemas del presente o también llamada paradigma del artefacto que nos desconecta de nuestra vinculación y compromiso con el medio y las personas— y su predominio en el pensar, y por ende, en sus concreciones materiales e institucionales guiadas por el costo beneficio y el máximo rendimiento que dirigen la economía y la vida por medio de valoraciones de riesgo. Y por último, la pérdida de la libertad provocada por los dos últimos malestares anteriores, ya que al estar confinada la realidad a la razón instrumental impide que podamos ejercer un margen de decisión y acción sobre la hipostatización y facticidad de sus realizaciones. Ello sumado al individualismo, empuja a las personas a encerrarse en sus corazonas y confinar su satisfacción vital a la vida privada, teniendo como efecto político en cadena estas actitudes restringidas a generar gobiernos de despotismo blando los cuales son los representantes de dicha tecnologización y burocratización de la vida. Cfr: Taylor, Charles, *Ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona, 1994 (1991).

2. Es atomista, debido a que la transformación de las cosas complejas no yace en una *Gestalt* o propiedad holística, sino en relaciones causales eficientes.

3.- Homogeniza lo cualitativamente distinto.

4.- Esta visión mecanicista, atomista y homogenizante, basada en la contingencia; no solo remite a la naturaleza del mundo, sino a la del hombre que también pertenece a la naturaleza. Por lo que esta noción conlleva una antropología conflictiva, ya que por un lado tenemos a la subjetividad que se autodefine frente y correlativa a la nueva objetividad, sin embargo, también se tiene la visión de que el ser humano es parte de la naturaleza y que por tanto se encuentra bajo la impronta legal de esta objetividad.

El asunto central en la lucha de estas dos perspectivas es la conformación del yo. Ya que el sujeto moderno se autodefine —autopresencia— mientras que anteriormente este se definía bajo un orden cósmico —distracción, dispersión. En la tradición de los antiguos el ser humano accedía a sí mismo cuando estaba en contacto más adecuado —a partir de un orden a priori de ideas— y por medio de la razón con este ámbito cósmico. Como se ve, no hay propiamente la visión del yo moderno, es decir aquella identidad que se define por sí y sin referencia a aquello que le rodea y al mundo desde el cual se siente situado. La completa autoposesión exige que nos liberemos de las proyecciones de sentido que poseen las cosas y que atendamos a la conciencia de lo que somos y hacemos, abstrayéndonos del mundo que miramos y juzgamos. Este sujeto que se autodefine viene vinculado a una sensación de control sobre el mundo —que refuerza la manipulación, el poder y la fuerza del estímulo que implica el control— primero intelectual, luego tecnológicamente. La certeza de la modernidad de que el universo no debía verse como un orden de significados no estaba fundada sobre el sentido de su impenetrable comprensibilidad, más bien, los propósitos primeros que tenían se expresaban en la intensificación del registro de regularidades de las cosas por el método matemático para favorecer el aumento del control instrumentalizador.

Hegel va a estar tras el trasfondo de estos dos caminos abiertos. Por un lado, con Herder, cabeza del *Sturm und Drang*, quien critica la objetificación de la naturaleza del ser humano, la división entre cuerpo y alma y, rechaza un pensar calculador que elimina el sentimiento y la voluntad. Además será Herder quien propondrá una antropología alternativa alrededor del concepto de expresión. Es decir, la vida humana y sus actividades son vistas como expresiones. En el sujeto que se autodefine resultado de la objetificación se depuran las nociones de significado, propósito y expresión, inapropiadas para la realidad y que yacen de modo relativo y dispersos solamente en las mentes individuales.

Y acá lo importante. Taylor remite a otro modo de comprender la *expresión*, no como un regreso a su talante renacentista, por ejemplo, como en Galileo que refería a las correspondencias entre las partes de la cabeza, analogando sus funciones y relaciones con las del cosmos. Este concepto de expresión tiene en su base un ideal. Pero habría otro sentido, aquel que lo señala como *insuflándose de aire*, una realización en el afuera de lo que sentimos o deseamos. En Herder, ver la vida como expresión, significa el llevar a cabo un propósito o realizar un yo que no puede estar ciego o velado ante la totalidad. No se refiere al yo en tanto ajustado a un plan ideal independiente del sujeto, como en la forma que tiene el ser humano para Aristóteles. Esta vida ha de poseer además una dimensión adicional que el sujeto pueda admitir y reconocer como propia y desplegada desde él. Para Herder entonces, se agrega la idea de que el desarrollo de la esencia humana es solo mía, por lo que cada individuo o comunidad tiene su propia manera de humanización.

Ahora bien, desplegar la forma humana conlleva una fuerza interna que se inscribe en lo externo contra todo obstáculo. Donde Aristóteles ve crecimiento y realización de la configuración personal como tendencia hacia el orden y el equilibrio objetivo, el expresivista ve el crecimiento personal como la manifestación de un poder interior, aspirando a concretizarse y mantener su diseño en contra de lo que el mundo pretende instalarle. No es solo la realización de un ideal, sino que se encuentra llevado a cabo de modo interior a la persona y desde ahí se despliega. A esto se añadirá algo sumamente relevante, dirá Taylor: la realización de una forma se auto determina en el proceso de aclaración de lo que la forma es. Así, la más convincente expresividad de un sujeto se da cuando realiza sus aspiraciones en tanto y simultáneamente va clarificando y explicitando los supuestos que le dan sentido a dichas aspiraciones y propósitos.

Vistas así las cosas, las diferencias —personales y culturales— son sumamente relevantes en el orden moral de la sociedad ya que definen el único camino en el que cada uno esta lanzado a concretizarse; planteándose con esto también el carácter de autenticidad que poseen ciertas expresiones individuales o comunitarias. Consiguientemente no hay dicotomía entre significado y ser en el orden humano, el cual, es simultáneamente hechos y expresión significativa, por lo que al ser expresión no se indica tanto una relación subjetiva con algo trascendente- el mundo- sino que expresa la *idea* que va desplegando y realizando.

Con esta nueva perspectiva se modifica la relación entre lenguaje y significado, donde este último es más que una relación referencial con un sujeto.

Acá, el arte juega en un primer plano de la discusión, ya que se comprende como expresión de algo pero que no tiene que referir necesariamente más que a las obras artísticas mismas. El lenguaje ya no es importante por ser un vehículo de las ideas, sino por el contrario vehiculiza el despliegue de un yo, de un cierto modo concienal netamente humano. Por lo que las palabras no solo refieren sino que precipitan un tipo de actividad en la que la forma humana y concienal llega a ser. Entonces, la concienal no solo describe el mundo sino que lo realiza señalando con esto el modo en que “es” esta concienal. Lo gravitante radica en el paso del *logos* a la *poiesis*. Ahora bien, la importancia que se le da al arte radica es que es expresión de sentimientos. Ya que también la vida es sentimientos, su autorrealización o carencia provocara dolor o gozo. Y hablamos de sentimiento básicamente como disposición de la voluntad. En la noción el Herder el sentimiento es inseparable del pensamiento. En realidad, debido a la unidad significativa de la vida, no puede haber dualidad entre vida y pensamiento, sentimiento contra racionalidad, o conocimiento confrontado a la voluntad. Hay que notar que la verdadera esencia humana se debe ver como un flujo de vida —de libertad y simpatía— donde ningún componente puede ser definido abstrayéndolo —mutilándolo— de los demás. Lo que se busca es interactuar con un marco vital más amplio y no tanto una perspectiva que consiga una visión racional del orden.

El resultado de lo que pregona la teoría expresivista va a generar una crítica al atomismo e individualismo. Un ejemplo es la *polis* griega donde se unía la libertad con una profusa vida comunitaria. En esto vemos la conformación de un tipo de objetividad como expresión interactiva de una subjetividad. Nos dice el filósofo canadiense:

“Ellos buscan un lazo más profundo de unidad que pudiera unir la simpatía entre los hombres con su más alto sentimiento del yo, en el cual compartieran las más altas preocupaciones del hombre y estas se tejieran en la vida de la comunidad más que la búsqueda de la preservación de los individuos³”

Cabe señalar, como dijimos anteriormente, la idea de una esencia que se despliega desde nuestro interior, tiene que ver con la totalidad, con una toma de posición o estimativa frente a ella. Es por ello que enfatiza Taylor en esta primera publicación de los 70s, que la modernidad también cargaría la fuerza subterránea del romanticismo a partir del siglo XVII y que él reinterpreta. El expresivismo recupera el valor intrínseco en las acciones y modos de vida, es

3 *Ibidem*, pág. 24.

decir, las fuertes valoraciones que guían nuestros actos o también las llamadas distinciones cualitativas entre el bien y el mal. Estas determinaciones son perspectivas que envuelven y articulan la totalidad de la vida humana. Y es en ese sentido que Taylor quiere retornar a la ontología hegeliana, pero desde el enfoque denunciante y de protesta; no tanto de reconciliación del espíritu con el mundo. Queja de la sociedad moderna debido a su lastimoso confort, mediocridad y conformismo egoísta que más que logros civilizatorios ha estado pagada por guerras y muerte a tal nivel de inhumanidad que los puntos de inicio de una cultura renovada bajo esta perspectiva tiene mucho de ilusorio. Esta corriente, repetimos, mantiene en la actualidad la sensación de malestar en nuestra identidad y adquiere múltiples modos.

Llegados a este punto quiero rescatar dos ideas centrales de este texto relacionados con el tema de la *articulación*, aunque propiamente Taylor aun no trabaja directamente sobre esta categoría. Primero, nuestras realizaciones se determinan también por la aclaración o razón que dé de sus presupuestos de fondo. Si somos una persona o una comunidad que no sabe cómo ha llegado a estar en la situación en que se pregunta, por lo que quiere o a donde va, estamos incorporando un componente amorfo o de no realización —de obstaculización e invisibilización— en nuestras concreciones. Además, este proceso de autoconciencia me permite ser un individuo no funcionalizado, que opera maquinalmente con el sistema y en donde ejerce una libertad ilusoria o dictada desde otras direcciones; por el contrario, en este proceso ejerzo una *libertad crítica* —que incorpora un componente de ruptura y de heurística en el carácter teleológico que implica que no somos sino la realización de una esencia— e incorporo elementos para poner a prueba esos supuestos que dan sentido a mis acciones. Ponerla a prueba para saber mi capacidad de inclusión y exclusión, por ejemplo. Segundo, esos supuestos de fondo, también denominado *esencia* son el punto de partida y la condición que hacen posible un orden moral universal. Acá Taylor le da una relevancia ontológica a la diversidad cultural de suma valía, ya que todas ellas no son sino en su núcleo, sus propias discriminaciones y bienes. Por lo que el lenguaje que usa cada cultura, comunidad, área social o persona no dice de un mundo único y para todos, sino refiere al mundo que estoy desplegando desde esos ideales o marcos referenciales dadores de sentido e instalados en mi diversidad o corporeidad. En estos dos ejes, el tema de *la articulación* no presentaría ningún problema — como si por ejemplo en *Las fuentes del yo*— es más, es una necesidad de nuestra propia realización, por lo que este proceso de explicitación le pone su huella a la misma. Además *mis palabras* expresan ya mi esencia y marcos de sentido, por lo que el mismo proceso enunciativo y aun más, un análisis objetivo de mi lenguaje, abrirían la base sobre la que se da la articulación.

El sujeto tayloriano y los marcos referenciales

Catorce años después, Taylor sigue conduciéndose por el hilo conductor trazado anteriormente y publica *Las Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Veámoslo brevemente.

Sea que consideremos al sujeto, como lo subjetivo-individual o en tanto subjetividad⁴, es decir, acto de ponernos como sujetos en lo real constituyendo la base y condición de la objetividad, o de otro modo más simple, como individuos pero también como grupos o comunidades de interés o de tradición; pienso que la estructura conceptual planteada por Taylor delimita claramente el funcionamiento existencial del hombre moderno basado sobre las correlaciones complejas y multidireccionales pero simultáneas e interdependientes entre cuatro configuraciones humanas: a.- las distintas y hasta culturalmente matizadas comprensiones del yo, b.- las diversas formas de narración que tienen los individuos o grupos para constituir y recuperar todos los eventos y circunstancias de su vida y encontrar un tipo de unidad o sentido que exprese el máximo bien sobre el que se motivan y guían sus acciones, c.- los marcos referenciales de la acción, es decir, aquello incomparablemente mejor, correcto, pleno o más digno de admiración, reverencia, amor o respeto, que sirve como parámetro que conduce y articula nuestras acciones y realizaciones concretas y d.- las distintas formas de relaciones sociales basadas en formas de intercambio económicos o culturales⁵. La *articulación* de estos cuatro ejes son la base en la construcción de las identidades en la actualidad, y en un principio haría referencia a la explicación de aquellos marcos ontológicos que dan sentido y significación a nuestra vida y actos.

Una primera entrada para comprender los marcos referenciales sería examinar la riqueza de los lenguajes de trasfondo⁶ que usamos alrededor de la justificación y explicación de las obligaciones y compromisos prescriptivos y,

4 No confundirse con subjetividad. Ver: Biagini, Hugo y Roig, Andrés Arturo. *Diccionario de pensamiento alternativo*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 514. En la entrada subjetividad se hace referencia a un concepto que permite señalar la construcción social de lo objetivo y la posibilidad del discurso y, tiene como su mentor a Roig, quien señala su carácter de sujeto plural y de crítica, constituido por su historicidad y en tanto acto de comunicación con el otro. Este concepto se vinculara con el ya conocido *a priori* antropológico roigniano, que contrariamente a lo que se pensaba refiere más bien a un *a priori* resultado la experiencia social del sujeto.

5 Taylor, Charles. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona, 1996 (1era edición, 1989) p.121.

6 *Ibidem*, pág. 17.

tras de las cuales yacerían intuiciones espirituales y morales ancladas y pertenecientes a naturaleza histórica. Estos marcos disponen en nosotros fuertes valoraciones (sobre el respeto, la vida y la dignidad, en el caso del hombre occidental), discriminaciones y consentimientos sobre lo bueno, correcto o mejor, y desde las cuales pensamos, sentimos y juzgamos. Aquí, la ontología moral tiene como trasfondo una *imagen* a la que recurrimos para poder corregirnos y la cual contiene las coordenadas y respuestas que nos permitan comprender acerca del por qué de nuestras acciones y metas. Por ejemplo, la *imagen contemporánea* estaría conformada, primero, por la concepción de ser sujetos desvinculados de lo natural y con capacidad de objetivarla, segundo, por la figura kantiana que nos fundamenta como seres racionales y autónomos. Sin embargo, en un primer momento Taylor hará énfasis en al aspecto filosófico de aquellos *marcos* y secundariamente en su forma de imagen. Así, define algunos de ellos en la historia: la ética de la guerra, agonista y guiada por la gloria y el honor; la del dominio racional platónico; la correspondiente a la transformación de la voluntad cristiana; para llegar a la actualidad con una ética del poder expresivo⁷. Estas éticas generalmente coexisten en los tiempos históricos, y aunque algunas hayan sido reemplazadas o superadas por otras; no desaparecen pasándose a convertir en elementos críticos constantes y fuentes de recursos morales alternativos.

Los marcos referenciales siempre plantean un *interrogante absoluto*, es decir, no solo constan de discriminaciones, sino que generan por medio de la interrogante *un contexto* que nos acerca a nuestras necesidades respecto a la dirección y distancia que tenemos del bien; permitiéndonos seleccionar que respuestas relevantes sobre la vida y lo mejor son con las que queremos comprometernos⁸. En otro momento dirá que estos marcos están conformados por un *hiperbien* que además de ser el incomparablemente mejor, perspectiviza los bienes a los que estamos adheridos y los que rechazamos⁹. Además, estos no son opcionales, más bien adquieren un carácter de *indispensabilidad e inevitabilidad*. Querer vivir en un mundo neutro que los haga opcionales, implicaría que podemos desenvolvemos sin términos básicos, como lo bueno, lo digno, etc., que están imbricados en la deliberación y la sociabilidad. Así no sepamos explícitamente cuales son y operemos funcionalizados por ellos, esto no quiere decir que dichos marcos no sean objetivos, reales, independientes y conducentes de nuestras vidas.

⁷ *Ibidem*, pp. 17-39.

⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁹ *Ibidem*, p. 80.

Por último cabe aclarar aquello que denominamos *la articulación* de los cuatro ejes con que iniciamos el acápite. El yo se define desde la pregunta por lo que somos, de cómo hemos llegado a la situación en que se está y a dónde nos dirigimos con nuestras distintas acciones y realizaciones. Ciertamente se está inquiriendo sobre el hiperbien, a modo de un campo espacio temporal. A más conocemos nuestra localización y las implicancias que involucra poder saber situarnos; sabemos de nosotros mismos y lo que queremos o vemos que va esbozando una dirección general en nuestra vida. Esta forma de recuperarnos y trazar una unidad de sentido a nuestras acciones involucra formas de expresión o de narración. A nivel colectivo podríamos tener a la música, las artes, los tipos de conciencia colectiva, etc., que buscan esa recuperación. A nivel individual la narración por medio de los recuerdos, las rectificaciones, las biografías, la novela, la ficción, cumplen el mismo rol. Todo este proceso es simultáneo y dependiente de las nuevas formas de relaciones sociales que va adquiriendo el sistema, sea en su forma económica, moral o convivencial; pensemos por ejemplo en la formas de intercambio mercantil, comercial, financiero y de consumo, los roles que quedan asignados y entendidos también como posiciones sociales con mayor o menor participación y referencia en los espacios públicos y de prestigio. O también podríamos pensar en los distintos sistemas de distribución de la riqueza que conmueven las formas básicas de relacionarnos.

Pues bien, en la simultaneidad e interdependencia de estos cuatro planos del sujeto o del individuo —el bien, el yo, la narración, las formas sociales— se conforman las identidades modernas. La *articulación* consistiría en la explicación de sus relaciones y los mecanismos que permiten el *feed back* entre sus elementos, es decir, una mayor atención o autoconciencia, por decirlo a modo hegeliano, de lo que nos está constituyendo transversalmente a partir de la complejidad de dichos ejes. Y esta complejidad que exige a Taylor no perder de vista que las distintas comprensiones del yo están en clave con las formas culturales y los lenguajes valorativos desarrollados en ellas y que debido a procesos de intercomunicación e hibridez, o de estrategia, en la actualidad se fragmentan y se producen constantemente. De otro lado, las formas de narratividad han sido modificadas por la tecnología, la visualidad, la aparición enunciativa de otros sujetos —lo étnico en su sentido más radical, por ejemplo— entre otros factores, adquiriendo profundidad y diversidad de modalidades. Ni que decir de los intercambios estructurales en la base de nuestra vida, es decir, los económico-políticos que adquieren matices inauditos y resquebrajaduras de sentido en distintas regiones del mundo.

Al ser un multiproceso complejo y prolífico el que se genera bajo esta dinámica del hacerse sujeto e individuo hay que rastrear las distintas identidades

culturales —y los intereses que las guían— que se producen en la actualidad para anticiparnos a los conflictos y poder esbozar los espacios de beneficio mutuo.

Los imaginarios sociales

En el 2004, a 15 de años de haber escrito *Las fuentes del yo*, Taylor usa un concepto muy parecido en lo que respecta a su función al de los marcos referenciales: los imaginarios sociales. Estos involucran un aspecto más fenoménico que los primeros, que aunque también son llevados de cabo de modo empírico, se presentan al pensamiento a nivel de esencia o en su ámbito filosófico. Es interesante el modo de comprender los imaginarios, de tal manera que Taylor admite, múltiples modernidades en el globo y no una universal que caería sobre algunas naciones. Y justamente esa pluralidad de modernidades tiene que ver con una pluralidad de imaginarios sociales que marcarían su diferencia de base y toma de caminos alternativos para modernizarse.

Pues bien, los imaginarios involucran las concepciones o formas de imaginación de la existencia personal y colectiva que tienen los individuos. Sus componentes y sintaxis se alejan de formulaciones teóricas, en un primer momento, para expresarse en forma de imágenes, historias, leyendas, símbolos; constituyéndose en condición de posibilidad de las prácticas discursivas y de acción comunes y, de un sentimiento de legitimidad de lo hecho y de lo que se quiere realizar en la sociedad. Son de carácter complejo y están compuesta por tres ejes: a.- una noción de las expectativas que tenemos de las personas, el mundo y los objetos, b.- un entendimiento común que permita desarrollar prácticas compartidas y que tiene carácter factico y normativo, es decir, saber cómo funcionan las cosas y como deberían funcionar y c.- implica una concepción del tipo de participación en dichas prácticas¹⁰.

El imaginario social supera la comprensión que establece que existe una *idea* de base que da sentido a nuestras prácticas, ya que en todo caso habría en el imaginario una *constante remitencia* de estas ideas a cuestiones más amplias y diversas. También incorporan, viéndola desde su aspecto normativo, los contextos que le dan sentido a dichos aspectos, es decir, ideales sobre la vida buena o ciertas nociones de un orden moral o metafísico, es decir, los marcos referenciales estudiados anteriormente. Visto también en este texto como *trasfondo*, Taylor nos dice que los imaginarios constituyen un repertorio de prácticas colectivas *a mano* de cierto grupo o comunidad que nos otorgan ciertas

10 Taylor, Charles. *Imaginarios sociales modernos*. Paidós, Barcelona, 2006 (2004), pp. 37-38.

discriminaciones que mapean implícitamente el espacio social y la ubicación en que nos encontramos en él. Dichas discriminaciones, son reglas de acción, por ejemplo, aquellas implícitas en las elecciones de gobierno, o en las prácticas de cortesía, involucran por otro lado, el tipo de relaciones con que nos asociamos a las personas, la manera de hablarles en determinadas circunstancias, además permiten compararnos con otros modelos de organización social, también relacionarnos con la historia permitiendo un relato de nosotros mismos. Los imaginarios incluyen una concepción del *lugar* que ocupamos a nivel mundial tanto como en el marco de la historia abriendo el sentido de nuestra ubicación en el tiempo y el espacio¹¹.

Lo importante es notar como el imaginario tiene la capacidad de transformarse y expandirse. Pensemos en la idea que subyace al *contrato social*, que comprende lo sociabilidad como algo existente para el beneficio mutuo. Pues bien, esta idea hecha imaginario con el tiempo, se ha expandido y diversificado durante 200 años —y aun rige la actualidad— por todo el planeta. Las distintas *redacciones* que ha tenido y tiene, su capacidad de infiltrarse en diversos contextos modificando así su discurso, tiene como principal elemento dinamizador al tercer eje de todo imaginario: las exigencias, expectativas y nuevas necesidades sociales resultado del orden nuevo imperante. Y en esto no puede haber acusación de utópico, ya que todo imaginario siempre da pie y confianza —también racional— en que la realización del nuevo orden se podrá llevar a cabo por más lejana que aun estén sus condiciones de concreción. Pero regresemos, este tercer eje es relevante ya que alrededor de él se van constituyendo discursos que van de lo hermenéutico a lo normativo y en este proceso se combinan con una serie de conceptos éticos formando modalidades diversas, que tienen como idea fundamental; la nueva concepción del orden moral que se va instalando poco a poco¹².

Además de lo dicho, los imaginarios guardan un componente de incertidumbre adicional: la incomprendibilidad de las consecuencias y aplicaciones prácticas que conlleven el nuevo orden moral. Piénsese, dirá Taylor, en la defensa de la oligarquía en nombre de un concepto de pueblo basado en una concepción premoderna de orden jerárquico. Dicha comprensión a derribar se configura como sentido común de tal modo que está obnubilada para ver las consecuencias e implicancias prácticas del nuevo orden que ve en este concepto de pueblo un absurdo ya que se le significa más alrededor de ejes como la autonomía, libertad e igualdad¹³.

11 *Ibidem*, pp. 39-45.

12 *Ibidem*, pp. 17-20.

13 *Ibidem*, pp. 29.

Sumémosle a este carácter flexible de los imaginarios sociales lo siguiente: su lado oscuro, irracional, no admitido. El filósofo canadiense entiende que el imaginario basado en el *contrato social*, habiéndose diferenciado en varios modelos, tiene en su base un sentimiento de seguridad y confianza y hasta de superioridad civilizacional. Esto ha generado niveles de violencia a tal extremo que se pone en cuestión no solo la seguridad y vulnerabilidad que se ve amenazada, la seguridad del imaginario occidental hegemónico, sino que genera un punto de inflexión, de duda, que cuestiona no al otro de afuera sino nuestra capacidad de integrarnos y de bondad —así como de maldad y exclusión. En este punto, Taylor señala hacia Marx. Ya que el imaginario puede estar dotado de componentes ideológicos deformantes de la realidad y producir un engaño que no permita ver nuestro poder dominador, excluyente y victimario. No obstante, los imaginarios no pueden reducirse a ideologías, por más que guarden estos componentes, ya que también llevan a cabo una *función constitutiva*, que hace posible y le da sentido a nuestras prácticas y actitudes¹⁴.

Ahora bien, no quiera verse en los imaginarios una tendencia teórica que opte por el idealismo filosófico. Por el contrario, lo que se encuentra en la realidad es una serie de prácticas diversas, que son simultáneamente prácticas materiales realizadas en el espacio y el tiempo y modos de autoconciencia. Las autoimágenes y las prácticas materiales son inseparables, ya que las primeras son una condición necesaria para darle sentido a las segundas¹⁵. Así, es tramposa la pregunta que inquiere, por la primacía de la causa que origina a la otra. Adicionalmente, si pensamos a los imaginarios desde el idealismo es inevitable intuir cierta pasividad y manipulación del sujeto por parte del imaginario. No obstante, Taylor es claro al señalar, que la *agencia* y la *objetivación* son mecanismos que están en la base de la articulación de los imaginarios sociales. Por un lado, nos pensamos como parte integrante de una agencia colectiva basada en acciones comunes, y por otro, concebimos lo social bajo redes objetivas, bajo procesos y leyes ajenas a nuestra voluntad. Dichos procesos son valiosos ya que nos proporcionan reglas de juego y de entorno que nos permiten obtener resultados relativamente anticipados —por ejemplo, intereses esperados en las transacciones comerciales. No obstante, como dijimos, ambos procesos son coextensivos y complementarios al interior del imaginario¹⁶.

14 *Ibidem*, pp. 211-212.

15 *Ibidem*, pp. 47-48.

16 *Ibidem*, pp. 191-194.

La articulación e in-articulación del hiperbien y los imaginarios

Voy a manejar la hipótesis que *el concepto de in-articulación* propiamente es el que establece el carácter anti dogmático y libertario en Taylor. No rescataré tanto ciertos compromisos ideológicos del autor cuando selecciona no sin una guía valorativa, ejemplos de la religión —de donde deriva de la actividad de la iglesia las formas expresivas narrativas y ritualistas modernas— o su vena conservadora cuando se llevan a sus últimas consecuencias, la *larga marcha*, es decir, aquel proceso reinterpretativo de los ejes actuales de nuestra moral donde llega a remitir casi como origen civilizatorio y causante además del secularismo y la economía liberal, al *ethos* religioso judeo cristiano. No obstante, la potencia de sus herramientas conceptuales deja estos compromisos a mí parecer en un segundo plano epistémico.

Por un lado, Taylor enfoca la relevancia de este concepto cuando refiere a *la articulación* de los marcos referenciales, la cual es siempre dificultosa y controvertida. El mero intento de la articulación es problemático, ya que la persona que quiere explicitar estos marcos suele ser percibida como una autoridad no competente para dicha labor. En realidad no hay nada que nos obligue a la explicitación, ya que podemos funcionar y operar sin dicho resultado o constante aclaración. Dirá el filósofo canadiense que *el trasfondo* siempre mantiene algo *inexplorado* además mantiene la distorsión abierta derivada de las resistencias y desfases entre lo que la gente cree y lo quisiera creer para comprender sus marcos referenciales. Además en el mundo moderno dichos marcos han sido desacreditados, degradados, llevados a la condición de predilección meramente personal y han perdido verosimilitud. Lo que le permite concluir provisoriamente que *ningún marco es afín a todos* lo demás; por lo que no se puede dar por supuesto que alguno opte por saberse el único o el mejor. Taylor admite entonces la abierta disyuntiva de posiciones, la pluralidad¹⁷. No obstante, esta pluralidad cultural presenta la posibilidad de que no sean traducibles unas a otras o que resulten inconmensurables sus medidas de valor y estimaciones, lo que podría generar un permanente conflicto socio político. Posibilidad artificial ante todo, ya que eso implicaría no reconocer —quizás por un esfuerzo de las elites en mantener velada la conciencia— el lado universal al que nos lanza toda configuración cultural. Lo más importante es que las distintas culturas tendrían la capacidad de *transición* —por medio de los procesos de articulación— hacia otros modelos más ecuménicos e interactivos, por lo que la inconmensurabilidad se convierte en un artificio político conservador.

17 Cfr: Taylor, Charles. *Las fuentes del yo...*op.,cit.,pp.17-39.

Y más importante aún, admite que durante las crisis de significado de la vida o de la humanidad, se identifican *buscadores*. Estos son provocados por puntos de duda donde todo lo justificable se desmorona en el orden de la legitimidad social¹⁸. Se les puede definir como personas, grupos, actitudes o estrategias por las cuales se va más allá de los marcos referenciales que tienen como recurso primero a su disposición. Se asumen así, provisoriamente, las tradiciones para reinventarlas o combinarlas según intereses y necesidades propias. Esta actitud de búsqueda de sentido marca la pauta de una lógica constante entre lo articulado y lo no articulado. Donde los sujetos siempre están ubicados en un punto y en donde ninguno de los dos espacios se agota. Búsqueda que se da simultáneamente al desplazamiento de los marcos referenciales y su coexistencia, movimiento que también indica una profunda fuente del carácter incierto de nuestra vida, de nuestra naturaleza ambivalente ya que luchamos por algún hiperbien y nos aferramos a su búsqueda pero no obstante seguimos siendo receptivos a la variabilidad y a las necesidades que conllevan la vida corriente¹⁹.

También cuando analiza los hiperbienes Taylor regresara con el tema de la apertura. Ya que estos son fuentes de conflicto —y están entretejidos con las directrices del dominio social—²⁰ que se imponen o aceptan, generalmente por sustitución y suplantación histórica, es decir, el paso de una ética a otra no es sino el resultado de encarnadas e innumerables luchas sociales. Estos modelos suplantados pueden perder fuerza social pero reactivarse con nuevas aplicaciones prácticas. Esta idea sigue la lógica de la transvaloración recurrente —y nunca terminada— de valores. A la cual se suma una *estrategia inclusiva* de vena aristotélica, por la cual, se afirman todos los *bienes constitutivos* resultado de prácticas culturales distintas, ya que la vida buena es la combinación en justas y proporcionales medidas de la mayor cantidad de bienes. El asunto no consistiría desde esta perspectiva en segregar a otras culturas al llevar a sus últimas consecuencias los parámetros de acción de sus bienes constitutivos. De otro lado, el carácter sumamente problemático de los hiperbienes se basa en que guardan un carácter evolutivo en donde les es inevitable a la configuración moral de las personas el *crecer o llegar a una conciencia superior* desde un estado original difícil de definir y delimitar —por tanto presto a interpretación— donde nos constituimos por varios bienes hasta llegar al reconocimiento de la incomparable dignidad de uno de ellos, que alcanza al ordenamiento de los demás²¹.

18 *Ibidem*, pp.83.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*, pp. 87.

21 *Ibidem*, pp. 69-106.

Pero, ¿qué es propiamente la articulación, además de presentar los componentes conflictivos y ambivalentes que se encuentran a su interior? No es propiamente el dar *razones básicas descriptivas* que justifiquen mis actos. Por ejemplo, debo realizar X, debido al cumplimiento de la ley o para llegar a determinada meta. Estas dos últimas son descripciones que *obligan* a realizar X. La descripción no obstante no incorpora términos de valoración, intenta describir el acto moral desde un punto universal y objetivo; en donde todos como iguales participan en los procesos de justicia que involucran la obligación de cumplir con los procedimientos formalmente establecidos y que tienen en su base a un sujeto único, igual y abstracto, no diferenciado por sus valoraciones instaladas o trabajadas. Pero esto no es posible dirá Taylor, habría *un cambio de sujeto*, al modo de la cibernética o la inteligencia artificial, que podría funcionar en un ámbito moral cerrado —el derecho— a sabiendas de una lista básica de descripciones. Consiguientemente esto resulta erróneo y produce un encogimiento de la vida, es decir, no podemos pretender estudiar científicamente el ser humano sino podemos explicárnoslo con sus propios términos vitales, de aquellos que se ejercen en lo cotidiano, que operan con elementos de valoración, respeto, admiración, amor o dignidad. Además la necesidad de la clarividencia, es decir, de articular nuestros supuestos, exige *la mejor explicación* que sea posible y esta no puede rehusar las discriminaciones cualitativas que reconocen y viven las personas; nivel de lo real que da sentido a las reglas procedimentales, a las obligaciones y a la justicia.

No obstante, a pesar de ser la mejor explicación, ello no quiere decir que sea fácil de acceder a la misma. Por el contrario, Taylor señala un elemento más de dificultad para la articulación, pero también una toma de posición práctica, en el sentido que permite un paso de continuidad de la descripción de las acciones morales por medio de un lenguaje externo y objetivo a la *descripción densa*, que retoma Clifford Geertz de Gilbert Ryle, para comprender la esencia de la antropología: la etnografía. Que no obstante, tiene en su base, la selección de informantes, transcripción de textos, trazo de mapas, llevar un diario, etc; esto vendría a ser lo superficial del trabajo etnográfico. La *descripción densa* identifica una serie de estructuras significativas que se suceden, ocultan o visibilizan entre sí. El ejemplo, de los tipos de significaciones subyacentes en un mismo acto: guiñar el ojo, da una clave de la comprensión. Ya que fenoménicamente, es decir, descriptivamente en sentido amplio, podemos fotografiar un guiño de ojo, dibujarlo y será el mismo. No obstante, las intenciones y significaciones pueden ser muy variadas —y estas no serán discernidas en el nivel fenoménico— una primera, cuando realizo dicho acto espontáneamente, una segunda que imita al primero y una tercera que remeda al segundo para burlarse de él por algún defecto o evento al que se le asocia. Y es que para Geertz la cultura

no es sino en esencia semiótica, es decir, una trama de significaciones que el ser humano ha tejido, por lo que su análisis no se basara en encontrar experimentalmente leyes, sino en ser una ciencia interpretativa²². Contundemente afirma lo siguiente para alejarse de cualquier posición universal que estudie la moral, es decir, basada en un metalenguaje:

“Disponer de cristales simétricos de significación, purificados de la complejidad material de la posición en que estaban situados y luego atribuir su existencia a principios autógenos de orden, a propiedades universales del espíritu humano o vastas *Weltanschauungen a priori* es aspirar a una ciencia que no existe e imaginar una realidad que no podrá encontrarse. El análisis cultural es o debería ser conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas y no el descubrimiento del continente de la significación y el mapeado de su paisaje incorpóreo”.²³

En este sentido concluye el filósofo canadiense —dándole un tinte hegeliano a la naturaleza humana— que la articulación lingüística forma parte del *telos* del hombre, ya que no podemos definirnos como humanos si no nos capacitamos para aclarar alrededor de qué conceptos, valoraciones y motivaciones, construimos nuestras vidas²⁴. Y esta finalidad estructural, pienso, pretende ciertos alcances universales por fuera de cualquier condición o tiempo cultural.

Por último, en el análisis de la naturaleza de *los imaginarios sociales* se concluye su carácter interno de inarticulación. Al remitir recurrentemente a contextos de sentido más amplios lleva a que los límites de dichos imaginarios no tengan fronteras claras. Es muy difícil expresarlo en doctrinas explícitas. Además el sentido entre las prácticas discursivas y de acción no es unidireccional y causalista con el trasfondo. El imaginario, dice Taylor, permanece en gran medida inarticulado y sus componentes guardan elementos externos —o imaginativos— a este mundo racional además de componentes ónticos que caracterizan los rasgos más generales de conformación del mundo sea como valor, divinidad, superioridad, dignidad, etc, es decir, el mundo ónticamente posee aspectos que determinan que algunas normas sean buenas o malas y por tanto más fáciles o difíciles de realizar o instalarlas²⁵.

22 Cfr: Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 19-40.

23 Ibidem, pag. 32.

24 Cfr: Taylor, Charles. *Las fuentes del yo*. op.,cit.,pp.107-123

25 Cfr: Taylor, Charles. *Imaginarios*.op., cit.,, pp. 39-45.

Valoración y conclusión final

La articulación se puede inferir es la clave del autodescubrimiento personal y colectivo, pero no solo eso, nos permite reflexionar —a pesar a la cuasi imposibilidad wittgensteniana de poder aclarar los supuestos de nuestros lenguajes— sobre el modo de una posible e inédita interactividad cultural.

Resumamos primero los obstáculos e imposibilidades que impiden la articulación completa y cerrada de un marco referencial o un imaginario, para luego pasar a las posibilidades que apertura dicha inarticulación.

Hemos dicho que los marcos referenciales son problemáticos, se diversifican y fragmentan, no existe uno que sea totalmente afín a todos los demás, mantienen un trasfondo inexplorado, guardan conexiones con el poder dominante, y lo más importante, es difícil explicitar sus supuestos cuando están en constante desplazamiento; cambios donde son relevantes las luchas sociales y sus nuevas necesidades.

Extendiendo y complementando lo dicho los imaginarios sociales también son problemáticos, es difícil definir sus fronteras ya que su proceso real le permite una remitencia recurrente a ideas o marcos más generales, se transforman y expanden, poseen un lado oscuro e irracional que mantienen como no admitido, en sus desplazamientos rompen con el sentido común de las prácticas pasadas, están dados a la ideologización y deformación de la realidad en pro de la manipulación política. También entran en crisis constantes, al atravesar puntos de duda o de cuestionamiento de todo lo que justifican, invirtiendo sus valores y al imaginario mismo.

Tanto a y b se aplican conjuntamente para la inarticulación, ambivalencia y carácter de ocultamiento/visibilización de los marcos referenciales y los imaginarios. Establecen un espacio de imposibilidad y de difícil acceso, debido a la complejidad de los procesos de desplazamiento, crisis y búsqueda de nuevos patrones para conducirnos socialmente. Ahora bien, este espacio abre las siguientes posibilidades:

Incluye prácticas deconstructivas que historizan nuestras fuentes y procedimientos identitarios, hurgando en su legitimidad y sus modos de segregación y violencia hacia el otro.

Darnos cuenta de los préstamos culturales diversos —*el difusionismo cultural* en la antropología— y complejos que constituyen los distintos hiperbienes e imaginarios, criticando todo purismo o singularidad.

Para poder resemantizarlos bajos nuevos contextos de intereses y necesidades o *ponerlos a prueba* en la realidad empírica al ver si cumplen o plenifican al hombre de acuerdo a cierto acercamiento o alejamiento de sus idealizaciones y fidelidades. Y también para incluir o excluir al otro o visibilizar nuevas voces, cosmovisiones o sujetos.

En la articulación, al tener mayor claridad sobre que bienes seguimos y sus formas de justificación y priorización, podríamos caer en el error epistémico de obtener objetos y fuentes morales totalmente definidos y cerrados *a priori* para mantener dicha fidelidad, cayendo en el clásico etnocentrismo o culturalismo. El asunto sería atender que a mayor claridad y articulación que conocemos de nuestras fuertes valoraciones debería llevarnos a pensar que toda cultura no pretende sino universalidad con sus discriminaciones más profundas. El hecho de esta pretensión implica forzar al máximo la necesidad de ecumenizarse con los demás, al ver *algo* que se piensa es común a todos o que sería deseable que lo sea. Esta actitud epistémica puede corroer el etnocentrismo, ya que se busca la convergencia de las distintas y complejas disposiciones interculturales a la universalidad y no tanto en la cerrazón y segregación de sus diferencias. Se basa, además pienso, en la posibilidad de re-perspectivizar o re-articular al que me incorpora en su articulación, por medio de mis categorías y no las occidentales —salvo sean reapropiaciones— como condición del proceso de convergencia y negociación. También Foucault señalaba²⁶ parecidas implicancias cuando indica que para conocer la verdad y por tanto al mundo y los otros, debemos transformarnos y prepararnos nosotros mismos de manera sistemática y permanente. Con esto se debilita el proceso que lleva a la inconmensurabilidad y la singularidad cultural cerrada.

No obstante, es importante reflexionar sobre la *inarticulación* como base del antidogmatismo. No entendiéndola solo como mera negación o estado incompleto de plenificación que tiene un acabose *a priori* pero no descubierto o realizado, sino también como *sustrato positivo*, como espacio de disputa intelectual —y también de incidencia política— primero, de los sectores emergentes emancipadores y la inteligencia normalizadora del sistema, que también ocupa el espacio de la inarticulación con otros recursos teóricos, como nuevas

26 Foucault, Michael. *Hermenéutica del sujeto*. Fondo de cultura económica, México, 2002.

utopías liberales, nuevos conceptos de egoísmo y competencia basado en la biología actual, nuevas justificaciones debido a estados de carencia intrínsecos, nuevas formas de felicidad e individualismo, etc. Y segundo, como un espacio real que se abre desde la misma disputa y dinámica de la sociabilidad. En el caso de la primera disputa se hace necesario incorporar recursos teóricos que permitan redescubrirnos a nosotros mismos, a los otros, al modo en que hemos obtenido lo que hemos obtenido, y si queremos que no sean otras cosas y otros lazos que abran nuevas y complementarias alternativas de vida. Este espacio de inarticulación debería ser ganado y explorado, pienso, por poner algunos ejemplos, por las matrices y posibilidades existenciales del pasado no autenticadas y revitalizadas —Leopoldo Zea— una imaginación epistemológicamente preparada para crear nuevos mundos dotadas de lo inaudito y contra intuitivo al *ethos* social e históricamente —y actualmente— naturalizado, correspondiente al desarrollo de historias truncadas —Sartre— la posibilidad de *la desobediencia civil y social* que atiende a la conciencia de que lo normalizador —la ley, el Estado, las instituciones, la empresa, etc.— puede generar efectos contrarios a sus propósitos, y en ello cabe la denuncia a la totalidad por mas subversiva que pueda presentarse esta perspectiva, cuando en realidad está sostenida sobre un concepto de justicia y libertad más acorde con los tiempos —Roig— la crítica negativa y cuya lógica es una reacción en cadena —piénsese en Bagua, donde el *evento* mismo abría una crítica sistemática y simultánea al orden nacional en lo social, político, ético, organizativo, etc.— que genera la singularidad cultural y que no aportaría tanto sino es por medio de esta negatividad a un futuro distinto —Baudrillard— y, principalmente, por *la criticidad*, ya que esta guarda más para si la capacidad de rectificar el error, incluir lo contrafáctico y expandirse universalmente, lo cual no es sino el resultado de un ámbito de libertad razonada con los demás en la búsqueda de la vida buena. Si las identidades de modo pleno estuvieran articuladas, seríamos máquinas, las sociedades no cambiarían bajo el estado al que lleguen sus conflictos iniciales y el futuro sería el mismo. Es el peligro que se corre actualmente si no nos vemos más de cerca de lo que nos señalan las apariencias.

Y sobre esto último quisiera hacer una reflexión final. Lo inarticulado, este desarrollo del proceso de ocultamiento, que se nos sustrae y escapa en palabras heideggerianas, tiene que ser *puesto en el diván*²⁷, y este proceso

27 Este proceso no puede dejar de ser catártico, por lo que la mediación simbólica, como mecanismo de defensa y asimilación con ritmos culturales determinados —para afrontar gradualmente todo el peso y las consecuencias de la constitución de mi verdad y la verdad— no hacen sino ver la luz del plano estético de dicho proceso psicoanalítico. Las culturas no occidentales también aportan —además de su focalización sobre el sujeto— en esta línea, ya que desarrollan una serie de matrices estéticas catárticas resultado de su relación y reconciliación con la totalidad, al ser énfasis y atender

se va presentar complejo, conflictivo e incierto; es abrir la caja de Pandora de la historicidad en su máxima radicalidad. Pues bien, habría que añadir en el replanteamiento —contraviniendo el eurocentrismo filosófico del filósofo alemán— de la pregunta por el ser lo siguiente: Ya occidente olvida la pregunta y la resuelve entificando al ser, cosificándolo, y en ese proceso construye la línea de humanización que nos caracteriza y que asume la muerte, como un salvarse de ella, por medio de la muerte e instrumentalización de los demás. No obstante, las culturas no occidentales, se fueron por el otro camino, pensaron al ser no como cosa, sino como seres humanos y sus relaciones. Esta *humanización* o abducción de la agencia en todo ente resolvía varios problemas que si se generaron en Occidente, no obstante, cuando pensaron en su reconciliación con la totalidad o cuando se pensaron ellos mismos, el carácter etnocéntrico y aislado de su ubicación cultural, definía su actitud intercultural y esto se ha mantenido en el tiempo. Quizás por falta de comunicación, el etnocentrismo ha sido y es una característica —no natural sino histórica— al parecer de todas las culturas. Pues bien, caer en el etnocentrismo que se universalizó a costa de violencia y muerte —occidente y el eurocentrismo— o en el etnocentrismo que no logro universalizarse debido a que fue *materia prima* del primero; bloquea el pensar, lo aturde. Ni siquiera destruye lo construido sino que produce la *desertización* del pensar, ya que va más allá de toda aniquilación, siendo su núcleo impedir y bloquear. Es por ello que la solución no es sino volver a *saltar en el suelo* en el que propiamente estamos²⁸ y en ese proceso reabrir la mirada. Allí lo terrible de la tarea —por su extrema cercanía sobre nosotros y su inmensa lejanía que nos aqueja— una donde quepan todos los mundos. Al parecer es la única alternativa que nos queda para salvar al planeta y a sus habitantes.

no en el proceso de objetificación y dominación de las cosas sino en el proceso de subjetivación que implica ser consciente de nuestra condición finita en su relación —que incluyen en esencia componentes éticos y político sociales— con la totalidad.

28 Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trotta, Madrid, 2005.

Bibliografía

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Anthropos, Barcelona, 2010 (1975).

----- . *Ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona, 1994 (1991).

----- . *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona, 1996 (1989).

----- . *Imaginarios sociales modernos*. Paidós, Barcelona, 2006 (2004).

BIAGINI, Hugo y ROIG, Andrés Arturo. *Diccionario de pensamiento alternativo*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1998.

FOUCAULT, Michael. *Hermenéutica del sujeto*. Fondo de cultura económica, México, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trotta, Madrid, 2005.

MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

ÉTICA Y POLÍTICA. HITOS HISTÓRICOS DE UNA RELACIÓN

Resumen

El artículo resume las principales clasificaciones de las relaciones entre ética y política, luego presenta los argumentos de sus principales representantes: Aristóteles, Maquiavelo, Weber y Kant. Y termina con unas reflexiones sobre la importancia del contexto histórico para pensar las relaciones entre ética y política.

Palabras clave

Ética, política, gobernante, realismo político

Abstract

The article resumes the major classifications about the relationship between ethics and politics, and then presents the arguments of its main representatives, Aristotle, Machiavelli, Kant and Weber. And ends with some reflections about the importance of the historical context for thinking the relationship between ethics and politics.

Keywords

Ethics, politics, ruler, political realism

Introducción

Un bosquejo histórico de la relación entre la ética y la política debe tener en cuenta, por lo menos, dos cosas importantes. Por un lado, esclarecer los términos que están en juego en la relación, especialmente cuando sus relaciones y significados son históricos. Más aún, porque lo que para nosotros

es un problema, para un Aristóteles quizá no lo era o lo era de otra manera. Por otro lado, la relación misma presupone la identificación de la ética y de la política, sea como actividades humanas teórica o prácticas. Cuando el pensamiento humano logra diferenciar las actividades morales sostenidas por criterios del bien y del mal, de lo correcto o errado, entonces se puede pensar en su relación con otras actividades como la de gobernar una ciudad, un reino o un país. Esto supone un grado de abstracción y distinción que genera nuevos problemas. Estas dos cosas están presupuestas en este bosquejo histórico que empezaremos desde Aristóteles hasta nuestra época.

El grado de abstracción y la visión histórica juntos han permitido que autores contemporáneos puedan hacer clasificaciones de las relaciones entre la ética y la política. Y empezaremos con estas clasificaciones, antes de ver los argumentos centrales de las principales propuestas de relaciones. Al final, presentaremos algunas reflexiones sobre este problema.

1. Clasificación de las teorías

En la historia de la filosofía en general y de la filosofía política en particular podemos ver una multiplicidad de perspectivas sobre la relación entre la ética y la política. No cabe duda que cada perspectiva es una expresión del debate de su época, sea pensada desde las teorías o desde las prácticas políticas. Solo son los estudios contemporáneos los que han tenido una mirada analítica y han clasificado esas distintas relaciones. Por ejemplo, veamos a dos clásicos en estas clasificaciones como son Aranguren y Bobbio, añadiendo la clasificación de Vidal.

José Luis L. Aranguren (1968) ha clasificado las respuestas al problema de la relación entre ética y política del siguiente modo:

I. La cuestionabilidad moral de la política

1. El realismo político
2. La repulsa de la política
3. Lo ético en la política vivido como imposibilidad trágica
4. Lo ético en la política vivido dramáticamente

II. El acceso desde la ética personal a la política

5. La vía liberal de Montesquieu
6. La vía democrática de Rousseau

III. El acceso desde la ética social a la política

7. La ética marxista
8. La ética social de Sartre

IV. Construcción desde el Estado de una eticidad político-social

9. Ética de la aliedad

Mientras Norberto Bobbio (2002, 156-177) ha clasificado las teorías de la siguiente manera:

I. Monismo corregido: Sostiene que solo hay un código moral normativo, el moral, cuya fuente está en la revelación o en la naturaleza. Aquí Bobbio coloca dos diferentes teorías:

1. Razón de Estado. Situación (Bodin)
2. Ética profesional. Sujetos (Croce)

II. Dualismo aparente: La moral y la política son dos sistemas normativos diferentes, pero no independientes. Aunque coloca al sistema político como jerárquicamente superior. Como ejemplo coloca la eticidad hegeliana:

3. Dos éticas en planos distintos. Jerarquía de los órdenes normativos (Hegel), donde el estado (la actividad política) es superior a la moral individual.

III. Dualismo: Basada en la distinción entre acciones finales, con valor intrínseco, y acciones instrumentales que son medios para alcanzar los primeros. La política es una acción instrumental, por lo que es amoral. Los dos ejemplos que pone Bobbio son:

4. Separación entre moral y política. Acción (Maquiavelo)
5. Separación completa. Teoría de la doble moral (Weber)

Estas son cinco variantes de un mismo tema, que van en “cadena descendente” (2002, 171). Por lo que no son excluyentes completamente. Y más adelante señala que ninguna de ellas “tienden a eliminar la cuestión moral en la política, sino...a precisar sus términos y a delimitar sus fronteras” (2002, 173).

Por su parte, el teólogo moral español Marciano Vidal (1995, 619-621) sostiene que son tres las principales posturas que se han tomado con respecto al problema de la relación entre la política y la moral: a) Integrismo ético, que tiene generalmente una visión negativa de la praxis política. Este rechazo de

la política puede hacerse desde una posición burguesa, anarquista, marxista o teológica. b) Realismo político, que rechaza la moral. Y c) Síntesis de ambas, que puede hacerse moralizando al gobernante, controlando la religión moralizando las estructuras políticas y el tacitismo, así como la moralización desde una perspectiva farisaica.

Tomando los aportes de los anteriores autores señalados, podemos hacer la siguiente clasificación:

a) Monismo: en el cual la política sólo tiene un sentido moral, (dos clásicos pensadores son Aristóteles y Santo Tomás de Aquino);

b) Realismo político: donde la política no adquiere sentido por la moral porque tiene sus propios fines y reglas. Esta fue la tendencia propiamente moderna que tomó varias vertientes, pero determinados por la razón instrumental.

c) Teorías articuladoras: que reconocen la distinción entre la moral y la política, sin embargo también reconocen la necesaria articulación entre estas dos actividades humanas (la que sostienen generalmente los pensadores contemporáneos).

Lo que haremos a continuación es presentar los principales argumentos de estas tres posiciones teóricas, remitiéndonos a algunos de los autores clásicos que las sustentan.

2. Monismo premoderno: La política como actividad moral

El pensamiento sistemático de Aristóteles (s. IV a.C.) permitió enlazar sus concepciones metafísicas, antropológicas, éticas y políticas. El hombre es entendido como un ser social por naturaleza, donde el bien individual se identifica con el bien social. Y este bien superior es la felicidad, que llega a ser el tólos de la actividad política. Desde esta perspectiva, la ética no tiene un campo autónomo, sino está subordinada por la política, es una parte suya, ésta última considerada como saber superior. Dice: “Puesto que en todas las ciencia y artes el fin es un bien, principalmente y sobre todo lo será en la principal de todas; y esa es la actividad política. Y el bien político es lo justo, es decir, el bien común.” (Política, Libro III, XII)

En la Política repite varias veces que los objetivos de la política son los mismos que los de la ética. En otras palabras, que las virtudes del gobernante o

del legislador son las mismas que la del ciudadano, que la finalidad del Estado es la misma que de la ética. Sin embargo, tendiendo ambas al bien, la ética piensa las posibilidades de la realización de la vida buena personal, mientras que la política piensa en la vida buena de la comunidad. Con acierto, Fernández Buey afirma que la política es “la ética de la vida colectiva” (2000, 21).

La actividad política encuentra su justificación al inicio de la mencionada obra, al trazar los orígenes de la comunidad y de la polis: lo que nos distingue de los animales es la palabra (*logos*), es decir, el hacer distinciones cualitativas (bueno-malo, justo-injusto, conveniente-inconveniente, etc.). Y el conjunto de esas distinciones hace la comunidad (*polis*). Además, toda comunidad humana se establece por un fin: la felicidad de sus miembros. Este *télos* es lo que da sentido a la política:

“Fin de la ciudad es, por tanto, el bien vivir, y todo eso está orientado a ese fin. La ciudad es la asociación de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente. Y ésta es, como decimos, la vida feliz y bella. Hay que suponer, en consecuencia, que la comunidad política tiene por objeto las buenas acciones y no sólo la vida en común.” (Libro III, IX)

Esta finalidad también es el criterio para medir la moralidad de una actividad política: “que necesariamente será el mejor sistema de gobierno esa organización en virtud de la cual cualquier ciudadano puede progresar y vivir feliz está claro”. (Libro VII, II). También para medir la praxis del legislador: “Es misión del legislador competente considerar en una ciudad, casta humana, o cualquier otro tipo de comunidad, cómo pueden alcanzar una vida buena y la felicidad que les esté permitida.” (Libro VII, II)

Esta unidad entre ética y política también se expresa en las cualidades que debe tener el político y legislador: “Tres condiciones deben tener los que van a desempeñar los cargos de más responsabilidad: primero: amor hacia el régimen establecido; luego, la mayor competencia en los asuntos de su cargo; y, en tercer lugar, virtud y justicia, en cada régimen la adecuada a ese régimen.” (Libro VI, IX)

Son estas cualidades morales personales uno de los criterios para que alguien pueda asumir cargos políticos: “a cualquier persona que sobresalga por su virtud y por su capacidad para realizar las mejores acciones, a ése es noble seguir y a ése es justo obedecer; pero debe contar no sólo con virtud, sino también con esa capacidad gracias a la cual será práctico.” (Libro VII, III)

El cultivo de las cualidades intelectuales y morales como sustento de la actividad política: “no existe obra buena de varón ni de ciudad sin intervención de la virtud y la inteligencia. El valor de una ciudad, su justicia y su temple equivalen y son semejantes a las virtudes por cuya posesión se llama a los individuos valientes, justos, sabios y prudentes.” (Libro VII, II)

En resumen, la ética y la política son quehaceres de un saber práctico, un saber ligado al discurso y la acción, como quería Arendt. Más aún, comparten la misma finalidad: la felicidad humana. La diferencia específica podemos sacarla de los contenidos de sus obras. En la *Ética nicomáquea* encontramos temas como la virtud ética e intelectual, las pasiones, el placer, la continencia e incontinencia y la amistad, es decir, su alcance es más personal. En la *Política* se encuentran temas como el origen de las comunidades humanas, la naturaleza de la ciudad, estudio de los distintos regímenes políticos, análisis de las constituciones, causa de las sediciones, entre otros temas, podemos decir que su perspectiva es de conjunto, es una mirada desde la polis. Así, tenemos que la ética remite a la dimensión personal e interpersonal, mientras la política al funcionamiento y organización de la sociedad. Sin embargo, Aristóteles no logra hacer una nítida distinción entre ambas, quizá porque forman dos caras de la misma realidad. Por eso Prélot sostiene que “la frontera entre la ética y la política no es siempre trazada claramente”, manteniéndose en la “incertidumbre en lo relativo a la delimitación de las diferentes artes” (1981, 19).

Esta frontera indeterminada no será resuelta hasta el renacimiento y la modernidad, es decir, tanto en el mundo romano como cristiano medieval las fronteras no están definidas. Más aún, fue reforzada por la cosmovisión que ordenaba jerárquicamente la realidad: cuerpo personal, cuerpo social y cuerpo divino. Como ha sostenido Diego Gracia, la ética jugaba el rol de justificación de cada cuerpo y de todo el orden. Hasta las actividades humanas (como el médico, al político, el gobernante, el filósofo, el sacerdote) se valoraban desde ese orden. La ética —los latinos inventaron la palabra “moral” solo para traducir el término griego, pero no para referirse a una nueva realidad— resultaba sostenida y sostenía la política y la religión.

Al cambiar las comunidades y sus concepciones de vida buena, así como las formas de organizarse, se plantearon nuevas relaciones entre la política y la ética, tanto como actividad y como teoría.

3. Realismo político: La política sin justificación ética

El modelo aristotélico-tomista sobre el hombre, la sociedad y el Estado (y su respectiva racionalidad) entra en crisis, por lo que buena parte de la modernidad va a consistir en elaborar nuevos modelos antropológicos y sociales para los nuevos tiempos. El poder político necesitaba una nueva justificación, al margen de los pensamientos teológicos. Las ciencias modernas y el uso de la racionalidad instrumental van a ser el marco a partir del cual se entiendan esas nuevas propuestas. Desde el Renacimiento se reclama atender al hombre tal como es y no tal como quisiéramos que sea, así los marcos metafísico-religiosos sobre la naturaleza humana y los “deberes” que de ella se originan comenzaron a ser cuestionados por no dar un sustento adecuado a la actividad política. En esta línea encontramos a Maquiavelo, Hobbes, Mandeville, Bentham y Marx. En muchos de ellos la racionalidad política es instrumental, porque teniendo en cuenta determinados fines, se busca los medios adecuados para esos fines. Y la política terminará siendo una ciencia o técnica del poder.

a) *La virtù del príncipe*.- Nicolás Maquiavelo (s. XVI) es considerado como el pensador que separa la ética de la política. Mejor aún, la política deja de tener una finalidad ética, para ser instrumentalizada, en función del sostenimiento de la vida colectiva. La gran revolución de Maquiavelo consiste en proponer una nueva forma de legitimar la política, que no sea la basada en criterios teológicos. Y no hay forma de hacerlo si no secularizando el poder.

El realismo político de Maquiavelo está basado en una antropología realista (no metafísica), lo que le hace ver la actividad política no desde un deber ser, sino desde el hombre tal como es, desde el hombre tal como se muestra en la historia. Así establece que “hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir” (*Príncipe*, XV). Su concepción realista del hombre le hace entenderlo de la siguiente manera:

“...en general se puede decir de los hombres lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia; y mientras les haces favores son todo tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos —como anteriormente dije— cuando la necesidad está lejos; pero cuando se te viene encima vuelve la cara.” (*El Príncipe*, XVII)

Por citas como la anterior, se ha pensado que la antropología del florentino es pesimista y determinista. Bermudo considera que esto solo revela el carácter

ideológico del pensamiento de Maquiavelo, porque esas ideas son compartidas por los hombres de su época. Así que ahí no se encuentra su creatividad. Más aún, esa antropología no tiene valor teórico, solo ideológico (1994, 114). La “gran aportación” del florentino radica en poner a la “necesidad” como coordenada de explicación de los hechos sociales (1994, 122), pero no una necesidad metafísica, sino como constatación empírica. Sin ese criterio desaparecería el orden y vendría el caos. Por estas razones, escribe Bermudo:

“Por eso el legislador sabio, que debe prevenir todas las situaciones posibles, debe hacer como si los hombres fueran malos, con tal de disponer del ordenamiento jurídico adecuado para las situaciones de emergencia. Esa es su recomendación y ese es el sentido de su tesis; y, si nuestro análisis es correcto, en modo alguno se trata de una tesis antropológica.” (1994, 125)

Luego de señalar el sentido de su antropología y del criterio que debe regir a la actividad política, podemos señalar la meta de ésta última. En *El Príncipe* Maquiavelo constantemente deja traslucir el objetivo de la política: mantener, conservar, preservar el poder. La secularización del poder lo lleva a buscar los medios para mantener la salud del Estado, asimismo a pensar en la relación con otros Estados. De ese modo, como consecuencia, las acciones humanas, la moral, llegan a ser instrumentos o medios para el objetivo político que es mantener el poder. Así, no considera la centralidad del valor moral para la praxis política, solo la necesidad y la utilidad pasan a ser los criterios políticos. Como bien lo sintetiza Villoro:

“La bondad o maldad morales de las acciones sólo entran en la esfera de estudio de la política en cuanto sean medios conducentes a ese fin. La política se reduce entonces a un saber de las relaciones entre hechos, considerados como medios para un poder. La racionalidad implicada es un cálculo de medio a fin: el saber que determina las relaciones entre medios y fines es una técnica. Maquiavelo desarrollo la dimensión de la política como técnica racional del poder.” (2000, 10)

Así, desde la filosofía de Maquiavelo, la esfera de la política es de las acciones instrumentales que deben ser juzgadas según la adecuación al objetivo. El gobernante no requiere ser moral ni cultivar siempre actos morales, debe saber tomar distancia de ellos cuando sea necesario, porque un político moralmente íntegro terminará en la ruina:

“...un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad.” (*El Príncipe*, XV)

Las actividades políticas tampoco no se fundamentan ni requieren de los juicios éticos ni de las normas morales, la política es amoral. Conquistar y mantener el poder es el objetivo de la política, para ello, por ejemplo, no está obligado a respetar los pactos:

“Cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y comportarse con integridad y no con astucia, todo el mundo lo sabe. Sin embargo, la experiencia muestra en nuestro tiempo que quienes han hecho grandes cosas han sido los príncipes que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas y que han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres. Al final han superado a quienes se han fundado en la lealtad.” (*El Príncipe*, XVIII)

Pero, para ser justos, estos comportamientos del gobernante, que podríamos llamar inmorales, no son enseñados por el florentino como constantes, sino que el criterio es la necesidad, es decir, dependiendo de las situaciones se debe actuar de una u otra forma, siendo moral o suspendiendo la acción moral. Y esto se debe al concepto de *virtù* que aplica al político. Al respecto, Bermudo aclara:

“Maquiavelo tiene un concepto clásico de *virtù* que en rigor significa aquellas cualidades propias de un hombre que destaca en su arte. No hay una *virtù* universal, un modelo de conducta único asumido como canon; cada arte requiere su propia *virtù*. No es la misma la del médico que la del marino, la del juez que la del guerrero. En particular, la *virtù* del príncipe consiste en aquellas cualidades que le permiten triunfar en su arte, es decir, conquistar un principado, mantener su unidad e independencia, conseguir para el mismo la seguridad y la gloria, lograr no ser odiado...” (1994, 126)

Tener como criterio la necesidad es parte de la *virtù* del gobernante. El hombre no está marcado por la crueldad o perversidad o la corrupción, pero cuando éstas aparezcan el gobernante podrá suspender su conducta moral para proceder según la situación. Así lo podemos ver en el siguiente texto:

“un príncipe que quiera conservar el Estado se ve forzado a menudo a no ser bueno, porque cuando aquella colectividad... está corrompida, te conviene seguir su humor para satisfacerla y entonces las buenas obras te son enemigas.” (*El Príncipe*, XIX)

Interpretando el texto, se trata de evaluar esa suspensión de la moral según la necesidad, por eso dice que el gobernante “se ve forzado a menudo” a suspender las acciones morales “cuando aquella colectividad está corrompida”. Se trata pues de obrar prudencialmente, pensando en las circunstancias.

Para no perder la fama, y ante la necesidad de obrar trasgrediendo la moral, no le queda otra opción al político que el arte de la simulación. Una estrategia en los momentos de excepción. Así, el político no requiere ser moral siempre, y en momentos que no pueda serlo le queda solo aparentarlo, simularlo, porque su objetivo es mantener el poder:

“No es, por tanto, necesario a un príncipe poseer todas las cualidades anteriormente mencionadas, pero es muy necesario que parezca tenerlas. E incluso me atreveré a decir que si se las tiene y se las observa siempre son perjudiciales, pero si aparenta tenerlas son útiles; por ejemplo: parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y serlo, pero tener el ánimo predispuesto de tal manera que si es necesario no serlo, puedas y sepas adoptar la cualidad contraria.” (*El Príncipe*, XVIII)

En esos momentos de suspensión de la moral, el gobernante no debe obrar de modo inmoral, deben ser otros los que hagan ese trabajo por él, sino se podría ganar el desprecio y el odio, cosas que Maquiavelo aconseja evitar (XVII y XIX). En ese sentido, afirma: “los príncipes deben ejecutar a través de otros las medidas que puedan acarrearle odio y ejecutar por sí mismo aquellas que le reportan el favor de los súbditos.” (*El Príncipe*, XIX)

Reiteramos, esta visión debe ser mediatizada, aunque la moral sea un instrumento, Maquiavelo no la desecha completamente para el obrar político. Por eso dice que los que llegaron al poder por medio de excesivos crímenes hacían de sus regímenes inaceptables. Pone el ejemplo de Agatocles, soldado siciliano que llegó a ser rey de Siracusa a través de actos criminales. Maquiavelo valora su comportamiento de esta manera:

“Sin embargo, no es posible llamar virtud a exterminar a sus conciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de palabra, de respeto,

de religión. Tales medios pueden hacer conseguir poder, pero no la gloria. Porque si se considera la virtud de Agatocles para arrostrar y vencer los peligros y grandeza de su ánimo en soportar y superar las adversidades, no se ve motivo alguno por el cual tenga que ser juzgado inferior a cualquier otro nobilísimo capitán. Sin embargo, a pesar de todo, su feroz crueldad e inhumanidad, sus infinitas maldades, no permiten que sea celebrado entre los hombres más nobles y eminentes. No es posible, en conclusión, atribuir a la fortuna o a la virtud lo que fue conseguido por él sin la una y sin la otra.” (El Príncipe, VIII)

Y es que, como sostiene Skinner, la meta del príncipe no es solo asegurar su posición, sino también ganar honor y gloria (1981, 42). Desde esa instrumentalización de la moral, Maquiavelo la considera útil mientras persiga los objetivos políticos y hay que suspenderla según las necesidades. Por eso aconseja constantemente ser prudente.

Si el objetivo del gobernante es el poder y administrarlo según la necesidad, pareciera ser que ese poder debiera ser expresión de los sectores sociales con más poder, de los “grandes” poderes sociales o económicos. Aquí Maquiavelo muestra su opción por el pueblo, no por los “grandes”. En el capítulo IX nos dice que el pueblo busca no ser dominado ni oprimido, mientras los grandes buscan dominar y oprimir al pueblo. Desde esa constatación empírica, se plantea el dilema de a quién debe servir el gobernante. Evaluando la situación dice que si se apoya a los grandes, eso causará injusticia al pueblo. Pero si se satisface al pueblo se puede no dañar a nadie, “porque el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, ya que éstos quieren oprimir y aquél no ser oprimido” (*El Príncipe*, IX). Así, su conclusión es: “es necesario al príncipe tener al pueblo de su lado” (*El Príncipe*, IX).

Por lo dicho, podríamos terminar diciendo que podemos encontrar que existe una ética del político, caracterizada por la *virtù* —actuar prudentemente según la necesidad—, pero una ética que deja la finalidad moral tradicional (que era la felicidad), sino que busca el poder y la gloria del gobernante y del Estado. Aun admitiendo la necesidad del mal, para Maquiavelo solo lo admitiría para sostener el Estado. Así, la ética política del florentino piensa en el cuerpo político, representado en el príncipe (gobernante), no en el interés del gobernante como individuo.

b) *Otros discursos realistas.*- También la teoría política de Hobbes (s. XVI) hace innecesaria la ética para fundamentar la acción política. El presupuesto

de este pensador inglés es la naturaleza individual y pasional del hombre, que sin control político resultan en un estado de guerra. Su teoría iusnaturalista diferenciará entre estado natural y estado civil, pretendiendo empezar con el hombre tal cual es, con el hombre en condición natural, es decir, egoísta y agresivo, pero que teme a la muerte. En estado natural los hombres no tienen ninguna norma moral, el egoísmo y la inseguridad hace que cada quien se defienda, por lo que genera una “guerra de todos contra todos”. El hombre en estado natural es tanto un ser pre-político como pre-moral, ya que no tiene leyes que determinen lo que es justo o injusto.

Pero como esa situación de guerra permanente no es posible sostenerla, estos hombres hacen pactos para vivir en comunidad política, donde impere la ley para salvaguardar la seguridad. Así, en el estado civil se crea una institución para la seguridad de los individuos egoístas. La finalidad del Estado ya no es la felicidad y el bien común, sino la seguridad de los individuos y salvaguardar sus intereses privados. En la propuesta política de Hobbes la moral social que busca el bien común queda anulada, solo predomina la política como protección de los individuos.

Por su parte, el utilitarismo decimonónico se sustentó en el realismo naturalista, al afirmar que la naturaleza nos ha puesto bajo el dominio de dos amos: el placer y el dolor. Y sobre este principio naturalista establece su definición de utilidad y su principio de utilidad, donde se valorarán las acciones según las consecuencias que generen y no según un valor intrínseco a las mismas. La racionalidad instrumental de Bentham le hizo proponer una forma de calcular placeres y dolores en los individuos y los grupos sociales. Esta metodología se puede aplicar para cualquier actividad social humana, como la política, el derecho y la economía. La ética política del utilitarismo valorará las acciones dependiendo del mayor bienestar para el mayor número, calculándose frecuentemente este bienestar de modo empírico.

Finalmente, el marxismo, siguiendo las principales directrices modernas, entenderá la política (por lo menos desde lo que se llamó la “ortodoxia soviética”) como una ciencia causal determinista, porque serán los hechos y la dinámica económica los que expliquen la política misma. Y el ámbito de la política es el campo de luchas o conflictos de clases, cuya solución se encontrará en el devenir de los procesos históricos. El mismo Marx tuvo un doble discurso sobre la moral: por un lado denunciará a la moral burguesa de encubridora de las verdaderas relaciones de explotación y por otro se servirá del discurso moral para impulsar las actividades políticas que tuvo que asumir. O como lo sostiene Villoro:

“El discurso ético —vibrante aún de emoción en el mismo Marx— se ve reducido a un factor de un discurso explicativo que se quiere científico. Por una parte, la moral es una superestructura determinada por relaciones económicas; por otra parte, el cobro de conciencia ética es un factor subjetivo en una cadena causal.” (2000, 12)

En resumen, tenemos que desde el renacimiento y la modernidad se van separando la ética de la política: la política se separa de la ética y las virtudes éticas dejan de ser condiciones para el político. El discurso político debe atenerse a los hechos, explicar el fenómeno político. Mientras el discurso ético será vista como una expresión de deseos y de deberes ideales, que ni se justifica por ni fundamenta la política. La moral será relegada a un elemento más que podrá ser tomada en cuenta para objetivos más altos, un factor más en la cadena causal de la existencia humana. Esta separación moderna permite el surgimiento de la ciencia política, teoría política que a su vez busca un ámbito propio, diferente de la filosofía política y de la filosofía moral.

Las principales críticas que hace Villoro (2000, 14-15) de estas perspectivas son las siguientes: al transformar la política en una ciencia se pone el acento en la explicación del orden político, pero se pretende renunciar a su justificación, es decir, renunciar a la ética. La otra objeción es que estas teorías dependen de una concepción del hombre, generalmente egoísta. Y al dar el salto a una consideración por el bienestar de los demás ya se estaría reconociendo la necesidad de la ética. Finalmente, como bien señala Villoro, “las tesis reduccionistas es que no aciertan a explicar los comportamientos políticos disruptivos del orden social y político existente, es decir, los procesos rebeldes, reformistas o revolucionarios” (2000, 15). Como el caso de los revolucionarios franceses que vieron necesario la creación del Comité de Salud Pública para acabar con los opositores o el caso del comunismo soviético que encerró en el Gulag para resocializarlos mediante el trabajo. Para estas teorías que pretenden tener una visión científica de la actividad humana siempre será un problema las personas con otros modos de entender la sociedad y la vida humana, por lo que siempre terminarán estigmatizadas como dementes, insociables, parásitos, anarquistas, terroristas, etc.

4. Max Weber: política, convicción y responsabilidad

a) *Los argumentos.*- Una postura contemporánea y especial dentro del realismo político o dualismo es la de Max Weber. El sociólogo alemán hace la distinción entre la ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) y ética de

la responsabilidad (*Verantwortungsethik*), también conocidas como ética de los principios y ética de los resultados. Esta distinción fue propuesta en su conferencia “Política como vocación” (1919). Weber parte de la siguiente cuestión:

“¿Cuál es pues la verdadera relación entre la ética y la política? ¿No tienen nada que ver la una con la otra, como a veces se dice? ¿O es cierto, por el contrario, que hay ‘una sola’ ética, válida para la actividad política como para cualquier otra actividad?” (1972, 160).

Para responder a esta interrogante hace la distinción entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Las éticas de la convicción son aquellas que tienen en cuenta la intención, la convicción interna (lo que involucra su sentir y su forma de vida) y su correspondiente cosmovisión, sea religiosa o laica. Aunque Weber tenía en mente especialmente a los pacifistas y a los revolucionarios, podríamos extenderlo a todo grupo guiado por una ideología política o religiosa que busca tener el dominio político. Desde esta ética se genera un compromiso con los valores de tal creencia. Por su parte, las éticas de la responsabilidad consideran los efectos de las acciones ante los cuales se tiene que ser responsable, por ello tiene en cuenta los medios según el fin. Weber la considera típica de los políticos:

“Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la “ética de la convicción” o conforme a la “ética de la responsabilidad”. No es que la ética de convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción....Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción...o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción.” (1972, 163-164)

Así, no se trata que el político no tenga un compromiso con valores sustantivos, sino que no debe tomar sus decisiones políticas según sus convicciones, necesita atender a la pluralidad de valores y evaluar las consecuencias de sus acciones. Si solo se atiende a los principios, podrá convertirse en un fanático (fundamentalismo). Si solo se interesa por los resultados, será un cínico (pragmatismo). En palabras de Fernández Buey: “la ética incondicional, absolutizadora, o bien impide la actividad política, o bien conduce al desastre

(o, en el mejor de los casos, se queda en el ámbito, por lo demás respetable, de la santidad)” (2000, 37). Finalmente, podríamos agregar que en sociedades plurales, el político que gobierna desde su ética de convicción podría perjudicar a otras éticas similares. Por lo que se requiere, que sin renunciar a sus convicciones personales, obre con prudencia.

Se puede identificar la moral (personal o colectiva) con la ética de la convicción y la política con la ética de la responsabilidad. Así, los criterios del actuar político no pueden ser los mismos que del actuar moral. Al ser dos éticas diferentes, lo que puede estar bien con respecto a los principios, no significa que esté bien con respecto a los resultados. En ese sentido, añade Fernández Buey:

“La actividad política que se rige únicamente por la ética de la convicción se caracteriza porque el individuo (o grupo, o el colectivo) no se siente responsable de las consecuencias de sus actos, sino que responsabiliza de éstas al mundo, a la historia, a la estupidez humana o a la voluntad de Dios que hizo así a los hombres. En cambio, quien actúa de acuerdo con una ética de la responsabilidad empieza ya por tener en cuenta todos los defectos del ser humano y calcula los efectos de su acción.” (2000, 38)

Además, Weber considera que el político debe tener las siguientes cualidades: pasión, responsabilidad y mesura. El político debe estar entregado apasionadamente a una causa, a un ideal. Pero debe perseguir su ideal con responsabilidad y mesura. Por lo que los dos pecados del político son la ausencia de finalidades objetivas y la falta de responsabilidad.

Así, el político debe procurar combinaciones entre ambas éticas, conciliando los principios con los resultados, los ideales con la aplicación concreta. Pero una relación tensa y trágica, porque no se trata de ser un santo sino un político. Por eso dice Weber:

“quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder (...) Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza. El genio o demonio de la política vive en tensión interna con el dios del amor, incluido el dios cristiano en su configuración eclesiástica, y esta tensión puede convertirse en todo momento en un conflicto sin solución.” (1972, 173-174)

Todo esto orientado por el fin de la política: la construcción y preservación del Estado. Por eso, el político “maduro” no busca que sus principios se realicen sin importar los resultados, sino aquel “que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias” (1972, 176). Un político “maduro” que sabe detenerse en un cierto punto, por lo que puede decir: “no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo” (1972, 176). Esto significaría que tampoco valdría cualquier cosa para el político, porque sus principios últimos o su ética de la convicción le pondrían un límite.

b) *Las críticas.*- No cabe duda que la posición de Weber mantiene una separación o divorcio entre ética y política. Y como hemos dicho, la relación que establece la hace trágica. Porque el “aquí me detengo” de Weber implicaría al final: “O uno es político y abandona los principios y las convicciones, o si insiste en mantenerlos, no tendrá más remedio que renunciar a la política” (Camps 1995, 106). Por lo que Camps considera que la separación entre dos tipos de ética es “excesivamente radical”.

Victoria Camps hace un par de críticas al planteamiento de Weber. Con respecto a la “ética de la convicción”, resulta difícil pensar que un sujeto que defiende hasta lo último sus principios o convicciones pueda ser considerada una persona ética, más bien parece ser una representación de una persona dogmática que “sólo pueden mantenerse públicamente a costa del terror” (1995, 106). En breve, una “ética de la convicción” solo puede generar dogmáticos y terroristas. Otra observación ligada a esta es que es difícil pensar en una persona que asuma sus convicciones sin pensar en las consecuencias de sus acciones.

También son atendibles sus críticas a la “ética de la responsabilidad”. Si bien Camps también considera que la política debe ser juzgada por las consecuencias, se pregunta ¿qué consecuencias? Es decir, las consecuencias también deben ser valoradas éticamente. Spaemann también sostiene lo mismo: “No se trata de convicción o responsabilidad, ni de considerar o no las consecuencias, sino de la cuestión: de qué consecuencias se trata y hasta qué consecuencias se extiende la responsabilidad de una acción” (1995, 75). Pero, ¿qué criterio podemos aplicar para saber si una consecuencia es ética? No es suficiente valores como la seguridad, el orden o el poder, para considerar al actuar político dentro de la “ética de la responsabilidad”, porque sabemos que la defensa de estos valores por sí mismos pueden lesionar otros y crear un clima de terror y violencia. Su propuesta es la siguiente:

“Si las consecuencias, en cambio, se miden con el criterio de los bienes básicos o los derechos fundamentales, la atención a las consecuencias merece plenamente el nombre de “ética” en el mejor sentido del término...La dignidad de la acción no radica en los principios o en las consecuencias, sino en el valor real de ambos.” (1995, 107)

La acción política, si queremos pensar en las sociedades democráticas, debería tener en cuenta criterios de justicia, el cual incluye la atención a las necesidades básicas y el respeto de los derechos fundamentales de las personas. De todas maneras necesitamos criterios, sino tendríamos el caso de gobernantes democráticos —obviamente también las dictaduras— que por defender el orden y la seguridad atropellan derechos de individuos y pueblos enteros.

5. De vuelta a Kant: la razón práctica como unificadora

Buena parte de las teorías políticas contemporáneas reconocen las diferencias entre la política y la ética, mas también reconocen las articulaciones necesarias entre ambas actividades humanas. Estas se pueden hacer desde distintas perspectivas. Una de ellas, la más tradicional es desde la perspectiva kantiana o deontológica.

Frente a esta tendencia moderna de justificar la política a partir de la racionalidad instrumental que reconozca a las ciencias como modelos para la praxis humana, Kant marcará una distancia y explorará otra posibilidad de la razón práctica. Sostuvo que la racionalidad práctica no requiere sustentarse en la ciencia ni puede ser instrumental, sino que ella misma es autolegisladora de la actividad humana. Por lo que entiende por moral al “conjunto de leyes incondicionalmente obligatorias según las que debemos actuar” (2005, 45). Así, la razón práctica se da a sí misma leyes o imperativos para ordenar las relaciones humanas en el orden moral y político. Y los tres principales imperativos kantianos, que es lo mismo que decir sobre la forma como se autodetermina la propia razón, son la universalidad, el respeto y el reino de los fines. Bajo estos supuestos, la política no podía ser ciencia “natural” del poder gobernada por la razón instrumental, sino que puede justificarse por la existencia de un sujeto racional con leyes universales. Por eso señala:

“Es claro que si no hay libertad ni ley moral basada en ella, sino que todo lo que ocurre o puede ocurrir es simple mecanismo de la naturaleza, la política es toda la sabiduría práctica (como el arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres) y el concepto de derecho deviene un pensamiento vacío.” (2005, 48)

La clave de la articulación kantiana entre moral y política es el derecho, que encuentra su fundamento en la razón práctica que es legisladora. Moral sin derecho nos lleva a una ética de las costumbres, política sin derechos nos dirige a una prudencia política. Kant distingue al “político moralista” del “moralista político”, el primero “entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral” (2005, 48), mientras el segundo se forja “una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado” (2005, 48). Kant prefiere el primero al segundo, porque busca articular la habilidad política con los principios morales. Por eso afirma: “No hay ningún conflicto objetivo (en teoría) entre la moral y la política” (2005, 58). La articulación kantiana tiene un acento más moral que político, pero se debe a que la razón práctica establece deberes morales universales a los cuales debe subordinarse la política. Es claro al respecto Kant:

“La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral, y, aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas.—El derecho de los hombres debe mantenerse como cosa sagrada, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante. En este asunto no se puede partir en dos e inventarse la cosa intermedia (entre derecho y utilidad) de un derecho condicionado por la práctica; toda política debe doblar su rodilla ante el derecho, si bien cabe esperar que se llegará a un nivel, aunque lentamente, en que la política brillará con firmeza.” (2005, 60)

La moral y sus principios universales salvan a la política de perderse en la maraña de fines y situaciones particulares (por más que el moralista político obre con prudencia), más aún, le sirve para resolver los problemas en que puede meterse la propia actividad política. A pesar de eso, Kant es cauto porque dice que en “teoría” no puede haber conflicto entre moral y política. De todas maneras, en esta articulación, la moral tiene mayor dominio.

La expresión contemporánea de los planteamientos kantianos es que la política se rija por normas universales, sean entendidas como derechos humanos o como leyes jurídicas internacionales. En ambos casos, subyace una razón práctica que es intrínsecamente moral. Pero como lo ha señalado Villoro (2000, 13-14), esta perspectiva kantiana tiene por lo menos dos problemas difíciles de resolver: el problema de la realización y el de la motivación. Dado que esta perspectiva parte de principios universales, ¿cómo habría que aplicarla? ¿Cómo

pasar de la idealidad de la justicia a la realidad? Se requeriría conocer también los hechos sociales y la naturaleza humana para ver las posibilidades de su realización. Así, la política tendría que echar mano de las ciencias sociales, camino que muchas veces sigue Habermas. El otro problema es el de la motivación, es decir, ¿qué motivaría a un individuo seguir esa sociedad justa ideal? No basta con apelar a una voluntad abstracta o general, se requiere entender las necesidades e intereses de los individuos. “Por eso la ética aplicada a la política debe ser una ética concreta, que responda a los intereses de personas situadas socialmente” (2000, 14).

Una reflexión final: importancia del contexto histórico

Atreviéndonos a hacer una reflexión de conjunto, podríamos plantearnos las siguientes cuestiones. ¿Qué puede decirnos la historia de las relaciones para el contexto contemporáneo? ¿Cómo entender la historia de esta relación? ¿Solo hay un camino o varios posibles en el futuro de esta relación? ¿Podemos decir con Kant que desde el plano teórico es posible pensar la relación armoniosa y coherente, pero no desde la práctica misma?

Teóricamente puede haber múltiples propuestas, desde las más moralistas hasta las más cínicas y “realistas”. Pero si partimos de la experiencia política contemporánea, como sugiere Bermudo, vemos que todos los políticos dicen basarse en principios o ideales éticos, aunque no los cumplan. Lo cual indica que la moral se hace indispensable para justificar la praxis política contemporánea. ¿Por qué? Daremos dos tipos de respuestas. Por un lado, en el siglo XX los acuerdos políticos y jurídicos han dado una relevancia a los Derechos Humanos, hasta el punto de ser fundamentos de las constituciones de los países. No cabe duda que los Derechos Humanos se han convertido en uno de los criterios morales para medir la praxis de los políticos en el poder. Y lo es porque los mismos Derechos Humanos encierran una moral que se presenta como universal: dignidad, libertad, igualdad, solidaridad, entre otros. Este criterio hoy se ha hecho indispensable en la actividad política y social de los pueblos. ¿Puede tener aceptación un político que proclama irse contra los derechos fundamentales? Hasta por estrategia política, eso no es pensable moralmente.

Por otro lado, la moral aparece ligada a la praxis política por la relevancia de los ciudadanos, que se asumen como sujetos morales, es decir, con dignidad, por lo que son capaces de defender y exigir sus derechos frente a poderes arbitrarios e injustos. Hasta los propios poderes políticos tienen que dar marcha atrás cuando los ciudadanos asumen que se están violando sus derechos. En ese

mismo sentido, el incumplimiento de las promesas electorales también tiene una importancia moral, porque desprestigia el valor moral de la acción política y todo lo que ella implica. Los ciudadanos no admiten que se les engañe, que sean usados para conseguir un voto, exigen el cumplimiento de las promesas porque estas funcionan como contratos implícitos entre el gobernante y los ciudadanos. La praxis tradicional del político hacía del ciudadano un sujeto pasivo, que solo debía aceptar los mandatos del gobernante, sino podría ser hasta exterminado físicamente. Esto plantea una enseñanza y un reto al gobernante actual: él no tiene la verdad política porque tenga el poder, sino porque comparte el poder, sabe escuchar a los gobernados y toma decisiones prudentiales en el sentido aristotélico del término, es decir, teniendo en cuenta distintas opiniones y orientado por el bien común (incluido los derechos fundamentales, añadiríamos).

Y si esto lo contextualizamos dentro de las sociedades que se asumen como democráticas, tendríamos mayor exigencia de criterios morales para los distintos niveles de la sociedad y de las organizaciones. Esto significa que las sociedades democráticas son el contexto para pensar las nuevas relaciones entre la moral y la actividad política. Si unimos esto a lo anterior, tendríamos que una democracia deliberativa ya es una forma de pensar y construir esa relación, que presupone derechos fundamentales y participación ciudadana. Así, la no solución a priori de la relación ética y política nos devuelve la mirada a lo que acontece, a la vida de los seres humanos en comunidad, para desde ahí crear nuevas relaciones entre estas dos grandes inquietudes humanas, la ética y la política.

Parte importante de ese contexto histórico que nos debe impulsar a seguir pensando la relación entre ética y política es la triple alianza del poder: funcionarios públicos, mercenarios y narcotráfico. Esto provoca serios problemas teóricos y prácticos en esa tradicional relación: ¿pueden resistir los Estados latinoamericanos esta triple alianza que mina desde adentro? ¿Es esto la decadencia del modelo del Estado moderno? ¿Tendrá el Estado que transformarse para hacer frente a este reto? ¿O será la oportunidad para que los ciudadanos desempeñen su rol político? Así, este problema antiguo no está resuelto, sino todo lo contrario, abierto a nuevos análisis y propuestas.

Bibliografía

ARANGUREN, José Luis L. (1968). *Ética y política*. Madrid, Guadarrama.

ARISTÓTELES (1991). *Política*. Madrid, Alianza Editorial.

BERMUDO, J. M. (1994). *Maquiavelo, consejero de príncipes*. Barcelona, Universidad de Barcelona.

CAMPS, Victoria (1995). *Ética, retórica, política*. Barcelona, Alianza Universidad.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2000). *Ética y filosofía política*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

HOBBS, Thomas. (1984). *Leviatán*. Madrid, Sarpe.

KANT, I. (2005). *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Tecnos.

MAQUIAVELO, Nicolás (1986). *El Príncipe*. Madrid, Alianza Editorial.

SKINNER, Quentin (1981). *Machiavelli*. New York, Hill and Wang.

SPAEMANN, Robert (1995). *Ética: cuestiones fundamentales*. Navarra, EUNSA.

VIDAL, Marciano. *Moral social (Moral de actitudes-III)*. Madrid. PS Editorial, 1995.

VILLORO, Luis (2000). "Ética y política", en VILLORO, Luis (Coordinador). *Los linderos de la ética*. México, Siglo XXI.

WEBER, Max (1991). *El político y el científico*. Madrid, Alianza Editorial.

 ENTREVISTA A JUAN CARLOS SCANNONE¹

SI UNA LIBERTAD ESTÁ OPRIMIDA, EXCLUIDA, EXPLOTADA, ENTONCES, AHÍ VIENE LA NECESIDAD DE LA LIBERACIÓN

Entre los invitados al X Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, realizado en Viena en mayo del 2013, estuvo el filósofo argentino Juan Carlos Scannone conocido como uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación. Sus trabajos, reconocidos internacionalmente, responden sobre todo a los temas planteados por la teología, especialmente los de la Teología de la liberación y la filosofía latinoamericana. La entrevista fue realizada por Marlene Montes de Sommer².

Marlene Montes de Sommer: *Doctor Scannone, ¿podría indicarnos que guías rectoras orientan su pensamiento filosófico?*

Juan Carlos Scannone: No es fácil hacer una síntesis. Creo que mi pensamiento filosófico se mueve entre dos temas que están interrelacionados entre sí; por un lado, el tema de la religión y, por otro lado, el tema de los pobres. Estos temas están no solamente relacionados en el nivel teológico —lo

¹ Juan Carlos Scannone nació en Buenos Aires en 1931, donde inicio sus primeros estudios. Ingresó en 1949 a la Compañía de Jesús y se ordenó sacerdote en 1962. Estudió en las Universidades de Innsbruck, Múnich y Friburgo. Obtuvo el grado de doctor en Filosofía por la Universidad de Múnich en Alemania, su tesis doctoral tiene por título ‘Ser y Encarnación. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel’. Ha sido invitado como catedrático en diferentes Universidades europeas y latinoamericanas. Se ha dedicado años a la investigación, fruto de ello los libros e innumerables artículos publicados en español y traducidos a diferentes idiomas: alemán, francés, inglés, italiano.

² Marlene Montes de Sommer, filósofa peruana. Estudios en Lima y Alemania. Obtuvo la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Lima, Perú. Doctorado en filosofía y Magister en Ciencias de la Educación y Sociología por la Universidad de Kassel, Alemania. Actualmente es docente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Kassel, Alemania. Entre sus publicaciones figuran temas sobre educación, cultura, estética, pensamiento andino, filosofía política y filosofía intercultural.

que es más claro—, sino también en el filosófico. Pues podemos unir el tema de la interpelación del pobre —que es incondicionada—, con la problemática de Dios, que se manifiesta en el rostro del pobre, como diría Emmanuel Levinas, allí Él dejó su huella.

Marlene Montes: *¿Podría precisar por qué en Latinoamérica un grupo de filósofos decidieron optar por nombrar “Filosofía de la Liberación” a ese movimiento que se estaba formando hacia fines de la década de los años sesenta?*

Juan Carlos Scannone: En la Argentina esa noción se dio a comienzos de los años setenta —en una reunión que tuvimos Dussel y yo a comienzos de 1971, con un grupo de profesores de filosofía que procedían sobre todo de la ciudad de Santa Fe—, gracias al filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. Enrique Dussel había presentado en la reunión el libro de Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, a pesar de que los santafecinos le habían pedido el tema concreto de la Filosofía Latinoamericana, asunto que Dussel venía trabajando. Pero éste presentó el libro de Salazar Bondy, y de las discusiones en esa reunión surgió la idea de que si existe una filosofía de nuestra América, ésta debe ser una Filosofía de la Liberación. En ese entonces Salazar Bondy hablaba de la dependencia cultural de nuestro Continente, y de ahí deducía la no existencia de una filosofía latinoamericana. Era de la opinión de que se dependía de los ‘ismos’: marxismo, positivismo, tomismo, etc. De ahí que, en el surgimiento de la FL en Argentina, aunque el ambiente que habían creado la Conferencia de Medellín y la Teología de la Liberación estaba implícitamente presente, con todo, la relación inmediata de nuestra parte no fue con ésta, ni con algo de la Iglesia, sino con la problemática filosófica planteada por Salazar Bondy.

Marlene Montes: *Hay quienes consideran que el tema de los europeos es el de la ‘Libertad’ y el de los latinoamericanos, el de la ‘Liberación’. ¿Comparte usted esta opinión?*

Juan Carlos Scannone: Se podría decir eso, y algunos lo dicen. Creo que, en el fondo, en ambos planteos se juega la libertad, pero si una libertad está oprimida, excluida, explotada, entonces, ahí viene la necesidad de la liberación. Además, se trata de la libertad, no entendida en un sentido individualista, como a veces puede haberse entendido en Europa, sino en un sentido social, humano integral, referido a una humanidad plenamente desarrollada. En esos tiempos se discutía la problemática del desarrollo, que se relacionaba con la de la liberación, sobre todo gracias a la teoría (sociológica) de la dependencia.

Marlene Montes: *Entonces, ¿podemos hablar de un eje dominación-liberación?*

Juan Carlos Scannone: Pienso que sí.

Marlene Montes: *En su quehacer filosófico, ¿qué momentos considera los más importantes en el desarrollo del proyecto de la “Filosofía de la Liberación”?*

Juan Carlos Scannone: No es fácil decirlo, sin embargo, creo que fue la problemática que nació en la reunión que tuvimos en Santa Rosa de Calamuchita, en la sierra de Córdoba, la que motivó el despertar de un mayor interés mío por lo latinoamericano. Los temas que se plantearon y los diálogos que tuvimos tratando de responder a la pregunta del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy fueron decisivos. También fuimos inspirados por Emmanuel Levinas, filósofo judío-francés, a quien había leído cuando estaba todavía en Munich: me había impactado porque siempre me había interesado la relación con el ‘Otro’. Yo había estudiado teología en Innsbruck con Karl Rahner, teólogo alemán, quien encontraba la relación con el ‘Otro’ en teología, pero no en filosofía, en cambio, Levinas planteaba su fenomenología en forma interpersonal, aunque su ética, en ese sentido, es más bien interindividual.

En el diálogo con Enrique Dussel y los integrantes de ese grupo nos planteamos leer a Levinas con otros ojos, desde un punto de vista más social, estructural, político-cultural y aún conflictivo —como era el de la dependencia y liberación en América Latina— según las comprendía Salazar Bondy.

Después, en junio del mismo año 1971, se dio el encuentro con Rodolfo Kusch, en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, también en Córdoba, en un Seminario que tuvo por título “América como problema”, entendiendo América como América Latina. Allí estuvieron Mario Casalla, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Julio De Zan (los dos últimos, integrantes del grupo de Calamuchita) entre otros. Luego, en agosto, nos volvimos a encontrar en las Segundas Jornadas Interdisciplinarias de Filosofía, Teología y Ciencias Sociales, en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (Gran Buenos Aires), donde yo trabajo. Ese año el tema fue: “La Liberación Latinoamericana”. Las reuniones de filósofos en Calamuchita y las Jornadas se tuvieron anualmente sobre temas latinoamericanos hasta que las interrumpió la dictadura militar en 1976. En otras palabras, nos proponíamos filosofar a partir de nuestra situación real, en diálogo interdisciplinar, y desde una perspectiva histórico-socio-cultural latinoamericana.

Marlene Montes: *La Filosofía de la Liberación como movimiento filosófico impactó y recepcionó a muchos filósofos latinoamericanos. Pero las diferencias en sus formas de pensar no se dejaron esperar. ¿A qué nivel se manifestaron esas diferencias?*

Juan Carlos Scannone: Tuvimos en la década del setenta diferentes encuentros y esas diferencias se dejaron sentir tanto a nivel teórico como práctico. En el nivel práctico dependía de cada uno, según la posición política liberadora adoptada. En las discusiones, en cambio, se debatía más a nivel teórico, por ejemplo si el análisis marxista era o no y hasta dónde una mediación válida tanto para la Filosofía de la Liberación como para la Teología de la Liberación, como fue el caso en las discusiones con Hugo Assmann durante las Segundas Jornadas de San Miguel (1971). Este pensador brasileño planteaba la reflexión teológica desde la dependencia y la dominación utilizando el método marxista de análisis de la realidad y proponiendo una estrategia liberadora basada en la lucha de clases. En la discusión surgía la preocupación acerca de si convenía o no el uso del lenguaje y de la ideología marxistas, y si se los podía separar del ateísmo. Yo nunca estuve de acuerdo con ese uso. Me influía, por otro lado, la línea argentina de la TL, representada por Lucio Gera y el grupo de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), quienes rechazaban el uso del análisis marxista y más bien usaban categorías histórico-culturales, sin negar las socio-estructurales.

En la evolución de mi pensamiento, hay un segundo momento, en el que se acentúa el momento cultural, sin dejar el momento social, es decir, el tema de los pobres, pero valorando su sabiduría, cultura y religiosidad, como el mismo Gustavo Gutiérrez también lo hace, sobre todo en su libro *Beber en su propio pozo*. Las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel se realizaron en el año 1973, y trataron sobre: “Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina”. Invitamos a Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Lucio Gera —el teólogo argentino de la cultura—, entre otros. Gera recalca mucho el tema de la evangelización de los pueblos, pero entendiendo que un pueblo tiene una historia común, un estilo de vida propia —es decir, una cultura—, y un proyecto de bien común. Consideraba, además, lo importante que es en América Latina, la religión del pueblo, en la cultura popular. Cuando, por la represión militar se dejaron de organizar las Jornadas, un grupo de reflexión se centró en investigar filosóficamente la sabiduría popular, sin olvidar la problemática más abarcadora de la liberación, pero concibiéndola a aquella como liberadora. Carlos Cullen, cuando regresó de Alemania, se interesó también por ese tema; Kusch ya lo había trabajado, tanto en el pensamiento indígena americano (especialmente

andino) como en el popular. Claro está que debía ser criticado en sus posibles ideologizaciones, pero para alcanzar así la auténtica sabiduría popular. De esta manera, con discernimiento y sin tomar cualquier cosa por sabiduría popular, fuimos encontrando en los símbolos, ritos y narraciones, sobre todo en los religiosos, poéticos y políticos, a veces hasta en los deportivos, esa sabiduría popular.

Marlene Montes: Entonces fueron mostrándose desde el principio las diferentes corrientes dentro de la “*Filosofía de la Liberación*” y la Teología de la Liberación ...

Juan Carlos Scannone: Yo diría que sí. Yo distinguí cuatro corrientes en la TL, primero una más radical representada por Hugo Assmann y Pablo Richard, aunque Richard matizó mucho su pensamiento en los últimos años: era la línea de los Cristianos para el Socialismo, en Chile, que habían optado por el proyecto de Salvador Allende, que asumían el análisis social marxista como científico. Luego se daba una segunda posición, que tomaba elementos del marxismo, pero desde otro horizonte de comprensión, cambiándolo, críticamente, es decir, desde un horizonte de comprensión no marxista sino cristiano, pero usando críticamente categorías o expresiones marxistas como lucha de clases. Un ejemplo es el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. Éste usó primeramente la categoría de lucha de clases en su libro, pero después la cambió por la de la encíclica *Laborem Exercens*, de conflicto entre capital y trabajo. En forma semejante, el filósofo y teólogo vasco-salvadoreño, Ignacio Ellacuría usaba el marxismo en una forma crítica, desde otro horizonte de comprensión, quitándole la incondicionalidad y el carácter hermenéutico determinante. Ellos simplemente usaban un lenguaje que pudiera ayudar para una comprensión teológica de la liberación, sin ser marxistas. Asimismo, Enrique Dussel, por el lado de la filosofía, escribió varios libros sobre Marx, pero a mi entender, desde una posición un tanto levinasiana. En la Teología de la Liberación hay una tercera corriente más espiritual, más bíblica, más evangélica, que estaba representada por el después Cardenal Eduardo Pironio y por el Documento de Puebla. Pironio habla de la Teología de la Liberación en un sentido positivo, sin usar categorías de análisis social o cultural, sino más bien de índole espiritual. Por último, la cuarta corriente, la “teología del pueblo” en la Argentina, conformada por un grupo que no usa categorías liberales, desarrollistas o marxistas para pensar la realidad latinoamericana, sino algunas extraídas de la historia y la cultura latinoamericana y argentina, como son las de pueblo y antipueblo, pueblos e imperio, cultura y religiosidad populares, etc. Un líder de esa corriente es el recientemente fallecido y ya nombrado Gera.

Marlene Montes: *Es conocido que el término ‘pueblo’ fue duramente discutido como categoría filosófica. ¿Cómo define usted la categoría pueblo?*

Juan Carlos Scannone: El ‘pueblo’, entendido desde una perspectiva histórico-cultural, constituye el sujeto de una historia común, tiene una conciencia colectiva y una cultura común, y un proyecto compartido de bien común. Ahora bien hablamos de ‘pueblo y antipueblo’, pero el ‘antipueblo’ no es pensado a partir de la lucha de clases. Pues el ‘antipueblo’ es parte del pueblo, que lo traiciona por la injusticia personal o estructural. Para pensarlo se parte de la unidad, no desde el conflicto. Cuando se pone la ‘lucha de clases’ como el principio hermenéutico determinante, se piensa todo desde el conflicto; y la unidad viene sólo al final en la sociedad sin clases. En cambio las categorías ‘pueblo-anti-pueblo’, ‘cultura popular’, ‘sabiduría popular’, ‘religión del pueblo’, ‘piedad popular’ son categorías tomadas de la historia y la cultura latinoamericanas. Hay muchas formas de expresar la fe en la vida de los pueblos. La devoción a la Virgen, por ejemplo, a Nuestra Señora de Guadalupe en México, tiene todo un potencial liberador, que es necesario desplegar: no es la religión como opio del pueblo sino como evangelizadora y liberadora, por ejemplo, a través de una lectura popular de la Biblia, desde la óptica de los pobres y de Cristo pobre.

Marlene Montes: *¿Usted se ubica en este cuarto grupo?*

Juan Carlos Scannone: Sí, tanto en el nivel teológico como en el filosófico.

Marlene Montes: *¿Considera usted que la corriente llamada por ustedes ‘filosofía inculturada’ se enmarca dentro de una metafísica?*

Juan Carlos Scannone: Yo pienso que el tema de la sabiduría popular y su relación con la ciencia (filosófica o teológica) implica una gnoseología, detrás de la cual hay una metafísica, una comprensión de la relación entre ‘el ser, el estar y el acontecer’. La categoría de ‘estar’ la tomo del filósofo argentino Rodolfo Kusch y la relaciono con el ser y el acontecer de tal manera que esas tres dimensiones y su interrelación pueden ser reflexionadas metafísicamente, pero no en el marco de la mera metafísica clásica. Pues se hace posible el uso de la fenomenología y de la hermenéutica, por ejemplo, para la interpretación de los símbolos de la cultura y piedad populares. Por eso también se dio el influjo del filósofo francés Paul Ricoeur, reinterpretado desde América Latina.

Marlene Montes: *En cuanto a la pregunta por el método, en su artículo de 1990 titulado ‘La cuestión del método de una filosofía latinoamericana’ usted dice que “la analogía puede ayudarnos a interpretar filosóficamente los símbolos de nuestra sabiduría popular, la novedad de los acontecimientos de nuestra historia y la singularidad propia de nuestra idiosincracia como pueblo”. Por otro lado, habla del método de la fenomenología. ¿Puede aclararnos por qué hace referencia a estos dos métodos, métodos tan diferentes?*

Juan Carlos Scannone: En mi libro *Religión y nuevo pensamiento*, que es de 2005, hablo de eso. En un artículo del año 2012 desarrollo el método analéctico. Pero yo digo que la fenomenología no basta, hay que pasar a la hermenéutica. Pienso que la hermenéutica da lugar a la analogía y a un pensamiento especulativo analógico que ya no es fenomenológico, pero que tiene su base en la fenomenología, partiendo desde una descripción fenomenológica, por ejemplo, de la experiencia de Dios —en el caso de la filosofía de la religión—, o de la interpelación ético-histórica del pobre y de los pobres, releendo la ética fenomenológica de Levinas. Para mí están íntimamente unidos los problemas de una fenomenología y una hermenéutica de la religión, por un lado, y por otro, el de los pobres y la liberación. Son distintos, pero están intrínsecamente entrelazados.

Marlene Montes: *Cuándo usted habla del método fenomenológico ¿se refiere al método de reducción de Husserl?*

Juan Carlos Scannone: Sí, pero tomo la reducción en un tercer nivel, y en eso me inspiro en el filósofo francés Jean-Luc Marion, quien habla de tres reducciones fenomenológicas en su libro *Reducción y donación*. Para él la primera es la trascendental de Husserl, luego habla de una reducción existencial-ontológica en Heidegger; y la tercera, más originaria, es la reducción a la donación (*Gegebenheit*). Pues, según Marion, hay algo anterior aún a la misma relación del ser con el ser ahí y con los entes, a saber, la donación misma, es decir, el hecho de estar siendo dado. Por ello uno de sus libros más importantes lleva por título: *Siendo dado*.

Marlene Montes: *¿Es importante Jean-Luc Marion en su pensamiento?*

Juan Carlos Scannone: Sí, sobre todo en la última etapa. Yo trato de reinterpretarlo desde América Latina. Por ejemplo, Marion en su obra *Reducción y donación* habla de un momento que es muy similar al ‘estar’ de Kusch,

el 'ahí' del 'ser-ahí', sin el ser. Marion toma en cuenta a Husserl y a Heidegger y a los postheideggerianos franceses, y avanza con respecto a ellos. Por mi parte, yo traté de relacionar Kusch y Marion, con respecto al tema del 'estar', no 'sin el ser', pero sí como más originario que éste. Kusch, basándose en Heidegger, intentó usar el método fenomenológico, aunque luego lo prolonga, haciendo una hermenéutica de los símbolos, los mitos, las leyendas, de la cultura popular latinoamericana. Les daba una interpretación filosófica, no meramente de antropología cultural.

Marlene Montes: *Hay otro filósofo francés que ha influenciado mucho su pensamiento: Paul Ricoeur. Ricoeur habla de un 'núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo'. ¿Fue ese el motivo que lo llevó a usted a acercarse a los mundos andinos e indoamericanos, mundos pocas veces tomados en cuenta por los propios filósofos latinoamericanos?*

Juan Carlos Scannone: Fue también un motivo, recuerdo que le pregunté a Ricoeur por qué habla de 'ético-mítico' y él me dijo: *ético* porque son los valores de un pueblo, de una cultura; y *mítico* porque se expresan a través de la imaginación creadora, por lo tanto, de los símbolos y narraciones simbólicas. Sin embargo debo decir que ya Kusch se había interesado por el pensamiento americano, tanto indígena como popular, y su influjo fue central para mis reflexiones. Muchas intuiciones fuertes son de Kusch, pero uno de los que mejor las analizó, categorizó y sistematizó fue Carlos Cullen; yo también hice mi parte.

Marlene Montes: *¿Qué opinan los filósofos europeos de la filosofía inculturada, cómo la receptionan?*

Juan Carlos Scannone: Muchos filósofos ni la conocen. El primer problema es que muchos filósofos europeos continentales y de habla inglesa no leen castellano; al filósofo español Xavier Zubiri, quien desarrolla una filosofía muy original, apenas lo conocen. Otro problema es que los que se dedican más a la filosofía, en los ámbitos alemán, francés e inglés, tienden a auto-abastecerse dentro del propio ámbito. Recuerdo que hice un seminario interesantísimo en la cátedra de Germanística de la Universidad de Freiburg sobre los cuentos de hadas, de los hermanos Grimm, en 1978, y el profesor no citó ni una sola vez a Paul Ricoeur, que había trabajado tanto sobre el símbolo, los símbolos del mal, la metáfora viva.

Marlene Montes: *¿Citó a Ernst Cassirer?*

Juan Carlos Scannone: A Cassirer sí, por ser alemán, pero no a otro grande como Ricoeur. A Emmanuel Levinas lo introdujo en Alemania Bernhard Casper, pero yo conocía a Levinas antes que muchos alemanes. En España, cuando se discutió el tomo 34 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, no se tuvo en cuenta a los filósofos portugueses, aunque se trataba de *Iberoamérica*; en cambio, en esa ocasión, los hispano-americanos teníamos siempre en cuenta al Brasil. Actualmente hay una reacción positiva de apertura a otras filosofías, gracias al movimiento de filosofía intercultural, promovido en Europa por Raúl Fornet-Betancourt, filósofo cubano que enseña en Alemania.

Marlene Montes: *¿Qué opinión tiene usted de la obra de Ernst Cassirer, el Cassirer de la antropología filosófica y el que plantea el tema de la Filosofía de la cultura?*

Juan Carlos Scannone: Soy un ignorante casi absoluto, así que no puedo opinar de su obra, no la he estudiado.

Marlene Montes: *Se ha hecho referencia a dos filósofos: Heidegger y Salazar Bondy, ¿cree usted que con la idea de la 'Autenticidad', en el sentido como Salazar Bondy la usa, supera la 'Eigentlichkeit' de Heidegger?*

Juan Carlos Scannone: A primera vista diría que no, pero no lo he pensado, por ello no le puedo responder, tendría que volver a releer a Salazar Bondy.

Marlene Montes: *Las culturas comparten un pasado y una herencia cultural, la misma que se expresa en sus manifestaciones culturales. ¿Cómo afecta la globalización neoliberal la diversidad cultural y como reacciona la razón filosófica?*

Juan Carlos Scannone: La globalización tal cual de hecho se da es neoliberal y está basada en una hegemonía, ni siquiera de la cultura europea, sino de un pensamiento instrumental que ya Heidegger desde Europa había criticado al igual que la escuela de Frankfurt, de tal manera que en el nivel filosófico está superado, pero en el nivel práctico sigue vigente. Se da el predominio de la razón instrumental, sobre todo en economía, y la economía se traga todo, incluidas la ética y la política. Por eso, la crisis que estamos viviendo, si no es la crisis del capitalismo, al menos es la crisis del neoliberalismo como una forma extrema del capitalismo. No sólo es un fenómeno económico sino un fenómeno cultural. El consumismo es un fenómeno cultural.

Marlene Montes: *¿Qué hacer con nuestras tradiciones de pensamiento en un mundo cada vez más globalizado?*

Juan Carlos Scannone: Hay reacciones por todos lados. Una de ellas es la del diálogo y la filosofía interculturales. Yo interpreto la interculturalidad a partir de la analogía. El arriba mencionado Fernet-Betancourt va por otro camino, pero él afirma que quienes, como Dussel y yo, planteamos la analogía y la analéctica, no caemos en querer hegemonizarlo todo, ni mediante la razón instrumental, ni tampoco con una razón dialéctica tipo Hegel, donde todo está sobre-asumido. En resumen, hay una mentalidad de homogenización cultural y por eso, se dan la reacción de las culturas y reacciones de tipo teórico como la arriba indicada.

Marlene Montes: *El tema de la dominación como problema, planteado por Salazar Bondy en los años sesenta ‘impide reconocer la verdadera situación de nuestra comunidad, poner las bases de una genuina edificación de nuestra entidad histórica, de nuestro propio ser’. ¿Considera usted que el tema de la dominación en la era de la globalización debe ser tratado nuevamente en la filosofía actual?*

Juan Carlos Scannone: Por supuesto. Sin embargo, yo creo que hay aspectos que Salazar Bondy no tenía en cuenta; los discutimos en San Miguel cuando él estuvo presente; también estaban Lucio Gera, Amelia Podetti y otros. Nosotros decíamos que en América Latina había dominación económica, política, militar, además de la dominación cultural. Pero también hay creación de cultura. Pues ésta no depende de lo económico o lo político, no es una mera ideología o una superestructura, hay resistencia cultural, hay creatividad cultural. Por eso, podemos hablar de la ‘sabiduría popular’, y observar cómo el pueblo, por un lado, resiste y reacciona, y, por otro, sigue creando en niveles muchas veces simbólicos: religiosos, artísticos y poéticos. No sólo se trata de la riqueza cultural popular, sino también de grandes emergentes, v.g. la novela latinoamericana del siglo XX. Por ejemplo, yo admiro muchísimo la obra literaria del escritor peruano José María Arguedas; recuerdo en estos momentos su novela *Todas las sangres*.

Marlene Montes: *Pero no hay una teoría ...*

Juan Carlos Scannone: Hay muchos emergentes en el pensamiento, en el nivel mundial. Hay muchas novedades, por ejemplo, la teoría cuántica reconoce el acontecimiento, se reconoce el indeterminismo, se reconoce la novedad, como lo hacen Heidegger, Marion y otros en el ámbito filosófico. Se

reconoce incluso la novedad en la propia historia: así es como Pedro Trigo, el teólogo venezolano, trata de la novedad en la historia latinoamericana, en el marco de su teología de la creación.

Marlene Montes: *Hablando de novedades, el tema del ‘buen vivir’, tan comentado en los últimos años, nos revela un cambio de mentalidad en el hombre latinoamericano y a su vez su creatividad ante los problemas que nos presenta el mundo moderno. ¿Qué le parece este tema y cree usted que ha influenciado en algo el pensamiento de la “Filosofía de la Liberación”?*

Juan Carlos Scannone: Evidentemente. El tema del buen vivir lo encontramos en las culturas quechua, aymara, mapuche, guaraní, etc. Es la resistencia cultural de los pueblos originarios, su reacción ante los quinientos años, a la que se añaden la de las mujeres y de los pobres. Se puede también nombrar el movimiento de los ‘sin tierra’ en el Brasil, y, en general, el nuevo comunitarismo de base en toda América Latina. En el fondo, no es más que una reacción contra el individualismo competitivo, propio del neoliberalismo. En filosofía y en teología se da la superación del giro copernicano de Kant, con la inflexión de Heidegger, en casi todas las ciencias humanas hay un movimiento de renovación, de reacción contra el predominio o hegemonía de la razón instrumental. Pienso que el movimiento de filosofía intercultural encaja con esas novedades.

Marlene Montes: *¿Qué pueden ofrecer las reflexiones filosóficas y teológicas de Santo Tomás en nuestra época?*

Juan Carlos Scannone: Una de las cosas que pueden ofrecer es el método de la analogía. Es verdaderamente una posibilidad de repensar la diferencia y la unidad al mismo tiempo como igualmente originarias. Desde luego está detrás la comprensión cristiana de la creación y, probablemente también la de la Trinidad, en cuanto Dios es uno en tres personas distintas, pues la relación une y sin embargo diferencia, es la identidad en la diferencia. La problemática de la relación y la relacionalidad está en el tema de la analogía, lo que pasa es que Santo Tomás la piensa sólo en el nivel vertical con respecto a los nombres de Dios, pero Bernhard Lakebrink, al oponer la analéctica tomista a la dialéctica de Hegel, la considera también en la horizontalidad de la diferencia entre las distintas etapas históricas, a lo que se puede añadir, la de las culturas. En esa contraposición nos inspiramos tanto Dussel como yo, al elaborar la analéctica o anadialéctica, aplicándola a la historia, a la sociedad y a la liberación histórica.

Marlene Montes: *Pocos filósofos han abandonado sus principios, más bien los han enriquecido con el correr de los años. Considerando su propia experiencia no sólo como teólogo sino también como filósofo, ¿qué imagen del ser humano tiene Juan Carlos Scannone?*

Juan Carlos Scannone: Eso es muy difícil de decir, puedo usar la palabra 'integral', pero con eso no digo nada. Me parece importante recalcar en la imagen del hombre el valor de lo afectivo y lo sensible, como ha hecho la fenomenología. Asimismo Xavier Zubiri habla de inteligencia sentiente. San Ignacio de Loyola valoraba el 'sentir y gustar' de las cosas internamente, para un discernimiento crítico. Todo ello tiene que ver, en el nivel social, con la sabiduría popular, que conoce, como diría Santo Tomás de Aquino, por connaturalidad. No es un conocimiento científico conceptual, pero tampoco puramente sensible, sino que es la inteligencia sentiente y el sentir inteligente, pues entiendo sintiendo y siento 'inteligendo'. En último término, yo pienso que el hombre es integral, pues en él espíritu y cuerpo, inteligencia y corazón, entender, querer y sentir se unen en la distinción.

ENTREVISTA A YAMANDÚ ACOSTA
Universidad de la República - Uruguay

PENSAR EN AMÉRICA

Profesor de Filosofía y Magíster en Ciencias Humanas-Estudios Latinoamericanos. Profesor Titular de Historia de las Ideas en la Facultad de Derecho y del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en la Universidad de la República. Investigador activo Nivel 2 del Sistema Nacional de Investigadores. Trabaja centralmente sobre los problemas del sujeto, la democracia y los derechos humanos, así como también sobre la filosofía y pensamiento crítico en América Latina. Autor de los libros: *La nuevas referencias del pensamiento crítico en América latina. Ética y ampliación de la sociedad civil* (2003), *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización* (2005), *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de los derechos humanos* (2008), *Filosofía latinoamericana y sujeto* (2009), *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica* (2010) y *Reflexiones desde "Nuestra América". Estudios latinoamericanos de la historia de las ideas y filosofía de la práctica* (2012).

Miguel Polo: Buenas tardes profesor Yamandú Acosta. Como conocedor de la filosofía latinoamericana, quisiera empezar la entrevista preguntándole sobre una de las teorías que tiene un creciente interés entre los intelectuales latinoamericanos, las teorías decoloniales. Por un lado tienen una ventaja en la medida que acentúan, hacen visibles, ciertos aspectos que otras teorías no habían señalado, por ejemplo, la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y cómo estos se van estructurando en prácticas concretas para sostener un sistema-mundo, un sistema de dominio y explotación. Sin embargo, tengo la impresión que a veces acentúan demasiado contraposiciones como la de Norte y Sur, casi al punto de tener la sensación de un nuevo dualismo que puede causar más problemas olvidándose de los múltiples matices que existen en nuestras sociedades latinoamericanas. ¿Cómo evalúa usted estas teorías decoloniales?

Yamandú Acosta: En principio, siento gran interés por esas formulaciones —y en ustedes hay un referente que es Aníbal Quijano, obviamente—, me parece que efectivamente constituyen un gran aporte muy vigente en la perspectiva crítica desde América Latina. Pienso que esas teorías se complementan con otras perspectivas del pensamiento crítico de América Latina entre las cuales la de filosofía de la liberación de Enrique Dussel que se afilia explícitamente al giro decolonial, puede señalarse especialmente. El concepto de *transmodernidad* elaborado por Dussel como categoría analítica y crítica, a mi juicio aporta a la fundamentación de las teorías del giro decolonial en términos de la radicalidad del análisis y de la crítica. Transmodernidad no solo como proyecto de futuro —como tal vez fundamentalmente defiende Dussel en su libro sobre el “encubrimiento del otro”, que publicó a los 500 años del descubrimiento de América—, sino preferentemente en su condición de aquello que acompaña a la modernidad como su trascendentalidad inmanente y por lo tanto configura su condición de posibilidad. La transmodernidad, al mismo tiempo que condición de posibilidad de la modernidad, al ser aquello que la modernidad niega para constituirse, se constituye como lugar privilegiado de la crítica a la modernidad, pues en tanto trascendentalidad inmanente, articula constitutivamente exterioridad e interioridad en relación a aquella potenciando la perspectiva analítico-crítica. Si referimos el pensamiento decolonial a ese fundamento, este puede alcanzar su mayor potencialidad. El pensamiento de Dussel se torna así paradigmático al visualizar su filosofía de la liberación como expresión del giro decolonial del pensamiento y la teoría crítica desde América Latina, e impulsar a través del diálogo crítico-constructivo las teorías decoloniales sobre el fundamento de la transmodernidad como categoría analítico-crítica y horizonte alternativo de sociedad.

En cuanto a los dualismos, según mi parecer, resignificando desde la perspectiva crítica transmoderna la carga axiológica de los polos de la dualidad y afinando desde la misma el discernimiento de la diversidad de matices y situaciones que se despliegan entre esos extremos, su potencial operativo migra de la dominación a la emancipación. Dominación-emancipación es un dualismo universal que históricamente dinamiza todas las relaciones humanas, de los seres humanos entre sí y con la naturaleza no humana en su diversidad que no debe ser soslayado a riesgo de contribuir a consolidar no-intencionalmente las formas vigentes de la dominación.

Miguel Polo: *En ese sentido, ¿cómo pensar en América como tema filosófico?, tema que también es parte de su reflexión. ¿Puede ser América «objeto filosófico» o ya la misma formulación tiene que pasar por un proceso*

de crítica? Usted sabe que distintos intelectuales han querido acuñar otras denominaciones.

Yamandú Acosta: Sí, sí. América, o especialmente América Latina, si lo pensamos... Hay un libro muy interesante del colega José Santos-Herceg, del Fondo de Cultura Económica, 2010: *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Allí reflexiona sobre dos modos de referirse a América Latina. Un sentido sería América Latina como el Nuevo Mundo: esta sería la construcción de América desde Europa, o la construcción desde América, pero de un modo colonizado por la visión que sobre América Latina tiene Europa. Y un sentido alternativo de América Latina como Nuestra América en el sentido de Martí que tiene la ventaja sobre la expresión de *América Latina* de no excluir —como América Latina de alguna manera lo implica— a lo afro y a lo indígena en sus diversidades que sí están presentes en el concepto de Nuestra América. Independientemente de esas limitaciones que la expresión *América Latina* tiene, me parece que no ha perdido todavía el potencial crítico que posee para marcar distancias respecto de la otra América (la América Sajona o América del Norte), que expresa en un sesgo específico el dualismo Norte-Sur. La América sajona es el lugar en el cual la civilización del capital encuentra sus niveles de fundamentación más notorios tanto en el plano geopolítico como en los de la producción y de la reproducción cultural. En esa relación, la América Latina se constituye potencialmente en lugar de decodificación crítica de esa civilización del capital y sus lógicas de dominación, y también de las de la modernidad, la colonialidad y la occidentalidad. Desde América Latina entendida como *Nuestra América* el conjunto de expresiones críticas como la del pensamiento decolonial, aportan en la deconstrucción de las formas de dominación naturalizadas y concomitantemente, a la transformación del status quo del orden capitalista colonial e imperial. Lo que se advierte en procesos emergentes en el siglo XXI, con el antecedente de Venezuela, a partir de la revolución bolivariana todavía en curso; Ecuador, en su revolución ciudadana y Bolivia con su revolución democrática y cultural, es visiblemente la articulación constructiva entre democracia y revolución, que supera las disyuntivas de la década los 60 (revolución como alternativa a las insuficiencias de la democracia burguesa) y de la década de los 80 (democracia como alternativa a las dictaduras...y al socialismo). Estos procesos comienzan además no solo a deconstruir críticamente la racionalidad mercantil desde la racionalidad reproductiva de la vida humana y de la naturaleza como su criterio de referencia y su horizonte de sentido. Creo que allí está el punto de quiebre que se produce desde América Latina para sí misma y, diría, para el mundo.

A nuestro modo de entender, en cuanto América Latina en la lógica del sentido de Nuestra América, al ejercer el *a priori* antropológico se constituye como sujeto de pensamiento propio dando lugar a comienzos y recomienzos de su filosofía, como ella —la filosofía latinoamericana— se ocupa “de los modos de objetivación” de ese sujeto según fundamentara lúcidamente Arturo Andrés Roig, que América Latina sea sujeto de filosofía implica constitutivamente que adquiera la entidad de objeto filosófico. Pero América Latina o Nuestra América en tanto objeto filosófico, justamente al elaborarse desde la afirmación y constitución de ella misma como sujeto filosófico, más que un mero “tema” filosófico, tiene las aristas de un auténtico “problema” filosófico pues su elucidación nos afecta radicalmente en nuestro ser y existir como parte de la humanidad.

Miguel Polo: *Pensar América no requeriría, entonces, de buscar los orígenes de nuestra cultura, la “identidad primigenia”, que —como señala Castro-Gómez— olvida la pluralidad e historicidad de las prácticas. Se requiere pensar América desde esta pluralidad histórica en cara al futuro. Pensar América construyendo la América que queremos, es eso lo que quiere decir? Lo cual también significaría políticamente reconocer la pluralidad de poderes y de construcciones sociales posibles. ¿No es así? ¿Qué piensa usted al respecto? ¿Es eso lo que quiere decir?*

Yamandú Acosta: Las identidades son construcciones históricas. No habría que incurrir en la falsa oposición —vazferreirianamente hablando— entre la “identidad primigenia” y la identidad propuesta. Las identidades socio-históricas y culturales implican un proceso siempre abierto de interrelación compleja entre lo primigenio y lo propuesto, entre otras razones porque lo primigenio en tanto que mítico y lo propuesto en tanto que utópico no serán empíricamente realizables. En el caso de Nuestra América, si no con una “identidad primigenia”, contamos con diversas “identidades originarias” que se han ido resignificando a lo largo de los más de 500 años transcurridos desde “el encubrimiento del otro” por lo que siguen siendo identidades del presente que en el debate con nuestras identidades mestizas e híbridas y con la homogeneización identitaria moderno-occidental irán elaborando el problema de nuestra identidad. La “América que queremos” supone para nuestra realidad multicultural un esfuerzo sostenido de interculturalidad que apenas inicia.

La pluralidad de poderes es un dato de la realidad, así como la de las construcciones sociales posibles. Si el poder es una relación, interesa especialmente desentrañar los lugares que los sujetos —sociales, comunitarios o indivi-

duales— ocupan en esas relaciones. Ello puede aportar al discernimiento entre construcciones sociales posibles e imposibles por un lado, y posibles y probables por el otro. Nada de esto nos libera de la contingencia en la construcción de futuro, pero aporta a la orientación con sentido de nuestras elecciones y comportamientos sobre el referente de lo deseable.

Miguel Polo: *Una característica relevante de los pensadores decoloniales es que no han hecho la ruptura —como si es muy clásica en Occidente—, entre la teoría y la praxis, por lo tanto es un pensar que también implica un compromiso (y a veces un compromiso fuerte políticamente). ¿Usted cree que es una ventaja de nuestra forma de pensar latinoamericana no hacer esa distinción tan fuerte?*

Yamandú Acosta: Explicitas posiciones del pensamiento occidental sobre las relaciones entre teoría y praxis como la de Marx, o la de Althusser que desde su marxismo habla de la práctica teórica, tal vez no permitirían suscribir la ruptura entre teoría y praxis como una característica constitutiva de ese pensamiento. No obstante, de lo que se trata centralmente en cuanto a la relación entre teoría y praxis en Marx, el marxismo y Althusser —filosóficamente hablando— no es de la cuestión del pensar como compromiso.

La cuestión del compromiso práctico del pensar —si no exclusivo del pensamiento latinoamericano—, sería una nota constitutiva de expresiones paradigmáticas del mismo en los términos de un compromiso político “fuerte”, esto es, ético-político, como la filosofía latinoamericana, la filosofía de la liberación y la teoría decolonial, que dada su vigencia, merece ser analizada en lo atinente a su validez.

Pienso que más allá de la pretensión de que la teoría sea pura teoría, inevitablemente el ejercicio del pensamiento es una práctica, por lo tanto es constitutiva de la teoría en la lógica de su construcción, también de su fundamentación y de su validación. Asumir la constitutiva relación teoría-práctica de un modo confeso y reflexivo, implicando el reconocimiento de los supuestos del pensamiento propio y de la orientación de sentido del mismo —su normatividad constitutiva— me parece que es una ganancia y no una pérdida en términos teóricos. El pensamiento teórico —que se pretende puramente teórico—, que supone ser solamente una racionalidad con arreglo a fines, si uno la rasca, revela ser en el fondo también una racionalidad con arreglo a valores. Escamotear los valores que constituyen el núcleo fundante de una teoría no pasa de ser una estrategia para pretender validarla en nombre de una inexistente neutralidad

axiológica que le permitiría sustentarse en el ser y no en el valer. No obstante todo lo que es está inevitablemente axiosignado,

En definitiva, el compromiso ético-político del quehacer teórico es un signo de identidad que tal vez distingue, y que fundamentalmente juega a favor de las propuestas del pensamiento desde América Latina como la filosofía latinoamericana, la filosofía de la liberación y el pensamiento decolonial.

Miguel Polo: *¿Usted cree, a raíz de la experiencia que tiene, que ya la Filosofía de Latinoamérica está como para apostar en hacer un pensamiento mucho más crítico, más auténtico, como se ha pretendido siempre en distintos filósofos de la liberación o todavía la Academia tiene unas estructuras institucionales que impiden que los filósofos puedan pensar su realidad?*

Yamandú Acosta: No sé si lograré articular la respuesta que comienzo a pensar para el conjunto de la pregunta con sus implicaciones. Iniciando la misma me permito recordar que el *Diccionario del uso del español* de María Moliner señala: «pensar es formar y relacionar ideas». Y luego lo ejemplifica: «Pensar es el oficio del filósofo», o sea, el oficio del filósofo es pensar, crear y relacionar ideas. A mi modo de ver, este oficio se ejerce, digamos, desde la profesión del filósofo en el caso de la filosofía académica, en que la condición institucionalizada del profesor por cuya mediación se ejerce la profesión impone su lógica a la condición pre-institucional del filósofo en el caso de que efectivamente se trate de alguien que ejerce el oficio de tal, es decir que piensa y relaciona ideas y no se limita a transmitir ideas pensadas y relacionadas por otros. El oficio de filósofo se puede ejercer también desde cualquier otro oficio o profesión con cuyas lógicas deberá disputar su capacidad específica de pensar y relacionar ideas. Al pensar y relacionar ideas el sujeto —en la academia o fuera de ella— se constituye como sujeto, específicamente como sujeto de pensamiento filosófico. La academia aporta un marco de posibilidades al desarrollo de ese oficio —condiciones muy lejanas a las del “ocio” proverbial de los filósofos de la Grecia clásica— pero le impone —no obstante la libertad de cátedra— la normatividad de la institución, tanto la explícita en sus reglamentos, como la implícita en su espíritu. En el marco de las relaciones de poder a las que la academia no escapa, quien ejerce el oficio de filósofo y en ese ejercicio no se ocupa simplemente de temas sino, siguiendo a Mario Sambarino de auténticos problemas filosóficos, entendiendo por tales aquellos que se encuentran situados en relación con la problemática radical de una configuración socio-cultural, si asume la perspectiva crítica y por lo tanto el criterio de la emancipación humana o la humanización (Franz Hinke-

lammert) y la perspectiva de que otro mundo u otro orden son posibles (Boaventura de Souza Santos), proyectándose críticamente sobre el status quo, sabe que no obstante la academia le aporta condiciones de posibilidad para hacerlo, no deja de asumir riesgos.

El ejercicio del pensamiento filosófico crítico en América Latina desde la academia como marco institucional, aunque desde el universo social y el universo discursivo como sus marcos epistemológicos, tiene en la Filosofía Latinoamericana y la Historia de las Ideas en América Latina como la ha desarrollado personalmente Arturo Andrés Roig (Argentina, 1922-2012) y se continúa desarrollando por sus epígonos, uno de los ejemplos de ejercicio del oficio de filósofo con perspectiva crítica que se ha legitimado institucionalmente sin declinar con la perspectiva del compromiso práctico con la emancipación humana. Se trata de un programa de investigación que procura, en relación con los sentidos de futuro formulados en el pasado que recupera, potenciar sentidos emergentes en cada presente, de otros futuros deseables y posibles, quebrando así a través de la historización, la naturalización de lo dado.

Esta tradición, disciplina o programa de investigación —el de la Filosofía Latinoamericana y su Historia de las Ideas— es marginal y contra-hegemónico en la academia latinoamericana, pero ha consolidado y legitimado —también académicamente— ese espacio.

Se trata de un pensamiento, que en lugar de ser reflejo, eco del pensamiento ajeno —como decía Hegel respecto a América—, de alguna manera es eco del pensamiento propio porque las formulaciones categoriales del mismo no hacen otra cosa que replicar resignificándolas orientaciones práctico-teóricas desde las emergencias sociales en América Latina. Un ejemplo que ha alcanzado gran trascendencia es del zapatismo, —movimiento paradigmático social en América Latina— y su lema «Por un mundo donde quepan muchos mundos». A través de ese lema, el zapatismo, a diferencia de todos los modelos de ética de la tradición occidental no propone un modelo de cómo debe ser el mundo; simplemente da un criterio al cual debe responder cualquier modelo para ser, por un lado, factible, y por otro, legítimo desde el punto de vista ético (Franz Hinkelammert).

Modelos de poder económico, poder político, poder cultural, poder social deben siempre hacer posibles muchos mundos —todos aquellos cuyas lógicas de afirmación no excluyan idéntica posibilidad para otros—, cosa que no pasa con el modelo occidental moderno capitalista, que totalizado como racionalidad

mercantil, notoriamente destruye mundos posibles en función de la pretensión de un único mundo posible, para el cual no hay alternativas.

Allí está la tensión y la disputa de sentidos y allí están los aportes del pensamiento filosófico crítico de América Latina que no se está produciendo originariamente desde la academia, sino desde los movimientos sociales o comunitarios emergentes, a partir de los cuales son elaborados por pensadores, tanto de la academia como de fuera de ella. Pienso, por ejemplo, en Raúl Zibechi, un acompañante crítico de los movimientos sociales en Uruguay y América Latina que contribuye desde fuera de la academia, también en Franz Hinkelammert que no obstante sus varios anclajes académicos en Europa y América Latina, ha desarrollado probablemente la mayor parte de su labor intelectual desde estructuras no estrictamente académicas universitarias como el Departamento Ecuménico de Investigaciones (Costa Rica) en interlocución institucionalizada con actores sociales populares e intelectuales críticos.

Miguel Polo: *Pensando en la colonialidad del saber, ¿qué reflexión tiene usted sobre el rol de las universidades —no solo de la filosofía— en esa colonialidad? Nuestras instituciones universitarias, por lo general, están de espaldas a lo que sucede en cada sociedad. ¿Cómo aprender de los saberes otros si las universidades cultivan saberes muy delimitados con facultades feudos?*

Yamandú Acosta: creo que el referente paradigmático en esta cuestión es José Martí en *Nuestra América* (1891): “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana”. Universidad americana en Martí, significaba en 1891 y sigue significando hoy, universidad de nuestra América. Esto quiere decir, una universidad institucionalizada como tal por un “nosotros” en tensión tópico-utópica, que se constituye en el esfuerzo de ejercer el oficio de pensar y conocer y no ya falsificar el pensar y el conocer “con antiparras yankees o francesas”. Es cierto que en muchas de sus actividades las universidades en América Latina están de espaldas a lo que sucede en las respectivas sociedades y así trabajan solamente sobre temas y no sobre problemas auténticos según señaláramos previamente.

Pero, más grave tal vez, es que cuando se ponen de frente a lo que sucede en cada sociedad, lo hacen con antiparras a través de las que producen un saber que en lugar de un develamiento de la realidad en sus estructuras profunda, se configura un ocultamiento o deformación de la misma que condiciona las ulteriores decisiones y acciones racionalmente fundadas de un modo inadecuado.

cuado a las necesidades y posibilidades de dicha realidad. Poniéndose frente a la realidad, en lugar de conocerla para transformarla, la ocultan o deforman, distorsionando la posibilidad de su transformación.

La descolonización del saber, como perspectiva y como práctica es imprescindible para superar este bloqueamiento. Pero la descolonización del saber no es tarea sencilla: supone la descolonización del sentir (*pathos*), la descolonización del actuar (*ethos*) y la descolonización del pensar (*logos*). Y las estructuras coloniales del sentir, el actuar y el pensar están fuertemente internalizadas en nuestras subjetividades, llegando a permear las distintas capas sociales. Por esas descolonizaciones pasa la descolonización del poder. El concepto de descolonización y su propuesta, no obstante las dificultades de su implementación, abre la perspectiva para reformular nuestras universidades cada vez más a la medida de las necesidades y posibilidades de las respectivas sociedades.

Esa necesaria descolonización del saber —como la parte final de la pregunta lo sugiere—, condición de la descolonización del poder, requiere la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad en el campo académico, pero fundamentalmente la interculturalidad como condición para el diálogo de la academia con los saberes otros, generalmente ajenos a las disciplinas de la matriz occidental, los saberes propios de las sociedades y comunidades en sus territorios, haciendo posible dicha descolonización necesaria, al hacer posible el *dictum* martiano: “la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros”.

Miguel Polo: *Por último, como profesor de Historia de las ideas en Latinoamérica, ¿cuál cree que son los pensadores o son los filósofos referentes desde una perspectiva crítica que hoy día es indispensable leerlos en cualquier programa de Historia del pensamiento latinoamericano?*

Yamandú Acosta: No por excluir a nadie, sino un poco por mi historia personal y por los tejidos de mis generaciones personales e intelectuales que he venido haciendo para mí son fundamentales: Arturo Ardao (Uruguay, 1912-2003), Arturo Andrés Roig y Franz Hinkelammert, ya mencionados. Son ellos mis referentes más importantes. También Leopoldo Zea (México, 1912-2004), Enrique Dussel, del la cual yo rescataba hace un ratito el concepto de transmodernidad —me parece un concepto crítico, forma de ver fundamental y hoy cada vez más vigente y con más capacidad de explicación de procesos que están en curso, Helio Gallardo, filósofo chileno radicado en Costa Rica, Aníbal Quijano, Walter Mignolo y Santiago Castro Gómez —entre otros— que repre-

san, fundamentan y desarrollan la perspectiva decolonial, Juan José Bautista una figura emergente que articula con vigor las perspectivas críticas de Hinkelammert y Dussel con las perspectivas decoloniales de los autores mencionados y las emergentes de las comunidades andino-amazónicas, especialmente en Bolivia. Por cierto no hay que olvidar los clásicos como el ya mencionado José Martí, José Enrique Rodó y José Carlos Mariátegui, entre otros.

Hay que considerarlos, a los mencionados y a otros, no para seguirlos, sino para hacer fructificar sus propuestas y orientaciones; especialmente para ponerlos en relación, para no cerrarse en nuevas escuelas, sino que como aportes que se complementan sinérgicamente para comprender la realidad y transformarla en el sentido de que otro mundo es posible.

La filosofía latinoamericana con su historia de las ideas en América Latina, ha aportado y puede seguir aportando en la disputa de sentidos en nuestras sociedades estas expresiones de pensamiento válidas y por lo tanto vigentes en perspectiva instituyente en muchas de sus aristas, desde que no están vigentes en la perspectiva de lo instituido. Con las transformaciones metodológicas y epistemológicas en curso y en sintonía con el giro decolonial del pensamiento contemporáneo, a la puesta en diálogo de esas perspectivas instituyentes de expresiones canónicas de la historia de las ideas en América Latina, como la mayoría de las mencionadas, se puede sumar hoy a través del esfuerzo intercultural la de las perspectivas también instituyentes del pensamiento de las comunidades de los pueblos originarios, o las de los sectores populares urbanos o rurales, un fundamental aporte a la descolonización del saber y del poder y con ello a la emancipación humana en nuestra América.

Miguel Polo: *Muchas gracias, profesor Acosta.*

Yamandú Acosta: *Muchas gracias a ustedes.*

RESEÑAS

Arrieta de Guzmán, Teresa (Ed.). *Ética, género y política*. Arequipa. Editorial UNSA, 2012.

Teresa Arrieta, docente de la Universidad Nacional de San Agustín, nos presenta el libro *Ética, género y política*, el cual contiene las conferencias dictadas en el año 2008 durante el Seminario Internacional que llevó el mismo nombre. En dicho evento participaron Ángela Sierra, María José Guerra, José Mendívil, Ángel Puyol, entre otros, quienes abordaron temas como la democracia, la identidad, la justicia, la violencia y la globalización. Debido al espacio del cual disponemos, nosotros presentaremos un breve resumen de algunas de dichas conferencias para motivar la lectura del libro.

En la conferencia “Ética y política en Agnes Heller”, José Mendívil presenta la obra de esta filósofa húngara como una “filosofía de los valores”. Mendívil resalta la evolución del pensamiento de Agnes Heller que va del humanismo marxista hasta una concepción cercana a la disputa entre la modernidad y la posmodernidad. La línea que marca esta evolución es “el paso que da Heller de una concepción centrada en la noción de esencia humana a una segunda centrada en la de condición humana” (p. 34).

Según Mendívil, la primera etapa del pensamiento helleriano está marcada por una ontología social de inspiración marxista que se manifiesta en la idea de “humanismo crítico”. Luego, en su segunda etapa, la filósofa húngara acentúa el carácter abierto y pluralista de su pensamiento pero con claros elementos de continuidad. Esto se puede observar en su concepción de los valores, los cuales son para Heller “preferencias conscientes reguladas socialmente que se presentan bajo la forma de imperativos que pretenden validez universal” (p. 35). Por eso, para ella el hombre no podrá vivir una vida humana sin una orientación axiológica. En su libro *Por una filosofía radical*, Heller propone tres ideales de valor fundamentales: a) el ideal marxista de desarrollo de la riqueza humana entendida como todas las capacidades, necesidades y fuerzas humanas resultado del proceso histórico; b) el reconocimiento incondicional de las necesidades de todos y la tendencia a satisfacerlas; y c) la “comunicación sin dominación” (Habermas) que presupone una comunidad ideal de diálogo.

La segunda etapa del pensamiento helleriano está marcada por la idea de “condición humana” que resulta de la pluralidad y el descentramiento de la sociedad actual. La condición humana es un “hiato” entre el *a priori* genético y el *a priori* social y “obedece a la intención de Heller de encontrar un concepto

dinámico que dé cuenta de la contingencia y de la orientación valorativa necesaria para la preservación y extensión del Yo” (p. 46). Para la filósofa húngara, el Yo está vinculado con los otros Yoes por medio del sentido, de manera que el Yo es creado por otros Yoes y, a la vez, el Yo crea otros Yoes. Es decir, señala Mendivil, “no se puede concebir al Yo como fuera de sí mismo completamente (sin interior), ni tampoco sin relación con los otros” (p. 44). Finalmente, Heller pretende mostrar la importancia y la necesidad que tiene la orientación valorativa en la construcción del Yo. El “mundo” en el que vivimos es el significado que los seres humanos atribuimos a las cosas por medio de normas y regulaciones sociales. Estas reglas y normas constituyen la “esfera primaria de objetivación en sí”, que corresponde a la vida cotidiana. Precisamente, Heller tratará de sintetizar las ideas de condición humana y vida cotidiana. Sin embargo, el lugar que ocupen en cada uno las valoraciones de la esfera primaria dependerá de la “esfera superior de objetivación para sí” (arte, religión, filosofía, ciencia, etc.).

De esa manera, José Mendivil nos presenta los rasgos fundamentales de la propuesta ética y política de Agnes Heller y concluye que “en todas su tonalidades y fases la filosofía de Heller es una filosofía de los valores, puesto que el Yo, el sujeto o el individuo no pueden constituirse sin ideas teóricas regulativas y sin un marco social normativo como presuposición necesaria” (p. 50).

Ángela Sierra, por su parte, nos ofrece su trabajo “El género y las subculturas de violencia”. Basándose en Mario Stoppino, Sierra define la violencia como una relación que se ejerce contra la voluntad del que la sufre y produce un resultado no querido por este. De esta definición se deriva también que la violencia es una demostración práctica de la fuerza para lograr un fin, es decir, es una “conducta instrumental”. Asimismo, “la violencia está culturalmente significada y su conceptualización obedece, en los discursos ideológicos de las culturas, más a un concepto evaluativo que descriptivo” (p. 99). De esta manera, Ángela Sierra afirma que la violencia se puede entender como un “proceso de interpretación del otro/a”. Sin embargo, en tanto interpretación, la violencia tendría una infinidad de significados como diversidad de culturas existiesen. Por ejemplo, en algunas culturas la violencia de género puede verse no como tal sino como un acto de tutela o protección. Sin embargo, Sierra nos advierte que “podríamos aceptar que la violencia de género tiene significados culturalmente separados en lo *accidental*, pero no en lo *esencial*, pues, el empleo de la violencia sirve, fundamentalmente, para significar, al margen de sentidos adicionales, el dominio” (p. 104). Esto nos permite observar que no solo la acción atentatoria contra la integridad física de la mujer puede ser concebida como violencia, sino también la interpretación de dicha acción. Es en el nivel de la interpretación donde se reproducen de manera velada actos de violencia. Más aún, según Sierra, si tenemos en cuenta que en el “sistema sexo/género” es el varón el que tiene el “monopolio de la interpretación”.

En conclusión, la violencia de género interpreta a las mujeres en base al valor de dominio que define la identidad masculina. Por ello, Ángela Sierra propone que la acción violenta contra la mujer debe leerse “como si fuera una interpretación de la mujer que es objeto de ella” (p. 110).

La conferencia titulada “Género, migraciones y ciudadanía” presentada por María José Guerra señala que las migraciones han generado un problema sobre la asignación de derechos. Se discute si el “derecho a tener derechos” (Arendt) corresponde solo a los ciudadanos de una nación o a los seres humanos sin restricción. La primera opción iría en menoscabo de los inmigrantes debido a que se verían privados de una serie de derechos. Sin embargo, Guerra ha querido centrarse no solo en los problemas de los migrantes en general sino, sobre todo, en los de las mujeres migrantes. A este fenómeno le ha llamado la “feminización de las migraciones”. El análisis que realiza Guerra es interesante. El motivo principal de las migraciones son la pobreza y la falta de oportunidades. Sin embargo, una vez fuera de su lugar de origen, la principal demanda de trabajo para las mujeres migrantes es el rubro de cuidados y servicios domésticos. Es decir, la labor que antes cumplían las “mujeres nacionales” –antes aprisionadas en el hogar– ahora lo cumplan las mujeres migrantes. La “liberación” de las mujeres de los países desarrollados o del “norte global” por medio del empleo ha propiciado la opresión de las mujeres de los países subdesarrollados. “El trabajo doméstico se transfiera a otras mujeres mal pagadas, lo que enmascara de nuevo el mito del igualitarismo marital y de la emancipación femenina a través del empleo, mientras mantiene intactas las estructuras patriarcales del hogar y el trabajo” (p. 130). Esto nos muestra que el llamado “sistema sexo/género” se mantiene y, más aún, se ha globalizado.

La propuesta de Guerra, siguiendo a Benhabib y Resnik, es “convertir la perspectiva de género en un enfoque imprescindible al estudiar el fenómeno migratorio, así como al estimar sus implicancias sociales, económicas y políticas, en referencia a los derechos y la ciudadanía” (p. 121). Además, menciona Guerra, debemos “analizar cómo dar más peso político” a la presencia de las mujeres y los inmigrantes para que puedan ser nuevos actores en la generación de nuevos modelos desterritorializados de ciudadanía. Concluye María José Guerra con un llamado: “Ante esta globalización neoliberal, ahora financieramente en crisis, como feministas, debemos sumarnos a las voces que exigen un orden mundial justo y democrático” (p. 140).

Otro trabajo recopilado en el libro es “Justicia como fraternidad” de Ángel Puyol. El autor parte de la idea de “justicia como equidad” de Rawls para mostrar que la fraternidad –entendida como una reciprocidad basada en el servicio mutuo– es un ingrediente esencial de la justicia. La equidad es propuesta por Rawls como una manera de combinar positivamente la libertad y la igualdad.

Sin embargo, nos dice Puyol, “sin oportunidades sociales y sin recursos materiales suficientes, la libertad no logra superar la declaración de intenciones” (p. 145). Puyol parte de imaginar al ser humano como un “ser vulnerable”, propenso a aflicciones como el hambre, la enfermedad, el dolor, etc., imagen que no está muy alejada de la realidad, por supuesto. En ese sentido, el ser humano se ve obligado por esta vulnerabilidad a depender de los demás para alcanzar una vida digna. No obstante, “no hemos de ver esa dependencia como un obstáculo para la libertad, sino como una realidad con la que hay que contar para hacer más libre al individuo” (p. 146). De esta manera, Puyol propone la satisfacción de las necesidades como “un requisito indispensable” para la libertad humana. Finalmente, a diferencia de Rawls, que dejaba en un plano particular la práctica de la fraternidad, Ángel Puyol, propone que esta pase a ser una “virtud institucional”, es decir, “el Estado, las leyes, las organizaciones gubernamentales (y no sólo las no gubernamentales) deberían garantizar la fraternidad como parte de lo que las legitima como instituciones justas” (p. 152).

Por su parte, Teresa Arrieta nos presenta su trabajo “Identidad, esencialidad humana y poder”. Luego de sintetizar las propuestas sobre la formación de la identidad, Arrieta concuerda con Charles Taylor al señalar que la identidad es “el producto de nuestra interacción con otros desde nuestros años más tempranos” (p. 215). En el caso de las identidades colectivas, se necesitan por lo menos tres cosas: a) que existan términos o “etiquetas” para poder identificar a un grupo; b) que dichos términos sean conocidos por la mayoría; y c) que existan “modelos” de personas a las cuales aplicar dichos términos. De esta manera, Arrieta señala la formación de “clases” debido a la internalización de las “etiquetas” en las identidades individuales. Es en este proceso donde se da un ejercicio de poder y puede darse, asimismo, abusos de poder. Por ejemplo, el caso de los migrantes nos muestra cómo se puede ejercer el poder: la cultura dominante excluye al grupo migrante. Dicha exclusión puede tomar las formas de extradición que hace poco proponían los estados europeos. Frente a ello, Teresa Arrieta propone –siguiendo a Jeff Malpas– la construcción de la identidad como una “verdad comunicativa” a la cual se llega “a través de la interacción dentro de una comunidad de interlocutores” (p. 227). De esa manera, la sentiremos como “nuestra” y no como “mía” ni “tuya”.

Para finalizar, podemos decir que los temas abordados en el libro *Ética, género y política* nos invitan a reflexionar acerca de los problemas que hoy en día nos aquejan a nivel nacional y mundial. Cómo se solucionen estos problemas dependerá de sus protagonistas. Los autores del libro ya nos han ofrecido algunas alternativas.

Larry Delao Lizardo
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Anchustegui Igartua, Esteban: *El tiempo de la filosofía política*. Grijley, Lima, 2013, 228 Páginas.

Después de la obra denominada *Filosofía política: historia, debates y métodos*. UNSAAC, Cusco, 2013, 167 páginas, este autor español de origen vasco nos regala otra publicación de vena republicana en el cual desarrolla tres ejes centrales: el sentido de la filosofía política, un análisis de lo político y la acción política y un conjunto de reflexiones a manera de aportación a cuestiones problemáticas de orden político. La trama metodológica la hace desarrollando un estado de la cuestión y sobre esa base propone salidas con una argumentación clara y con coordenadas republicanas. La primera parte de esta obra desarrolla un análisis epistemológico de la filosofía política en torno a su concepción y sus tareas. Se destaca la explicación sobre las funciones descriptiva-analítica y normativa evaluativa de la filosofía política, lo que da lugar al esclarecimiento y diferencia del contenido de la filosofía política frente a la ciencia política o al discurso ideológico de la política. Este análisis conceptual es respaldado por un nutrido recorrido histórico de la filosofía política en torno a un eje interrogador, ¿por qué debo obedecer?, y lo hace a partir de paradigmas de la obligación política (filosofía política clásica y moderna). Estos elementos le permiten sostener el carácter político de la filosofía en general, así como la «politización» de la filosofía. Cabe indicar que el autor enfatiza, con una nutrida información, sobre la supuesta muerte de la filosofía política en las décadas de los 50 y 60, recalca que este dato no es exacto y que la disciplina gozó de buena salud, y que hoy en día disfruta de mayor vigor. Cierra esta primera parte con la urgente tarea de ajustar las aspiraciones de la filosofía política en el escenario contemporáneo, para lo que señala que es indispensable la recuperación de la dignidad de la actividad política sobre la base de otorgar una respuesta sostenida en torno a la legitimidad y la práctica de la democracia.

De igual modo, nos dice, es indispensable dar respuesta de manera coherente a la efervescencia de movimientos étnicos y a un tratamiento conceptual sobre el sentido y la realidad del multiculturalismo, y finalmente nos requiere a abordar las tensas relaciones entre el mercado y la democracia.

La segunda parte analiza el ámbito de lo político y la acción política tomando como una de las referencias la política como identificación del enemigo de Schmitt. Propone desde una perspectiva constructivista y con una sólida argumentación el sentido de la política como construcción de la ciudad, guardando

distancias frente a aquellas pretensiones esencialistas o ahistóricas de organización de la ciudad basadas en esquemas o modelos preconcebidos. En este sentido, el autor entiende a la política como un espacio de creación, comunicación y de actividad permanente de individuos libres que participan de la *res publica* en función de las leyes que se van otorgando. Además, de manera explícita, desarrolla los peligros que tiene una ciudad libre, vale decir, la guerra, la masa y las identidades prepolíticas que pueden conducir a fanatismos y totalitarismos.

En la tercera parte, denominada cuestiones de la filosofía política, el autor desarrolla un conjunto de reflexiones en torno a los retos que tiene esta disciplina. El primer reto son las demandas que la sociedad del siglo XXI interpela a la noción nuclear de ciudadanía y a sus vínculos con el Estado, el mercado y la cultura, y donde el autor clarifica los sentidos republicano, liberal y comunitarista de la ciudadanía. El segundo reto trata sobre la comunidad política, es decir, sobre las relaciones de los sujetos en la esfera pública. El tercer reto reflexiona en torno aquellos obstáculos que frenan el desarrollo de la ciudadanía, esto es, sobre las aquellas condiciones económicas, educativas etc. necesarias para la integración política.

El cuarto reto es el desafío del multiculturalismo, donde propone un tratamiento político a la complejidad cultural asentada intensivamente en las sociedades de este siglo, y finalmente desarrolla a manera de reto el problema de la corrupción política cuya propuesta, que podría contribuir a su reducción, es la lealtad política de una ciudadanía que interactúa a partir del respeto a las leyes, la institucionalidad y una racionalidad política de carácter constructivo.

Toda esta temática es desarrollada siempre en discusión con autores liberales, republicanos y comunitaristas, y una muestra de ello es la rica bibliografía que expone. Asimismo, las reflexiones finales del autor desembocan en la situación política de América Latina.

Richard Suárez Sánchez
Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Gamio Gehri, Gonzalo. *Tiempo de memoria. Reflexiones sobre derechos humanos y justicia transicional*. Lima. Instituto Bartolomé de las Casas-CEP-IDEHPUCP, 2009.

La obra del profesor Gonzalo Gamio reúne doce artículos, la mayoría publicados en diferentes revistas nacionales y extranjeras. Entre ellos podemos citar: “La política de la inclusión. Justicia transicional, espacios comunicativos y sociedad civil en el Perú”, “La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación”, “El liberalismo de la sabiduría del mal. La búsqueda de consensos prácticos y las figuras políticas de la tolerancia”, “Memoria y derechos humanos. Los retos de la justicia transicional en el Perú”, “Ética cívica y políticas transicionales. Reflexiones sobre el tiempo y los espacios de la reconciliación”, “Reflexiones sobre ética, ciudadanía y derechos humanos” y “Imágenes de la reconciliación, Conceptos y contextos.” Todos los artículos tienen una misma motivación: dar cuenta de lo que pasó el Perú en los años de la violencia política, así como asumir los retos que se nos presenta a los peruanos ahora. “Hay una importante lección moral y política que extraer de estas dramáticas experiencias, una lección que sólo podemos aprender si asumimos con coraje y seriedad el reto de observarnos en el espejo de nuestras faltas, para no volver a cometerlas. Esa disposición a afrontar la verdad es la condición esencial del logro de la paz y la justicia” (p. 13), nos dice Gamio en la “Introducción” a la obra.

Revisemos brevemente tres de sus interesantes artículos. En “Las políticas de la inclusión”, afirma que existe un rol decisivo de la sociedad civil y sus instituciones que puedan permitir la inclusión política y económica, la que considera base de la reconciliación efectiva. “Tales instituciones son –o pueden convertirse en– espacios públicos de interacción y debate. Considero que es allí donde podemos encontrar las parcelas de esfera pública que echamos de menos para someter a crítica en Informe de la CVR y, en general, la manera como hemos de afrontar los procesos de justicia transicional. Se trata de construir y de reconstruir los foros “reales” y “virtuales” en donde podamos configurar dialógicamente nuestra memoria” (p. 53).

En “La purificación del juicio político” busca recuperar la catarsis en el contexto sociopolítico actual, como un modo de purificación del juicio político. Para tal efecto, se sirve del Informe Final de la CVR y de la Orestiada de Esquilo. Y es que para Gamio la catarsis tiene un valor ético: “La katharsis alude al proceso intelectual y emotivo de clarificación ética que permite al ciudadano evaluar

críticamente diferentes formas de pensamiento, valoración y acción que tienen lugar en la escena trágica, pero que podrían asumir una figura concreta en el espacio público” (p. 65). Desde la tragedia griega como trasfondo, el autor lee el Informe de la CVR, dado que este documento destaca que no supimos darnos cuenta de del dolor de miles de compatriotas, sufrimiento producido por la violencia y la exclusión. Frente a esto, la reconciliación se hace indispensable, entendida como “proceso de conversión comunitaria, en lo social y lo político, que sustituye la violencia (en cualquiera de sus formas) por la deliberación pública y la observancia de los procedimientos democráticos como criterios medulares del tratamiento de los conflictos al interior de la comunidad política” (p. 69). Ello requiere además la recuperación de la memoria.

En “Memoria y derechos humanos” vuelve a insistir en la misma idea: la necesidad de recuperar la memoria, como criterio ético para la justicia, la responsabilidad y los derechos humanos. Y esto es una tarea “eminentemente política”, por lo que la desidia de los ciudadanos es perjudicial para las democracias y una condición para proyectos autoritarios. “Los desafíos planteados por la lucha cívica por los derechos humanos y la democracia nos confronta con un dilema crucial que pone a prueba nuestras condiciones para la ciudadanía efectiva” (p. 117), o ser espectadores o ser agentes políticos. “No creo que exista una tercera opción para estos asuntos, de manera que tenemos que elegir entre las dos la actitud que asumiremos frente al complejo predicamento ético-político que nos toca afrontar. En un sentido fundamental, el futuro y la viabilidad de nuestras instituciones dependen seriamente de nuestra decisión” (p. 118)

La obra de Gamio muestra a un intelectual comprometido con la realidad nacional, ese es su horizonte de sentido de todas sus reflexiones. ¿Después de la violencia política qué? O nos encerramos en un individualismo que prefiere olvidar el pasado o asumimos la memoria y desde una ciudadanía participativa dar sustento a una justicia transicional. Y como historia nacional trágica, no tendremos certeza del rumbo futuro, pero hay que decidir, decidirnos por un país mucho más justo. La obra de Gonzalo es una apuesta por lo segundo, pero a partir de ciudadanos comprometidos, es decir, de la construcción de la sociedad civil.

Miguel Polo
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

V COLOQUIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA POLÍTICA, LANÚS, ARGENTINA, 2013.

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

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

La organización del Coloquio dispuso la celebración de dos paneles internacionales. En el primero, titulado ‘Democracia y Emancipación’, intervinieron Ana Jaramillo con la ponencia ‘Panlogismo e historicismo para la educación’; Yamandú Acosta, con ‘La democracia en nuestra América: entre las profundizaciones de la modernidad y las emergencias de la Trans-modernidad’, Hugo Biagini y Diego Fernández Peychaux, con ‘Neoliberalismo y ética gladiatoria’ y, finalmente, Ricardo Maliandi con ‘Conflicto y convergencia entre la democracia nacional y la internacional’. En el segundo panel, ‘Nuevos Modelos Políticos’, presentaron ponencia Hugo Chumbita (‘La tradición nacional y popular como

base de la actual experiencia democrática en la Argentina), Pablo Stefanoni ('La Bolivia de Evo: ¿socialista, indianista, nacionalista?') y Héctor Muzzoppapa ('La génesis de la democracia actual').

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

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

El Comité Ejecutivo se encuentra trabajando actualmente para publicar en 2014 en formato digital e impreso las actas que recojan los trabajos presentados y debatidos. Para más información: dfernandezpeychaux@gmail.com.

Diego A. Fernández Peychaux, Academia de Ciencias - CONICET.

XIV CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA 2013

Del 19 al 23 de agosto de 2013, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos sirvió una vez más de escenario al Congreso Nacional de Filosofía, un encuentro que se viene realizando periódicamente a lo largo de las tres últimas décadas con el fin de dar cuenta del estado de las investigaciones filosóficas en el Perú. Este evento es un espacio de discusión ya institucionalizado en nuestro país, que capta, además, la atención de buen número de colegas en las naciones vecinas bienio tras bienio. La primera vez que San Marcos tuvo a su cargo la organización del Congreso fue precisamente la primera vez que éste se realizó. Ello significa que la responsabilidad de fundarlo cayó sobre sus hombros. Corría el año 1984, y en el contexto de un país en plena ebullición a causa del conflicto armado interno, un grupo de profesores encabezados por Antonio Peña Cabrera vio la necesidad de pensar los fundamentos. Nace así el Congreso Nacional de Filosofía, cuya primera edición lleva por título “Pensamiento en el Perú y América Latina.” Dieciséis años más tarde, también en un contexto de singular importancia, San Marcos vuelve a organizar el Congreso. Es agosto del 2000. El cambio de siglo motiva la reflexión filosófica en torno a los últimos cien años y, sobre todo, acerca del futuro. Esta vez la dirección estuvo a cargo de Óscar García Zárate y las discusiones se llevaron a cabo en el marco de nutridos auditorios bajo el rótulo de “Filosofía, globalización y multiculturalidad.”

El entusiasmo de la comunidad continuó en ulteriores ediciones del Congreso. No obstante, para pena de todos, este entusiasmo parece no haber ido de la mano con el éxito en la organización. Contingencias de diversa índole se suscitaron entre el 2005 y el 2009 y, como consecuencia de éstas, la marcha del Congreso se hizo errática a ojos de muchos. En efecto, luego de que en el X Congreso Nacional de Filosofía (2005) con sede en Cusco, se eligiera a la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa como encargada de la organización del XI Congreso para el año 2007, la puesta en acto de este encuentro se suspendió poco tiempo antes de la fecha pactada como inicio. Esta decisión de los

organizadores, que presumimos justificada, causó considerable malestar en la comunidad académica. Nunca se comunicó cuáles fueron las razones detrás de esta medida ni se extendieron las disculpas del caso a quienes ya habían hecho los arreglos para el viaje. A los problemas de organización, que cabe pensar involuntarios, se sumaron serias omisiones en las relaciones públicas. Finalmente, luego de idas y venidas, el evento terminó dándose al año siguiente, quizá tan sólo para cumplir con el compromiso de realizarlo y dar la posta a otro.

Lo sucedido era un síntoma de que el modo de organización del Congreso debía ser revisado. Si lo que se deseaba era garantizar su continuidad y éxito, no podía dejarse todo en manos de los ocasionales organizadores, de quienes, desde luego, siempre ha de esperarse buenas intenciones y competencia ejecutiva, pero no siempre buena suerte. Se necesitaba de un sostén externo, tanto a nivel de gestión como de recursos. La Sociedad Peruana de Filosofía era la entidad llamada a ocupar este lugar naturalmente. Hasta esperar su entrada en acción, Miguel Giusti, quien había presidido el Congreso del año 1998 en la Universidad Católica, tuvo la iniciativa de convocar a los presidentes de las comisiones organizadoras de las otras ediciones para tratar de efectuar una regulación mínima y servir de apoyo a las futuras sedes. Esta encomiable iniciativa no tuvo mayor impacto y el Congreso siguió desarrollándose a discreción y responsabilidad del organizador. Tras el impasse arequipeño, se tuvo la duodécima y decimotercera ediciones en la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle y en la Universidad Nacional de la Amazonía respectivamente.

En La Cantuta hubo denodados esfuerzos por llevar a término satisfactorio el Congreso, pero tal parece que el resultado no fue óptimo, principalmente, a nivel de convocatoria, difusión y prensa. Este juicio se infiere de la preocupación mostrada por Miguel Polo, Carlos Mora y Aníbal Campos, profesores del Departamento de Filosofía de San Marcos, quienes antes de ir al XIII Congreso en la ciudad de Iquitos pidieron la autorización de su casa de estudios para tentar la sede del XIV Congreso. Argumentaron que era necesario refundar estos encuentros. Sus razones tuvieron eco en la Amazonía y lograron obtener la sede para el año 2013.

La comisión organizadora, liderada por Miguel Polo, dio por título al XIV Congreso “Reconocimiento, justicia y exclusión.” Como sucede en esta clase de eventos, el diálogo general propuesto giraría alrededor de temas sociales y políticos. La reflexión específicamente sugerida se dirige a evaluar la política de la inclusión enarbolada por el gobierno de Ollanta Humala. Pues, desde un punto de vista filosófico, la inclusión no sería tan justa como lo pinta la retórica

del Presidente del Perú. El análisis parte de una precisión conceptual bastante simple: incluir al otro es hacerlo entrar a nuestro círculo. Esto supone, por un lado, una condición previa de exclusión, la cual no es meramente accidental, sino fácticamente deliberada. Debemos ser sinceros y hacer notar lo que a muchos connacionales, considerados por sí mismos modernos o cosmopolitas, o lo que es lo mismo, europeizados, no agrada ver, esto es, que nuestro triste pasado colonial no termina de abandonarnos. Se toma distancia en lo social y cultural. Nos concedemos valor en la medida de que ellos, los otros, no lo tienen. La identidad de quienes se sienten – y, de hecho, son – privilegiados se forja exacerbando las diferencias. Además de exclusión previa, la inclusión supone, por otro lado, cierto paternalismo y, por tanto, falta de reconocimiento del otro. Ellos nos causan conmiseración porque su cotidianeidad no cubre nuestros estándares materiales ni culturales. La vida buena es la nuestra. La felicidad también. La realización del otro se concretiza en la medida que se fusione con uno. Por su bien, es menester que compartamos no sólo recursos, sino también prácticas. Sacarlo de la ignorancia porque habla quechua y no castellano...

Así, el XIV Congreso Nacional de Filosofía, antes que subirse el carro y hablar de inclusión, prefiere hacer de tábano socrático y poner sobre el tapete al reconocimiento, la exclusión y la justicia. En ese mismo espíritu, los organizadores dedican el congreso de manera simbólica al escritor vanguardista Gamaliel Churata, cuya obra principal, *El pez de oro*, habla del encuentro (*tinkuy*) de contrarios en términos de complementariedad (*yanantin*) y alternancia (*kuti*) dialógica. En su mundo todo tiene la condición de sujeto y se relaciona empáticamente con lo demás. La exclusión es inconcebible, de lo cual se sigue que tampoco se conciba la inclusión. A propósito de esto, Zenón Depaz, integrante de la comisión organizadora, ha señalado que Churata cuestiona “la producción intelectual ajena a la tierra que alimenta el orden de dominación que oprime la vida,” la producción intelectual anatópica si ha de usarse el término acuñado por Víctor Andrés Belaúnde. Esta denuncia ha sido permanente en la filosofía peruana y latinoamericana durante la segunda mitad del siglo XX. Vemos con beneplácito que el XIV Congreso Nacional de Filosofía se hizo heredero de esta tradición.

Las presentaciones ofrecidas bordearon las doscientas. Se trató, sin duda, del Congreso Nacional de Filosofía de mayores dimensiones realizado en el Perú. Las ponencias plenarias inaugurales estuvieron a cargo de Raimundo Prado y Juan Carlos Scannone. El primero brindó un fino y erudito abordaje del concepto de exclusión, asido de la dialéctica marxista, el pensamiento de José Carlos Mariátegui y las enseñanzas de la Escuela de Fráncfort. El filósofo de la

liberación Scannone, mientras tanto, disertó acerca de la universalidad justa y solidaria como fundamentación filosófica del reconocimiento intercultural y del nosotros inclusivo. En la segunda jornada, David Sobrevilla, reconocido historiador de la filosofía peruana, dio evidencia de la actualidad de la discusión sobre la soberanía entre Herrera y Vigil. Dina Picotti, respetada filósofa de la cultura, habló, a su vez, sobre la responsabilidad y creatividad del pensar desde nuestra América como tarea de reconocimiento y respuesta. La sesión plenaria fue cerrada por Víctor Samuel Rivera y su exposición sobre la influencia divina en las constituciones políticas. Gregor Sauerwald, ya en la tercera jornada, nos dio luces sobre el a priori antropológico del reconocimiento y Miguel Giusti nos ofreció una clara comprensión sobre el reconocimiento en Paul Ricoeur. La sesión sería cerrada por la impronta de la filosofía intercultural de Raúl Fernet-Betancourt, quien se preguntó si bastaba el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión.

La cuarta jornada contó con la participación de dos arequipeños y un vasco. Teresa Arrieta denunció la injusticia social; y José Carlos Ballón, la lógica del poder y la corrupción. Esteban Anchustegui, de visita en nuestro país, explicó los conceptos de ciudadanía y derechos sociales. En la quinta y última jornada, María Pía Chirinos reflexiona sobre los ejes temáticos del Congreso a partir de una relectura de la Odisea. Rafael Fernández-Hart hace lo propio a partir de la obra de Emmanuel Lévinas. El filósofo y funcionario de la UNESCO Edgar Montiel da las claves de la filosofía política emergente hoy en Latinoamérica. La ponencia de cierre estuvo a cargo de Luis Piscocoya, quien con lucidez evaluó cuál ha sido el impacto del crecimiento económico peruano en relación con temas sociales y educativos. Su análisis mostró las paradojas del crecimiento y, al igual, que las restantes presentaciones motivó un importante intercambio de ideas entre los asistentes.

Luego de la presentación del Dr. Piscocoya, tuvo lugar la elección de la sede del XV Congreso Nacional de Filosofía. Hubo tres candidatas: la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, la Universidad Nacional del Altiplano y la Universidad Nacional Federico Villarreal. Ninguna de ellas había organizado antes el Congreso, razón por la cual los presentes acogieron con regocijo las candidaturas. Ello indicaba el vivo interés de instituciones, hasta entonces fuera del circuito de la organización del Congreso, por tener a su cargo la tarea de darle continuidad y perfeccionarlo. La votación arrojó como ganadora a la Universidad Nacional del Altiplano. Ello quiere decir que en el 2015 la reunión será a orillas del Titicaca, en Puno.

El XIV Congreso Nacional de Filosofía deja gratos recuerdos y variadas enseñanzas. Además de plenarias, se contó con sesiones simultáneas y diversos talleres, desde filosofía política y filosofía de la educación hasta lógica y filosofía de la ciencia. La comunidad filosófica en pleno tuvo un espacio de reunión durante los cinco días del evento. Y tuvimos el placer de ser testigos de la última presentación en público de la Dra. María Luisa Rivara de Tuesta, fallecida meses después del evento. Como siempre, sus ideas fueron una llamada de atención, así como una exhortación al cambio y al abandono del quietismo. Lo suyo era llamar a las cosas por su nombre. Su obra queda a nuestro alcance como fuente de estudio e inspiración.

Cabe esperar que el XV Congreso Nacional de Filosofía sea un éxito. Allá en el Altiplano, Héctor Escarza y compañía así lo han asegurado.

Invitamos a todos a contribuir con esta causa.

David Villena Saldaña
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

INDICACIONES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS EN LA REVISTA CUADERNOS DE ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Definición de la Revista

Cuadernos de Ética y Filosofía Política es una publicación institucional de la Asociación de Peruanos de Ética y Filosofía Política. Tiene como propósito difundir los trabajos de reflexión o investigación en el campo de la ética y la filosofía política. No solo está dirigida a filósofos, sino también a estudiantes de filosofía y profesionales de las ciencias sociales y de la salud; a todos los que han reflexionado sobre la dimensión ética y política de nuestra condición.

Se aceptarán artículos de investigación, de reflexión, entrevistas y reseñas. Los problemas analizados pueden ser peruanos, latinoamericanos o de otras regiones en desarrollo. Los autores(as) pueden ser de cualquier nacionalidad.

Es de nuestro interés que los artículos lleguen a otros investigadores, docentes universitarios, estudiantes, funcionarios con potestad de toma de decisión a nivel nacional y representantes de diversos organismos con el mismo fin, así como instituciones pares.

Todos los artículos serán publicados en castellano con resúmenes en castellano e inglés. Los autores (as) que envíen sus artículos a la revista comparten con esta los derechos de publicación. Cualquier persona puede reproducir los artículos publicados en la revista siempre y cuando lo haga con fines académicos. Cuando se reproduzca un artículo se debe indicar que el artículo fue publicado originalmente en los Cuadernos de Ética y Filosofía Política.

Presentación

El trabajo para ser presentado debe ser original e inédito no habiendo sido presentado, ni total ni parcialmente, para publicación ni para evaluación en otra revista o medio de difusión. Puede tratarse de: investigaciones originales, temas de reflexión, comentarios sobre artículos publicados en la revista y reseñas bibliográficas. En su contenido y estructura deberá adecuarse a las normas de la Modern Language Association (MLA), en su séptima edición en inglés. Los artículos, entrevistas y reseñas deben presentarse en formato .doc o .docx, en fuente tipo Times New Roman, con 11 puntos de tamaño, a espacio y medio, con 3 x 3 cm. de márgenes.

El trabajo puede ser remitido a: polotzu@gmail.com. Se recepcionarán trabajos en español, inglés y portugués. Los trabajos deben ser enviados cumpliendo con los plazos establecidos en cada convocatoria. Si un artículo es entregado fuera de plazo, existe la posibilidad de que sea publicado en la edición siguiente de la revista.

Sistema de arbitraje

Recibido el trabajo será acusada su recepción por el editor quien se encargará de realizar la primera revisión, para examinar, tanto la pertinencia como el cumplimiento de las pautas de presentación y comprobar que no haya errores. Se considerará la originalidad, consistencia temática, aporte al desarrollo o conocimiento de los temas relacionados a la ética y la filosofía política en sus diversas áreas. El Comité Editorial se reserva el derecho de realizar la corrección de estilo y los ajustes que considere necesarios para mejorar la presentación del trabajo sin que el contenido se vea afectado.

El resultado del proceso de evaluación podrá ser:

- a) Que se publique sin cambios,
- b) Que se publique con los cambios sugeridos,
- c) Que se realicen cambios sustanciales y luego sea sometido a nueva evaluación,
- d) Que no se publique.

Los trabajos aceptados, luego de ser editados, se remiten a sus autores para que expresen su conformidad para su publicación. Los trabajos enviados no de-

ben ser compartidos o distribuidos (a través de medios electrónicos o impresos) a cualquier otra persona u organización. Se debe mantener la confidencialidad de los documentos en el proceso de revisión y de arbitraje.

Estructura de los trabajos para ser publicados:

Artículos

La estructura de los artículos debe tener las siguientes partes: Título, autoría, resumen, palabras clave, introducción, cuerpo del artículo, referencias bibliográficas. No deben exceder las 20 páginas. En cuanto al Título, este sintetiza la idea principal del artículo de una manera clara y debe ser redactado con estilo de comunicación científica. No debe exceder las quince palabras. En lo que respecta a la Autoría, se debe indicar el nombre del autor o autores, dirección de correo electrónico y filiación profesional completa de todos los autores, no colocar más de dos afiliaciones. El Resumen contiene los aspectos principales del trabajo: planteamiento del problema, desarrollo y conclusiones, redactado en un máximo de 120 palabras. Su expresión debe ser clara e inteligible. En cuanto a Las Palabras clave, se recomienda que no sean menos de tres ni más de cinco. Finalmente todo artículo lleva Referencias bibliográficas, las que tendrán como patrón las normas de la MLA. Su confección se realizará teniendo en cuenta el orden alfabético de los autores y según el tipo de fuente que se trate.

Reseñas bibliográficas

Son recensiones críticas y razonadas de publicaciones recientes referidas a la ética y la filosofía política, cuya extensión máxima recomendada es de 850 palabras. Es recomendable que la reseña corresponda a un libro editado en los últimos cinco años. Se desprende que la crítica debe hacerse a la obra, no al autor; en ningún caso la integridad científica de un autor puede ponerse en tela de juicio en una reseña. Tampoco es preciso presentar un resumen del libro. Una evaluación no necesita ser una crítica negativa; es conveniente tener en cuenta la forma en la cual el autor enfoca los problemas, si contribuye a la clarificación de algún asunto, los tipos de lectores a los cuales se dirige el libro y la importancia de la obra desde el punto de vista de la filosofía en general.

Citas en el texto y referencias bibliográficas

Las citas y referencias de los artículos deben ceñirse a las normas MLA, según la cual deben evitarse las llamadas a pie de página y las citas llevan a

continuación los datos mínimos del texto entre paréntesis para así no distraer la lectura. Se entiende que los datos de los trabajos citados van en la sección final del artículo con los datos completos y el orden que a continuación detallamos.

Citas

El estilo MLA requiere que el (la) autor(a) del trabajo documente su estudio a través del texto, de la siguiente forma:

La política nunca se realiza por amor a la vida. (Arendt 58)

Lo que significa que el texto citado se refiere a la página 58 del libro de Arendt cuyos datos completos se encuentran al final, en la sección referencias bibliográficas.

Si el nombre del autor aparece de manera explícita dentro del cuerpo del párrafo solo se coloca el número de página entre paréntesis del siguiente modo:

Según Arendt: “La política nunca se realiza por amor a la vida”. (58)

Si el autor tiene más de un libro citado, se coloca a continuación del nombre la primera palabra del libro que se está citando:

La política nunca se realiza por amor a la vida. (Arendt *La condición* 58) o

Según Arendt: “La política nunca se realiza por amor a la vida”. (*La condición* 58)

De igual manera si se sigue citando el mismo autor y el mismo libro, solo se coloca las páginas citadas entre paréntesis, según el estilo MLA, la redacción debe ser clara y por eso, bastaría para entender el contexto de la numeración de páginas.

Cuando se trata de dos autores o más, se añade el autor(es) se procede del siguiente modo:

En este estudio cabría recordar que “el clima que crea el profesor, a través de su estrategia general en la conducción de la clase, influye fuertemente en los valores que los alumnos puedan adquirir”. (Ezcámez y Ortega 47)

Referencias bibliográficas

La lista de referencias bibliográficas va en la parte final del texto, en orden alfabético y sigue la siguiente forma:

Libro de un autor:

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974.

Libro de dos autores o más:

Cortina, Adela y Emilio Martínez. *Ética*. Madrid: Ediciones Akal, 1996.

Artículo de libro:

Zea, Leopoldo. "Francisco Romero y la normalidad filosófica" en *Francisco Romero, Maestro de la filosofía latinoamericana*. Caracas: Sociedad Interamericana de filosofía, 1981.

Artículo de Revista:

Miró Quesada Cantuarias, Francisco. "Augusto Salazar Bondy: Biografía filosófica." en *Textual*, 9 (Diciembre 1974): 131-134.

Los derechos humanos como patrimonio inmaterial de la humanidad

Graciano González R. Arnaiz

Estrategias filosóficas para enfrentar conflictos trágicos

Guillermo Lariguet

Deliberación y conflicto. Reflexiones sobre el juicio en la ética pública

Gonzalo Gamio Gehri

"Pueblo" y "Guerra de posición" como clave del populismo. Una lectura de los "Cuadernos de la cárcel" de Antonio Gramsci

Fabio Frosini

La libertad política: elementos históricos y debate

Richard Suárez Sánchez

Positivismo y utilitarismo en John Stuart Mill

Uriel Huaytan Jaramillo

La clave del sujeto libertario y anti-dogmático en Charles Taylor

Iván Natteri Romero

Ética y política. Hitos históricos de una relación

Miguel Ángel Polo Santillán

Entrevistas

Reseñas