

ÍNDICE

Editorial	7
Dossier: Diaporías en torno al sujeto	
<i>De sustancia a sujeto: lo teológico político entre Spinoza y Buber</i> , por Silvia Ziblat	13
<i>El trabajo: condición humana, condición social</i> por Diego Baccarelli	31
<i>Incidencia del 20 de diciembre de 2001 en la subjetividad</i> , por Rubén Dri	53
<i>Democracia delegativa versus república democrática: el papel del sujeto en tanto actor político</i> , por Hernán Pablo Toppi	69
Otras diaporías	
<i>Artigas. El oberá pacaraí, "el señor que resplandece"</i> , por Esteban Ierardo	87
<i>Mariano Moreno y sus figuras del obrar estatal</i> , por Esteban De Gori	105
<i>La Revista Argentina de Ciencias Políticas. Una esfera crítica</i> , por Graciela Bosch	113
Materiales de cátedra	
<i>La Fenomenología del espíritu y los Grundrisse -Hegel y Marx, el sujeto y el capital-</i> , por Rubén Dri	125
Comentarios bibliográficos	
<i>El cristal sin azogue</i>	141
<i>Entre la ruta y el barrio</i>	146
<i>Símbolos religiosos e identidades populares</i>	150
<i>Campos de fuerza</i>	153
<i>Acción comunicativa y razón sin trascendencia</i>	155



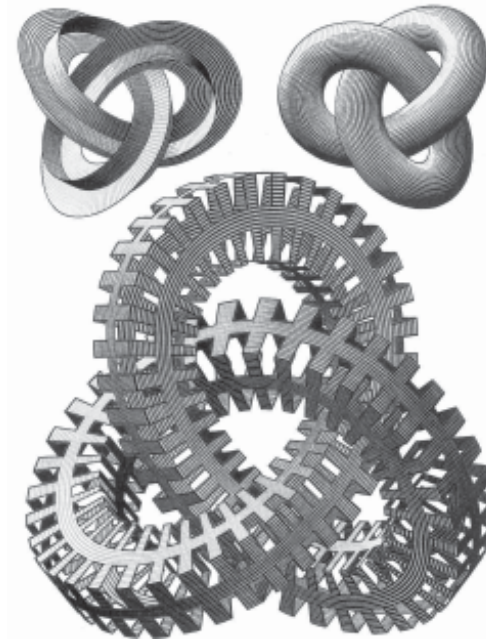
NÚMERO 3

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

DIAPORIAS

ΔΙΑΠΟΡΕΣΑΙ DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



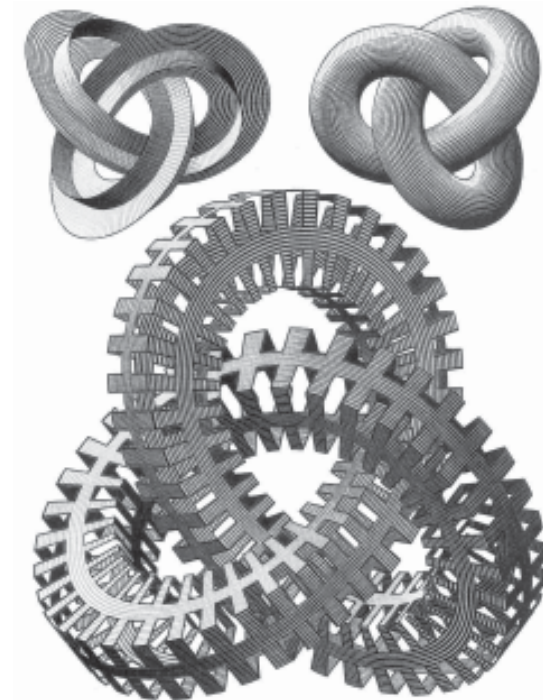
NÚMERO 3
MAYO 2004

DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Quien pretende resolver bien una aporía
–*euporésai*– debe desarrollar adecuada-
mente la aporía –*diaporésai*– en cuestión.

Aristóteles



DIAPORIAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 3- MAYO 2004

DIRECTOR

Rubén Dri

CONSEJO EDITOR

Diego Baccarelli

Sebastián Carassai

Pablo Francisco Di Leo

María José Rossi

Carla Wainszok

COLABORADORES

Alejandro Arambarri

Graciela Bosch

Esteban De Gori

Esteban Ierardo

Gabriel Kaplan

Néstor Kohan

Hernán Pablo Toppi

Silvia Ziblat

DISEÑO

Pablo Francisco Di Leo

pfdileo@yahoo.com

IMPRESIÓN

Cybergraf

4932-8121

DIAPORIAS

Publicación de la Cátedra de Filosofía, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

Av. Juan B. Justo 2726 1º F - Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Telefax (00541) 4855-9814

E-mail: diaporias@yahoo.com.ar

Imágenes de tapa e interior: M.C. Escher

ÍNDICE

Editorial 7

Dossier: *Diaporías en torno al sujeto*

De sustancia a sujeto: lo teológico político entre Spinoza y Buber, por Silvia Ziblat 13

El trabajo: condición humana, condición social por Diego Baccarelli 31

Incidencia del 20 de diciembre de 2001 en la subjetividad, por Rubén Dri 53

Democracia delegativa versus república democrática: el papel del sujeto en tanto actor político, por Hernán Pablo Toppi 69

Otras diaporías

Artigas. El oberá pacaraí, "el señor que resplandece", por Esteban Ierardo 87

Mariano Moreno y sus figuras del obrar estatal, por Esteban De Gori 105

La Revista Argentina de Ciencias Políticas. Una esfera crítica, por Graciela Bosch 113

Materiales de cátedra

La Fenomenología del espíritu y los Grundrisse -Hegel y Marx, el sujeto y el capital-, por Rubén Dri 125

Comentarios bibliográficos

El cristal sin azogue 141

Entre la ruta y el barrio 146

Símbolos religiosos e identidades populares 150

Campos de fuerza 153

Acción comunicativa y razón sin trascendencia 155

Editorial

Las luchas que, de diversas maneras, fue dando el todavía disperso y fraccionado movimiento popular, que estalló en la pueblada del 19-20 diciembre de 2001, sigue generando acciones, transformaciones, proyectos. Los organismos de Derechos Humanos, acompañados por diversos movimientos sociales, vienen luchando desde la dictadura militar por el “juicio y castigo a los culpables”, por el esclarecimiento de las “desapariciones” y demás crímenes de “lesa humanidad”.

Hoy se recogen frutos que parecían vedados para siempre. ¿Quién imaginó que un día habríamos de ver transformado en “Museo de la memoria” a un horroroso centro clandestino de muerte y destrucción? De esta manera, se ha dado un paso importante en la tarea de la reconstrucción del sujeto popular, social y político. Efectivamente, sin memoria no hay sujeto, ni individual, ni colectivo.

Al referirnos a la memoria como esencial para la construcción del sujeto, no aludimos a una leve rememoración de ciertos hechos o acontecimientos que tuvieron lugar en la vida de un individuo, en el sujeto individual, o en un pueblo, en el sujeto colectivo, porque la memoria que es consustancial al sujeto es la que se interioriza, la que continuamente recrea las experiencias del sujeto, las que, en consecuencia, son siempre las mismas y distintas. De esa manera el sujeto se recrea como siempre el mismo y siempre distinto.

Las luchas de las Madres de Plaza de Mayo, de todas, sin excepción, de Hijos, también sin excepción, de Familiares de Detenidos y Desaparecidos por Motivaciones Políticas, del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos y de tantos otros, entran en una nueva etapa. Los genocidas están siendo juzgados, las violaciones más graves se van esclareciendo y el pueblo va recobrando su memoria.

Ello ha hecho que volviese la discusión sobre los demonios. Desde la derecha para la cual es imposible defender abiertamente el accionar genocida del terrorismo de Estado, se gestó la teoría de los dos demonios, el de los militares genocidas y el de los subversivos terroristas. Ambos serían amigos de la muerte.

La figura mitológica del demonio es, en nuestra cultura, el símbolo por excelencia de todo poder opresor que siembra la muerte a su paso. Narra el evangelio de Marcos que cuando Jesús, en el territorio de Gerasa, le preguntó al demonio por su nombre, éste respondió: “*legión* es mi nombre”. Como es sabido, la legión es el nombre de la unidad de combate del ejército romano.

La figura demoníaca sirve perfectamente para simbolizar el accionar de muerte propio de la dictadura militar que asaltó el Estado en 1976, pero de ninguna manera se puede aplicar al accionar de las organizaciones que surgieron del seno del pueblo para enfrentar al gran capital. Sólo en su aspecto meramente fenoménico ciertas acciones de las organizaciones armadas populares pueden confundirse con el accionar de muerte de la dictadura genocida.

Las organizaciones armadas fueron un epifenómeno de la vasta resistencia popular a los planes genocidas del neoliberalismo que en las décadas del 60/70 daba sus primeros pasos. Nunca su accionar fue dirigido en servicio de la muerte sino de la vida. Hubo errores, a veces graves, pero en conjunto fue una lucha por la vida. Todo lo contrario del accionar de la dictadura genocida, que fue un verdadero accionar para la muerte.

Los símbolos del demonio y del infierno les convienen. Los militares genocidas fueron verdaderos demonios que hicieron de la sociedad argentina un infierno. De él vamos saliendo mediante la reconstrucción del sujeto popular que se viene dando desde las organizaciones sociales más variadas y que se mostró con toda su fuerza y empuje en la pueblada del 19-20 diciembre de 2001.

Precisamente del sujeto social y político trata el dossier de este número. Comienza con el trabajo de Silvia Ziblat que se interna en el entramado conceptual teológico político de Spinoza y Buber. La autora rastrea en estos autores la interpretación bíblica que le permite pasar “de lo sustancial a lo subjetivo” que es como decir “desde aquello que se constituye como esencia fija, pétrea, en dirección a lo que se constituye como historia con sentido transformador”. Estamos hablando, de esa manera, tanto de los “fundamentalismos” que buscan su fundamentación y legitimación en la Biblia, como de su desconstrucción para llegar a un mundo más justo. De la sustancia al sujeto, de lo inmóvil al movimiento, de lo ahistórico a lo histórico. En la conversión de Moisés ve la autora

“uno de esos procesos que conducen de la sustancia al sujeto, de la quietud al movimiento”.

El sujeto, nos dice Diego Baccarelli, siguiendo a Marx, se diferencia del resto de los animales por “la capacidad de producir sus propios medios de vida”, característica indagada filosóficamente por Hegel en la célebre dialéctica del señor y el siervo, y que lleva el nombre de “trabajo formativo”. A partir de estos conceptos, de la mano de Hegel y Marx, en primer lugar, y luego de otros autores recientes el autor de “El trabajo: condición humana, condición social” despliega la función del trabajo en la construcción del sujeto, y las distorsiones ya alienaciones a que lo somete el capitalismo. Del capitalismo en su fase industrial se interna el autor en la fase neoliberal, en la que aparecen fenómenos nuevos como el de la “masa marginal” que no se debe confundir con el “ejército de reserva” al que se refirió Marx, quien estudia el capitalismo en su fase industrial. El fenómeno de la “desocupación” con la consiguiente “estigmatización de los sujetos” y las diferentes respuestas que éstos están dando son temas que el autor trata con solvencia y profundidad.

El trabajo de Rubén Dri comienza con diversos acercamientos de raíz hegeliana al concepto de sujeto, para pasar, en un segundo momento, a recordar brevemente la masiva destrucción del sujeto social y político producido por el terrorismo de Estado de la dictadura militar que se instala el 24 de marzo de 1976. Luego pasa a analizar los profundos cambios que se producen en el sujeto social y político a partir de al pueblada del 19-20 diciembre de 2001. En ese acontecimiento, dice el autor, “gran parte de los sectores populares echaron fuera al demonio-política neoliberal, al demonio-fondo monetario internacional. ¡Que se vayan todos! No se van de golpe. El proceso de echarlos es el proceso de la curación. Cuando el sujeto antes sometido, ahora marcha, cacerolea, piquetea, hace talleres, baila, canta, se organiza, transita el proceso de curación. Ya es un sujeto sano, creador”.

Otro enfoque del sujeto es el que se encuentra en el trabajo de Hernán Pablo Toppi, el cual, después de presentar la “crisis del Estado representativo”, desarrolla ampliamente el concepto de la “República democrática”, desligándola de la “democracia delegativa”. Con la irrupción popular del 19-20 de diciembre de 2001 “se rompió con una de las características de la democracia delegativa, la pasividad de la población frente a la política del gobierno”.

Con los trabajos de Esteban Ierardo y Esteban De Gori pasamos a las reflexiones sobre determinados sujetos de nuestra historia, Gervasio José Artigas, en el trabajo del primero y Mariano Moreno en las reflexiones del segundo. Con

Artigas se hacen presentes “los hombres buscadores de la libertad de su tierra, del suelo oriental”. Es Artigas, en el pensamiento del autor, uno de los grandes líderes de las luchas latinoamericanas. Democracia, federalismo, igualdad son grandes ideales del caudillo oriental que resaltan en el trabajo citado.

Moreno es presentado por Esteban De Gori como “el escriba militante de las figuras de una conciencia y un pensar revolucionario que se despliegan desde el naciente corazón del Estado”. La importancia del estudio del pensamiento de Moreno, para el autor, consiste en que “sus proclamas, sus textos se escriben no sólo para los hombres que deben recrear un Estado, sino para las almas que transcurrirán y transitarán por los suelos polvorientos y peligrosos de la Patria”.

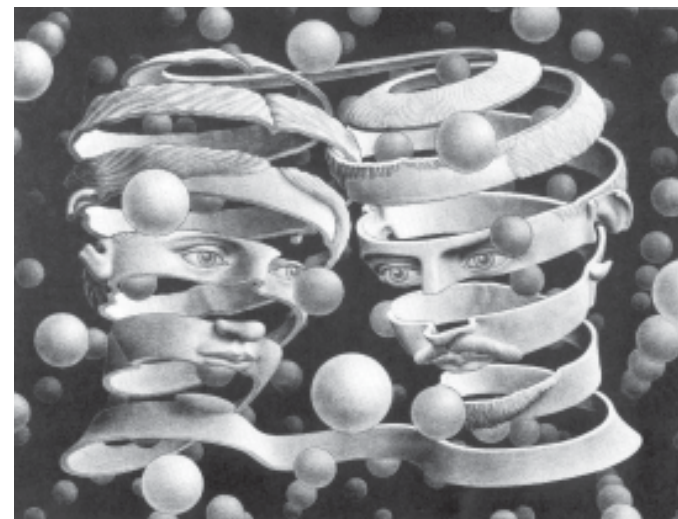
Graciela Bosch hace una reseña de los debates en torno a “las cuestiones sobre la ciudad y el crimen y el papel de la educación” presentados en la “revista Argentina de Ciencias Políticas” que tuvieron lugar entre 1910 y 1928. El debate, nos dice la autora, “encuentra un alto grado de desarrollo cuando la legitimidad, prescripta en 1853 y operada a partir de 1880 con el objeto de construir la Nación, entra en crisis en los albores de los 90, y ofrece sus flancos vulnerables a la impugnación”.

El temario se continúa con “La Fenomenología del espíritu y los Grundrisse” como material de cátedra y diversas reseñas mediante las cuales seguimos desarrollando diversas “diaporías” de nuestra realidad.

Buenos Aires, mayo de 2004

Dossier

DIAPORÍAS EN TORNO AL SUJETO



Silva Ziblat

De sustancia a sujeto: lo teológico político entre Spinoza y Buber

Introducción

Cuando queda indiscutida la propia santidad, resulta inevitable proceder a la demonización del Otro. Desde ese lugar, nada importan las vidas de los demás ni la propia inmolación. Nada importan los pueblos y su gente, y se confunde la apreciación acerca de quiénes son los culpables de tanta opresión, tanta hambre y tanta miseria como hay. Sólo el retorno polémico a las propias creencias puede conducir al diálogo con las ajenas. Únicamente la discusión con lo arraigado, con lo impuesto, será capaz de hacer comprender mejor el mundo y de propiciar un obrar más justo y humano.

El complejo entramado político del mundo está enraizado en lo religioso. Más que un componente, lo religioso parece conformar estructuralmente al hombre. Es como si jamás se olvidara que lo ancestral es aquella religación en torno a una finalidad sagrada, que no es otra que la organización de la vida. Lo religioso nace político y organizativo, esencialmente social. Se regulan las conductas, se otorga sentido a los quehaceres de la vida y se establece una forma y una estructura de poder. Nada queda como mera naturaleza. Lo religioso, social y político, se compagina con la concepción que se labra acerca de la divinidad.

Las Escrituras han sido enarboladas para legitimar proyectos políticos, para justificar el paradigma científico precopernicano, para dar cuenta del origen de la sociedad con ocasión de pactos, para dar sustento a la existencia de reyes y emperadores, para explicar el uso de la fuerza, para que nada cambie y hasta para decir que siempre habrá pobres.

La Escritura inspirada de la tradición judeo cristiana ha tenido, también, otras interpretaciones, de signo opuesto. Existe otro sentido de los pactos, de Dios y de la autoridad, del poder y de la riqueza.

En este trabajo se repara en algunas de las interpretaciones que han pretendido transitar desde el lugar de lo sustancial a lo subjetivo, que es como decir: desde aquello que se constituye como esencia fija, pétreo, en dirección a lo que se constituye como historia con sentido transformador. Se trata de desconstruir lo que ha sido entendido como cerrado, finalizado e igual para siempre, y de entender esa instancia como un momento que debe ser superado en un largo e inquietante camino para arribar a un mundo más justo, tal vez santo, nunca acabado.

Lo teológico político

Todo aquello que es fundacional pretende sacralidad. Las culturas celebran siempre lo nuevo y lo renovado. Se consideran altos designios, valores, propósitos elevados, contrastando con lo bajo, con situaciones superadas o a superar-se.

La libertad frente a la esclavitud, la reunión frente al aislamiento, el sentido pleno frente al caos. Por fin: el cielo y la tierra, metáfora fácil de lo bueno y de lo malo. Fácil y fecunda metáfora para apropiación de los que mandan, entronizados por el miedo de la multitud. El dualismo de lo sagrado-profano, puro-impuro, alto-bajo, siempre acecha desde la sombra en cada proyecto histórico. Sólo un largo proceso madurativo logra juntar cielos y tierra, y ello es tan trabajoso en la antigüedad como hoy, cuatro siglos después de Copérnico. Toda teología de dominación insiste en el dualismo señalado, humillante para las mayorías que obedecen, justificador de las minorías que mandan.

Cielos y tierra no son concebidos como un mundo fácilmente, así como la libertad no aparece sola, sino que se conquista tras larga y penosa lucha. Los momentos de detención y retroceso hechos de dualismo, esencialismo, reino de la sustancia, se construyen a cada paso como vallas en el camino de la libertad humana.

Lo político, desde su génesis, es teológico. Siempre hay una concepción de Dios rigiendo un proceso, desde su momento auroral. Y toda teología encarna un discurso acerca de la dominación y del poder.

La gran crítica moderna: Baruj de Spinoza

Spinoza, en el siglo XVII desde el seno de la comunidad judeo-portuguesa de Amsterdam, y expulsado de ella, propone como concepción -y con alguna licencia en el decir- un mundo hecho de Dios. Lejos de toda religiosidad tradicional, es un cartesiano que lucha por superar la dualidad inherente a esa cosmovisión.

No hay sustancias -pensante, extensa, divina- sino única sustancia: Dios, mundo, naturaleza, sostén de infinitos atributos, de los cuales podemos conocer el pensamiento y la extensión. La pluralidad del mundo consiste en modalizaciones de la sustancia única. Esta suerte de unicato de la sustancia es un gran paso en la superación del cartesianismo. La búsqueda de lo subjetual, del sujeto, se halla en ciernes en Spinoza. Los hombres, modos de la sustancia, como el resto de la naturaleza, obran luchando por perseverar en su ser. La vida humana y la vida del cosmos todo consiste en una prolongada resistencia. Múltiples factores naturales y sociales, políticos y religiosos se oponen al conatus, intento de perseveración en el ser: los gobiernos tiránicos, los sacerdotes, los pastores, que se adueñan de las conciencias y les imparten lecciones de religiosidad falsa; los teólogos, los enemigos de la república holandesa, los pastores calvinistas que pretenden ahogar todo intento de reforma religiosa y reconducen, por la palabra o por la violencia, a todos hacia la ortodoxia. Contra esas fuerzas que detienen el conatus, Spinoza se hace teólogo, o, más que nunca, filósofo. Spinoza ha escrito el *Tratado teológico político* por una Holanda republicana, contraria a la monarquía y a la pastoral calvinista. En ese texto, Spinoza discute con pericia y con gran erudición todos los elementos de la religiosidad tradicional judeo cristiana, sobre la base de un método para abordar las Escrituras. Todo su saber está puesto al servicio de ese proyecto político, para el cual necesita ocuparse de una teología que permita arribar a una religión verdadera. La nueva lectura de las Escrituras que emprende en su tratado tiene como finalidad la máxima expansión del conatus individual y social.

La religión verdadera será conatus saludable, libre disposición de las propias fuerzas en trabazón social, pasiones alegres y control y neutralización de las pasiones tristes; obediencia a los dictados de la justicia instituida -la política- y despliegue infinito de la caridad -lo social-, desde donde se gestan, incesantemente otras alternativas.

El método de Spinoza

El método que propone Spinoza se enrola en la divisa de la segunda reforma calvinista, activa en Holanda: "Sólo Escrituras". Esa reforma de la reforma se expresa a través de múltiples sectas que cuestionan a la ortodoxia calvinista. "Solo Escrituras" quiere decir prescindencia de la teología oficial, nueva interpretación, nueva lectura, generalmente orientada hacia la ética, contra el ritualismo y contra la jerarquía pastoral. Los reformadores de esta segunda reforma simpatizan con la república holandesa, contra las aspiraciones monárquicas apoyadas por los pastores. Solo Escrituras, apela a hallar en la Biblia un

mensaje moral, corazón de toda religiosidad verdadera. Otra vez, Solo Escrituras, invita a respetar la palabra, sin agregarle explicaciones que la adulteren. En verdad, se trata de una divisa militante: se convoca a leer de otro modo, con los siguientes supuestos: 1) la palabra bíblica es mensaje moral; 2) la palabra bíblica no transmite conocimiento natural; 3) toda la Escritura puede reducirse a alabar la Justicia y predicar la Caridad; 4) lo que no puede ser comprendido debe abandonarse, antes que convertirse en material de racionalización teológica.

A la vez, la lectura de la Escritura, la única que permite comprender el mensaje de justicia y caridad que hay en ella, requiere de una arqueología que permita desentrañar cuándo fueron escritos los Libros, en qué contexto social, con qué fin, lo que brindaría un perfil de sus autores y un panorama de la época. La ubicación histórico social y un profundo conocimiento del hebreo podrían dar razón de muchos enigmas, dado que las Escrituras contienen diversos niveles de lengua, polisemias, expresiones simbólicas, modismos, arcaísmos, neologismos. El hebreo bíblico es muy complejo en sus tiempos de verbo y, por otra parte, la peculiar escritura sin vocales sugiere, muchísimas veces, más de una interpretación para muchas palabras.

Spinoza, metafísico de la única sustancia, pensador de un Dios no trascendente, logra, con su método, desbaratar todo milagro y misterio, comprender los discursos proféticos a la luz de una casi psicología de los personajes intervinientes, entroncada en una historia, en una geografía y en una sociología bíblicas.

Las Escrituras que Spinoza depura consideran la obediencia como lazo social necesario, a la vez que la gestación de lo que se considera más conveniente. En ellas Dios manda sólo caridad y justicia. La profecía fundamental es lo que da lugar a la conformación de un pueblo y un Estado, a partir del Éxodo de Egipto. Esta profecía se destaca especialmente: se trata de la liberación de la esclavitud y de la ulterior organización política y social que se genera con la alianza del Sinaí. La importancia que otorga Spinoza a la profecía de Moisés coincide con la importancia que ella tiene en las mismas Escrituras. Sin duda, no es invento de los filósofos el que lo teológico sea visceralmente político.

El método de Spinoza no es sólo un conjunto de técnicas de interpretación, lingüísticas y sociológicas, sino que, ante todo, se sustenta en un supuesto filosófico, particularmente ético: el mensaje habla de caridad y de justicia. Todo lo que exceda a estos contenidos -que pueden traducirse como lo político y lo social-, es agregado edificante en el mejor de los casos, o adulteración de la palabra. No todo tiene importancia. Se debe comprender el mensaje, no adorar

letras y tinta. Lo que hoy llamamos fundamentalismo, tiene en Spinoza a su gran enemigo.

Lo teológico político en Martín Buber

Este filósofo, nacido en Viena en 1878 y fallecido en Jerusalén en 1965, trabaja, creemos, en la misma perspectiva que Spinoza, aportando todo el bagaje antropológico, lingüístico, etnológico atesorado en nuestro tiempo. Buber lee de nuevo las Escrituras de la mano de un método, pero también con un supuesto: el de la necesaria liberación para toda la humanidad, así como Spinoza lo hacía con un proyecto de república justa para Holanda. Las técnicas que utiliza son muy depuradas, pero lo que las preside es un proyecto político, teológico político. A Martín Buber le interesa la redención del mundo.

Buber es un filósofo poco frecuentado. No fue, por cierto, una estrella en el S. XX. Pasa por ser una figura más bien menor: los programas corrientes lo ignoran. No es considerado un eje de formación académica, lo que parece ser bastante injusto. Tal vez su inspiración mesiánica no fue el tipo de irracionalismo que las modas filosóficas apreciaron.

No resulta fácil brindar aquí una semblanza completa de Buber, para lo cual remitimos a la bibliografía enumerada. Sin embargo, algunos datos serán útiles para ubicarnos. Pasó su infancia en Lemberg, Polonia austríaca, en casa de su abuelo, donde se nutrió del iluminismo judío tanto como del jasidismo, movimiento social-religioso que data del Siglo XVIII. Sus estudios superiores en filosofía, psiquiatría, sociología e historia del arte culminaron con un doctorado en filosofía en 1904, en Berlín. Estudió religiones muy diversas, a la vez que se relacionó fuertemente en términos de amistad y con objetivos intelectuales y religiosos con católicos y protestantes.

De 1923 procede la obra *Yo y Tú*, expresión madura de su pensamiento. En 1932 aparece *El reino de Dios*, desarrollo de su ideal anarquista teocrático. En 1938 abandona Alemania y se radica en Palestina. El *Moisés* que se abordará en este trabajo data de 1944.

Vivió Buber acuciado por la problemática del mundo. Su concepción no es parcial ni provinciana, tal vez porque pudo asumir plenamente su identidad desde, en y para la totalidad.

En *Yo y Tú* expone su concepción del hombre y del mundo, basada en el diálogo. El hombre no es sólo oficio o producto, sino, básicamente, acontecimiento, y lo es allí donde puede entablar la relación recíproca, la única plena, la única que abarca el ser entero. El Yo que dice Tú es persona; solamente en esa

instancia hay verdadera relación. Es entre Yo y Tú donde se encuentra el Espíritu, propiamente el aire que se comparte. En la relación dialogal Yo-Tú se puede descubrir a Dios. En cambio, el Yo que enfrenta un Ello, ensombrece el vínculo Yo-Tú. El reino del Ello es el de la causalidad, fundamental, en cuanto incluye la ciencia, pero las decisiones sólo se toman en la relación de diálogo, donde se es propiamente persona. Importa la suerte de la humanidad antes que el conocimiento. En este sentido, cobra relieve el aporte del judaísmo con su original idea de mesianismo. Cercano a Ernst Bloch y a su concepción de utopía y a la categoría de *lo que está frente*, Buber considera el *ser-aún-no realizado*. Nuevos cielos y nueva tierra serán una experiencia directa, un mesianismo de este mundo.

Buber designa esta actitud como mesianismo activo, que no espera pasivamente la llegada del Mesías, sino que quiere preparar el Mundo para el Reino de Dios. (Löwy, 1997, p.54)

Judío religioso, Buber se opone radicalmente al establishment rabínico ortodoxo, y apela tanto a Jeremías como a Jesús o a Spinoza; su fuente de inspiración es lo que él llama el judaísmo subterráneo (para distinguirlo del judaísmo oficial): el profetismo, el eseniocristianismo, el cábalojasidismo.

Sionista, desde sus inicios critica la política de la dirección del movimiento y se tornó (después de su partida a Palestina en 1938) uno de los principales animadores del movimiento de fraternización judeo-árabe Ihud (Unión), que luchó por el establecimiento de un Estado binacional en Palestina (...). (Löwy, 1997, p.56-57)

Para Buber, en efecto, no se trataba sólo de la emancipación de un pueblo, sino de la redención del mundo. Anarquista, creía que la relación del hombre con su prójimo debía definirse sobre el modelo dialogal Yo-Tú, para el armado de una sociedad sin poderes. El Reino de Dios se concibe como sociedad libre, sin más jerarquía que la del servicio, sin más poder que el de los hombres reunidos en torno a un proyecto.

El Dios que Buber encuentra en su lectura se encarna en la historia y se compromete con la tarea histórica, apelando al compromiso humano. La teología de Buber, como la de Spinoza, es también teología política. Su supuesto es el futuro mesiánico de redención de la humanidad toda.

El método en Martín Buber

Según se considera en su *Moisés*, los textos bíblicos están formados por capas superpuestas. Existe, en la base, una formalización de la tradición oral, sobre la cual obran desarrollos varios que responden a diversas tendencias. Así,

resulta necesario: 1) proceder separando lo anterior de lo ulterior; 2) transitar desde el arreglo de la tradición hacia la presunta capa primera, la más cercana a la tradición oral.

Respecto de la primera instancia del método, la mayor garantía está dada por el estudio de la lengua. Los estilos de expresión son reconocibles y pueden ser atribuidos a diferentes tendencias de escritura. El uso peculiar de las palabras puede referirse a una época y a una perspectiva. El cambio de significado de las palabras ofrece muchas pistas para ubicar las tradiciones superpuestas, comparándose con la acepción primitiva. Las construcciones sintácticas se observan cuidadosamente para determinar capas de escritura.

En relación con el segundo paso, las dificultades son de otra índole, aún cuando íntimamente relacionadas con desarrollos de la lengua. En la búsqueda de la tradición presunta, anterior a los arreglos y formalizaciones que obra la escritura, nos enfrentamos con el agregado legendario. El resultado tiene aquí el rango de hipótesis. Contrariamente al “Sólo Escrituras” depurador spinocista, Buber valora el papel que juega la leyenda. Si bien hay que seguir separando capas, no hay que eliminar ninguna. Para Buber, la leyenda es una función histórica, no la mera glorificación de un hecho. La leyenda sigue a los hechos, se enraza en ellos, porque es engendrada por el entusiasmo. Ella es, también, una experiencia histórica. La leyenda conserva el recuerdo histórico de lo que conmovió el alma de quienes estuvieron presentes. La interpretación de la leyenda conduce al encuentro original, aunque no pueda extraerse con pureza el estado objetivo de cosas. El entusiasmo que da lugar al relato legendario es parte de la investigación. Dice Buber:

No hay otra manera de comprender la historia científicamente que la racional; pero ella debe comenzar por superar la ratio restringida por otra más amplia. (Buber, 1994, p.24)

De este modo, lo histórico es lo histórico más su leyenda. Se llega, lo más posible, a cómo fue el proceso, diferenciando estratos de escritura, pero sin suprimir nada.

Así, Buber indica:

En este caso, el método de investigación es necesariamente reductivo: hay que quitar, una por una, las capas de creaciones existentes para penetrar hasta la más antigua entre las asequibles. No tenemos ninguna certeza de llegar así a lo que “fue en realidad”. Aunque no nos sea dado conocer el desarrollo de los hechos, comprenderemos, en alto grado, la manera en que los sintió el pueblo espectador. (Buber 1994, p.22)

Por otra parte, y a favor del contenido histórico de la leyenda de Moisés, se señala como rasgos significativos:

- que las figuras centrales no se confunden con personajes míticos, ni los acontecimientos están teñidos de narraciones míticas.
- que el narrador se impone una continuidad, dada por los itinerarios y por las etapas de la conformación de una nación, aún con los evidentes arreglos de la tradición, sean estos arreglos con fines didácticos o simbólicos.

En definitiva, la distinción de estratos, tanto desde la perspectiva cronológica como desde la perspectiva de la leyenda respecto de la verdad histórica, no conduce a eliminación ninguna.

Lo añadido ha de ser también importante para nosotros. (Martín Buber, 1994, p.26)

Lo nuevo se legitima por lo antiguo. Hay un Moisés de tiempos remotos y hay otro, tan legítimo, que cobró vida a lo largo de muchas épocas. Es necesario reunir a los dos sin confundirlos.

La perspectiva de Buber es opuesta a toda postura positivista, se niega a buscar e idolatrar “el hecho”. Considera la historia como un proceso y a la leyenda como un momento de expresión conciente del proceso. No hay hecho histórico, sino devenir complejo que integra la manifestación entusiástica del proceso mismo que, lejos de constituir lastre, conduce al encuentro original y hecha luz sobre él. La leyenda es la repercusión y la resignificación de lo acontecido. No hay hechos en sí mismos, sino acontecimientos, cuyo contenido se halla, en gran parte, en la interpretación poética, narrativa, legendaria que los acompaña, y que no debe entenderse como arbitraria, sino como devenida del acontecimiento mismo.

Spinoza pretende explícitamente, el “Solo Escrituras”. Sin embargo, él las interpreta según un supuesto ético fuerte: ellas sólo dicen, en estado de máxima reducción: caridad y justicia, organización social y ley, alternativas de lo social y ley como producto del juego de fuerzas, pacto para la común utilidad, ruptura del pacto que deviene injusto. Interpreta las Escrituras a la luz de un proyecto.

Martín Buber también habla de un método depurador, aún cuando con una perspectiva más amplia de la racionalidad, ensanchando el método de la razón natural de Spinoza. Pero también Buber interpreta las Escrituras desde una postura filosófica que excede al método mismo: humanidad justa y caritativa y futuro mesiánico como espera activa, intervención humana en la redención,

compromiso permanente, historia que se encamina hacia la justicia. Éste es su proyecto.

El Moisés de Martín Buber

Buber, traductor del Antiguo Testamento al alemán, también escribe un tratado teológico político: su *Moisés*. La exégesis bíblica, inserta en el método, y la hermenéutica, elaborada sobre su concepción del mundo, trabajan sobre toda la historia del Éxodo, desde el nacimiento de Moisés hasta su muerte, transitando por todas las alternativas que llevan desde la esclavitud hasta la liberación. Se han elegido tres figuras de su texto para ser estudiadas aquí: la del nombre de Dios, afincada en el diálogo frente a la zarza ardiente, el acontecimiento de la Pascua en vísperas del éxodo y el sentido del sábado.

La primera de ellas, el prólogo de la gesta, resulta esencial en relación con la filosofía de Buber. Se trata del diálogo con Dios, del Cara a Cara, del Yo frente a lo que no es el yo, de la relación por excelencia, en la cual se toman decisiones y se asumen compromisos. La cena pascual también ha sido tratada, por su trascendencia como primer factor de organización y unificación de lo que será un pueblo. Finalmente, el sábado, como un aspecto relevante de la ley y por su sentido de humanidad y justicia.

El acontecimiento de la zarza ardiente

El milagro de la zarza, el encuentro de Moisés con Dios, su discusión, vienen a conformar una primera culminación del proceso libertario. Hay un grupo esclavo en Egipto, el gran imperio. El príncipe Moisés, indignado por la crueldad, mata a un capataz egipcio y huye. Este acto lo ha convertido en un subversivo, pero de orden individual. Teme la venganza del faraón y escapa por temor de su vida. Transita el desierto, fugitivo, y se afinca en el seno de una familia tribal, asumiendo la vida de pastor. Sin embargo, él no es de allí, sino que procede del imperio, contra el que ha ensayado una rebeldía personal. Aún no pertenece, ni por formación, ni por historia compartida, al grupo oprimido. Ha sido noble y ahora es pastor. Conoce la libertad de los poderosos y ahora la de los nómades, pero aún no sabe quiénes, cómo son los esclavos.

La conversión de Moisés es uno de los procesos que conducen de la sustancia al sujeto, de la quietud al movimiento. El abandono de la tranquilidad pastoril y la aceptación del desafío de enfrentar al imperio egipcio, decidida frente a la zarza, probablemente conformen el corazón de todo el planteo del Yo y Tu buberianos. Verídico o no, el episodio frente a la zarza es historia absoluta: nada de magia ni resabios míticos. Este relato es paradigmático de la condición

humana, con todas sus vacilaciones, ambigüedades, miedos, deseos de no ser elegido, ansias de vivir en paz y, a la vez, deseos de justicia. (Dri, 1997, p. 130 ss)

Nos ocuparemos de un aspecto del diálogo entre Dios y Moisés, particularmente en relación con el nombre de Dios. Buber trabaja desde su conocimiento del hebreo y de otras lenguas semíticas y desde la propia doctrina del ser dialogante, recíproco, mutual. En la zarza hay relación inmediata, presencial, libre, y participación humana que viene a ayudar a la realización del mundo.

Moisés pregunta por el nombre de Dios, y se le contesta: “Eheieí asher eheieí”, lo que normalmente se traduce como “Soy el que soy”. Aún más, Dios ordena que Moisés se presente diciendo a los israelitas: “Eheieí (Yo soy) me envió a ustedes” (Éxodo 3,14).

Soy el que soy ha sido entendido como el que es eterno, el que persiste de manera invariable en el ser. También puede entenderse que Dios rehúsa dar razón de sí mismo. Sólo aparece su eternidad, el ser igual a sí mismo, la trascendencia.

Buber rechaza esta traducción. Tanto desde el conocimiento del hebreo bíblico como desde su filosofía -la filología no funciona jamás sola-, se enuncia:

Pero esto [dice, oponiéndose a la interpretación tradicional] sería sólo una de esas abstracciones que no suelen surgir nunca en épocas de una alta vitalidad religiosa: en el hebreo bíblico, el verbo en cuestión no significa mera existencia, sino *suceder, hacerse, estar, estar presente, ser de tal o cual manera*, pero no ser en sí. (Buber, 1994, p.85)

El Dios de la zarza, impulsor de un proceso histórico, se diferencia también del Dios del Génesis, el *Dios Shadai*, que significa fuerza, potencia, autoridad, y que obra en el plano biológico-natural:

La divinidad como potencia (...) como lo que vuelve fecunda a la familia humana y que, de esta suerte, da origen a la estirpe humana, [el Shadai]. En efecto, se trata aquí del origen biológico de Israel, que se concibe como obra de Dios. (Buber, 1994, p.81)

Sin embargo, el nombre de Dios no es *Eheieí*, que se usa en el diálogo frente a la zarza, enfáticamente, para señalarse su carácter nuevo, histórico, de exhortación a la realización, sino YHVH, de muy antigua data. Los patriarcas no ignoraban el nombre de YHVH, pero, según Buber, no conocían su atributo,

revelado a Moisés frente a la zarza. Sólo en una ocasión, el Génesis expresa el atributo como lo hace YHVH frente a Moisés:

“Yo soy el Señor que te hizo salir de Ur de los caldeos para darte en posesión esta tierra” (Génesis 15,7), precisamente en esta alianza con Abraham, análoga a esta sentencia: “Yo soy el Señor, tu Dios, que te hice salir de Egipto de un lugar de esclavitud” (Éxodo 20, 2). El nombre de YHVH con su atributo histórico y comprometido parece, luego de aquella manifestación del Génesis, quedar oculto hasta el acontecimiento del Éxodo.

El YHVH de Génesis 15,7 y el YHVH de la zarza en el libro del Éxodo, llamado aquí *Eheieí* (seré, estaré, acompañaré) con verdadera osadía lingüística, son como extremos avanzados, simétricos, puestos en las puntas, tal vez por la significación similar de su enunciado, por la transformación histórica que implican. Pero además de esto, en un verdadero esfuerzo que, sin forzamiento alguno puede entenderse como proceso de lo sustancial a lo subjetivo, Buber indaga en aquel YHVH arcaico, aquél del que se conocía el nombre, pero no el atributo, o, mejor, el sentido que, indudablemente adquiere con el Éxodo y que alguna capa avanzada ubicó por única vez en el Génesis.

Buber se refiere a un trabajo inédito del investigador Duhm quien da una clave para la comprensión del nombre primitivo y de su función:

Tal vez el nombre no sea más que una ampliación de *hu-él*, como llaman a Dios aún otras tribus en eras de excitación religiosa “el Uno, el Innombrable”. (Buber, 1994.p.82)

Hu, en hebreo como en árabe, significa él, artículo de tercera persona. El grito *Ya-Hu*, que se interpreta como “¡Oh, Él!” aparece en fuentes persas, en el grito de los derviches y en otras fuentes semíticas primitivas. A la vez, *Ya-Huva* parece ser una capa aún más arcaica.

Otro estudioso, Movinckel, en una carta al célebre teórico de las religiones Rudolf Otto, consigna estos datos, que Buber toma de la fuente:

Entonces, el nombre de *Ya-Huva* significaría “¡Oh,EL!” con el cual se saludaba, mecánicamente, por ejemplo, en el culto, la epifanía del dios, ya visible, ya audible, o ante el que se reaccionaba psicológicamente. De este *Ya-Huva* pudo provenir tanto *Yahú* como *Yahvé* (originariamente, tal vez, *Yavá*). (Buber, 1994, p.82)

Buber observa que muchos nombres de dioses se originaron en sonidos primitivos. Los semitas conservaron el grito elemental como nombre, plenamente

oral y acompañado de un gesto, tal como el brazo extendido, para decir *Ya-Hu*: ¡Oh, Él! O bien *Ya-man-hu*: ¡Oh, Él, que es!

Se trata de una capa idiomática antigua en la que *hava* es previo a *haia*, tercera persona, y que implica alusión al innombrable, con todo el carácter de ocultación, temor y misterio. Grito primitivo, a medias interjección y a medias artículo gramatical.

El YHVH de la zarza, en cambio, se define como “Eheie ahser eheie”, aquel impulsor que promete presencia y ayuda. Se ha arribado, de la interjección-artículo a la oración completa: *Seré el que allí estaré*, con el verbo en primera persona, en futuro y con la carga de sentido que se interpreta del verbo: promesa, compromiso, alternativa. Ni Dios Shadai, mera potencia natural, ni invocación lacónica y ocultadora. Este YHVH se manifiesta y describe, se devela llamando a obrar, estará presente si los hombres están presentes.

Estos análisis de Buber, que datan de 1944, parecen haber sido decisivos. El teólogo Hans Küng lo recupera explícitamente:

Hoy no podemos atenernos a la traducción griega de la Biblia hebrea (...) Ya no se admite el “Yo soy el existente”. Es cierto que, en ocasiones, el verbo [cuya raíz es] HYH también puede significar “ser”, pero, en la mayoría de los casos significa “existir”, “acontecer”, “suceder”. Y puesto que en hebreo se encuentra esa forma para presente y futuro, se puede traducir por “Existo como el que aquí estoy” o “Existo como el que aquí estaré”. O, como tradujo Martín Buber, el gran traductor de la Biblia hebrea: “Haré acto de presencia como el que aquí estaré” (...) [o bien] “Aquí estaré, presente, dirigiendo, ayudando, confortando, liberando. (Küng, 1997, p. 52-53)

La pascua

Buber se empeña en hallar el contenido histórico aún en un pasaje bíblico al cual se ha restado importancia habitualmente, más allá de lo legendario. Cuando el grupo de Moisés está ya por salir de Egipto, entre el anuncio de la décima plaga –la muerte de los primogénitos– y su concreción, Moisés dispone la preparación de la cena. Dios pasó, saltó las casas de los israelitas que estaban marcadas con sangre. (Éxodo 12; 13,23 y 27).

Los hombres que saldrán de camino, los hombres del Éxodo, no están demasiado cohesionados. Han perdido sus tradiciones antiguas, o las han olvidado. Han adquirido hábitos de esclavitud (Spinoza decía que eran “como niños”). Por otra parte, las condiciones geográficas y en general, políticas, militares, se presentaban muy difíciles, llenas de riesgos, tanto si el grupo se

proponía dirigirse a una tierra específica, como si optaba por el nomadismo. Buber reflexiona sobre cómo encara Moisés esta partida. Se necesita un acto simbólico que cale hondo en estas personas que emprenderán un camino, sin casi nada en común entre ellas. La partida debe contar con una divisa, un elemento religante. Se trata de un momento especialísimo, es nada menos que el primer movimiento verdaderamente conjunto. Se parece a un primer pacto, y, mirado con proyección prospectiva, es un ensayo decisivo del pacto, de la alianza.

No hay tiempo ni condiciones de ningún tipo para una deliberación de la que surja el símbolo adecuado que dé unidad a este grupo. Moisés apela al pasado campesino, nómade, de los ancestros de estas gentes, y tal vez a su experiencia reciente de pastor, para hallar lo que unifique esta diversidad sin identidad de quienes se preparan para el Éxodo. La elección del elemento religante se remitirá a lo arcaico, pero de tal modo, que el sentido será nuevo. Dice Buber:

Las costumbres conocidas de los árabes de Moab y otros países permiten conjeturar que los semitas primitivos ofrendaban todos los años al primogénito del rebaño del ganado menor (...) y lo marcaban como consagrado. Cuando la res tenía un año, más o menos, en el tiempo de luna llena se preparaba con ella una comida que, como fiesta de paz y como placer de la comunidad, reunía al clan con sus parientes consanguíneos que habían venido de otros lugares. Se manchaban los espárragos de los entoldados con la sangre del animal para alejar el elemento demoníaco (que, originariamente, fue tal vez el tronco vengativo de la especie animal), especialmente de los primogénitos humanos, a los que lo demoníaco amenazaba. (Buber, 1994, p. 119)

Lo demoníaco, un estrato de lo religioso siempre presente, siempre al acecho, pero que se va reduciendo o que puede ser desplazado toda vez que el proceso se dirija de lo mágico a lo histórico. En estas antiquísimas costumbres, el animal puede vengarse del hombre, devorando al primogénito. Se lo conjura con la sangre del animal sacrificado. Esta dialéctica superadora, transformadora de lo demoníaco, funciona, aquí, creando comunidad, grupo, nuevo sentido. De lo demoníaco a lo santo, del terror a la reunión de lo oscuro, de la esclavitud a la luz de la libertad. El símbolo adoptado será la comida en común de cada familia, al mismo tiempo todas, comida sagrada en las vísperas del Éxodo. Aquello que para cada clan se realizaba otro día, es fijado por Moisés para un momento determinado.

Los clanes matan a los animales predeterminados a un tiempo; cada familia come de lo suyo, cada una en su casa, que nadie debe abandonar; pero todas ellas comen simultáneamente: una sola comida las congrega a todas en comunidad. Con sangre se manchan las jambas y dinteles de las casas, pero no ya por los demonios, sino por YHVH, a quien todos los clanes se consagran

por la sangre, redimiendo así la deuda que los primogénitos humanos tienen con Él. (Buber, 1994, p.120)

Es comida sacramental, donde el acto cotidiano de comer se ha elevado a acto de comunión por la participación unánime. Moisés convirtió la fiesta de clanes de pastores en la de una nación, sin quitarle su carácter de fiesta de familia. No hay culto ni sacrificio, ni tampoco santuario, sino solamente consagración a YHVH. La antigua fiesta de pastores que necesitaba, para alegrarse plenamente, alejar lo oscuro, la amenaza de muerte, se transforma en divisa libertaria, en vísperas del gran acontecimiento. El pasado, el presente y el futuro se dan cita en la cena: un lugar y un momento para la formación de la conciencia de orden privilegiado, por la concentración e intensidad emocional que implica. El pan sin levadura, alimento de tribus nómades, evoca una libertad antigua y una nueva. A la vez, es época de primavera, pero el Éxodo se apropia de la naturaleza y la hace devenir historia:

La institución de la Pascua significa la regulación del tiempo de la naturaleza por el de la historia: el establecimiento de un nuevo comienzo. (Buber, 1994, p.124)

El principio de los meses se fija con la Pascua. La primavera cobró rango histórico: el retoño es la libertad.

El sábado

Establecido en la Ley, el descanso sabático, seguramente mucho antes practicado, cobra vigor en el Sinaí. No sólo lo que pudo haber ocurrido de hecho es legalizado, sino que, como parece acontecer frecuentemente, lo muy antiguo, cargado de vivencias de índole mágica, de ritos propiciatorios, transita alejándose de lo demoníaco, del caos, del temor al daño, y se encamina hacia una fase luminosa y renovada, que abandona la repetición en favor del proyecto.

Entre los antecedentes del sábado instituido en Sinaí, Buber da cuenta de algunos, para él significativos, aún cuando se trate de desarrollos paralelos que no hubieran influido en el sábado hebreo.

Sabemos que en Babilonia, la palabra *shabatu* se usó en relación con determinados días del año (...): fueron días de penitencia y, por tanto, de propiciación de la ira de los dioses (...). Es permitido suponer que la idea fundamental de aquellos días era la de una restauración de la integridad violada, la de un arreglo. (Buber, 1994, p. 137)

La palabra *shabatu*, de modo incierto, tal vez quiera decir cesa, o hacer cesar. En hebreo, *shabat* como verbo significa haberse librado de una acción,

no obrar ya. Por otra parte, en Babilonia se tenía en cuenta el séptimo día —no era al *shabatu* del que se hablaba—, y tal día séptimo implicaba inestabilidad y peligro. Los desarrollos de Babilonia y de Israel parecen no tocarse demasiado, pero algo halló Moisés como sábado, en una forma primitiva, tal vez en su experiencia como pastor. Ciertas celebraciones llenas de tabúes y ornadas con ritos de recato y cautela. Desde aquellos antecedentes, un tanto inciertos, pero de los que se saben actos de conjuro, cuidados, temores, hasta el sábado que se encuentra en el proceso del Éxodo, hay una considerable transformación.

En el Éxodo se establece el sábado como día santo para Yhvh. Sin magia propiciatoria ni conjuros, se limitó a hacer cesar el trabajo, en la medida en que era posible en aquella vida nómada. Más adelante, la gente comenzó a vestirse de fiesta y a celebrar con regocijo. La ley impuso que el siervo y el extranjero debían participar del descanso divino. El sábado es bien común, por lo que el legislador exige que se haga justicia con todos, sin olvidar a los más expuestos.

Se trata de un día de paz y sosiego, nada hay de demoníaco en él. Está mandado, pero su acatamiento humaniza y libera. Con este sentido, Buber le da carácter revolucionario y origen en el Éxodo:

No es el concepto de una especulación sacerdotal tardía. En esta visión fluyen sabias de una humanidad rudimentaria (...) Moisés lo hace entrar en el mundo de la palabra. (Buber, 1994, p. 144)

Cada sábado es un pequeño Éxodo. Cada Pascua, un gran sábado. Lejos de preceptivas agobiantes, el sábado asume un valor enorme, que alimenta la conciencia del sujeto. Sustancializar el sábado con rígidas normas hace retroceder al sujeto sabático y lo confina en lo dogmático. Nada pétreo hay en el sábado, nada impenetrable, nada oscuro. Tiene la dinámica del sujeto, de la historia en proceso, de la libertad.

Algunas ideas finales

Spinoza, Buber, Moisés. Dios, Pascua, Sábado.

Dios sufre transformaciones. Hay dialéctica en Dios, o en las interpretaciones de Dios. Del Dios potencia, energía, fuerza multiplicadora al Dios convocante del proceso liberador. Del Dios oculto del grito arcaico al Dios develado, que estará presente. Del Dios de la tercera persona al que se alude, al Dios en primera persona que se expresa y describe, que discute e indica caminos, que promete ayuda. De la interjección a la oración, de la exclamación lacónica al diálogo enfático. Del nombre oculto, al nombre. Pero no es mera evolución: es siempre todo y tanto requiere del esfuerzo transformador del hombre que, si se deja sólo

a este todo, de nuevo acecharán los demonios, aquellos de los conjuros antiguos, tanto como las concesiones, las claudicaciones, las resignaciones actuales. La transformación de lo fijo es una lucha de nuestros días. Sustancia es fundamentalismo.

Un camino superador, que contiene, conserva y transforma lo logrado, es el que se tiende entre Spinoza y Buber. Ambos filósofos, teólogos políticos, se hermanan en esta historia que aún sigue. Del “Sólo Escrituras” de Spinoza al “Todas las Escrituras” de Buber constituyen un proceso de la historia del sujeto. El momento spinocista suprime el milagro, lo diseña con la razón natural o lo considera un añadido edificante, infantil moralizante, sin mayor importancia teológica política. Buber puede, ya, sin temor a la superstición, enfrentarse a todo el texto, para comprender más formas de vivencia encarnadas en el narrador.

La Pascua deviene una especie de prepacto político en la mirada de Buber. La comida pascual no consiste sólo en sustraerse al ángel exterminador, sino que deviene señal del acuciante presente, de la proximidad del Éxodo, frente a cuyos temores nos unimos y consagramos y signo de una futura sociedad. De la disgregación a la reunión y unidad, realizada en la comensalidad compartida.

El sábado se gesta desde las experiencias terribles y se transforma en goce, en descanso, en libertad, en justicia para todos.

Del grito al diálogo, de la sangre del sacrificio al pacto de sangre, de lo terrorífico a lo santo: un sendero de redención. Pero, como diría Buber, de redención con participación tan activa del hombre que mantenga y acreciente aquellos logros. Sin la participación activa del hombre se deshumaniza la historia. Lo santo es invadido por lo demoníaco, la pasividad los confunde, y no sólo se tornará sustancia, sino que se tomará la sustancia por sujeto, error que no resulta inocente, sino trágico.

Bibliografía citada

Buber, Martín (1994) *Moisés*. Buenos Aires: Lumen-Hormé.

Dri, Rubén (1997) *La utopía de Jesús*. Buenos Aires: Biblos.

Küng, Hans (1993) *El judaísmo*. Madrid: Trotta.

Löwy, Michael (1997) *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

Bibliografía consultada

Dujovne, León (1965) *Martín Buber. Sus ideas filosóficas, religiosas y sociales*. Buenos Aires: Bibliográfica Omeba.

Otto, Rudolf (1991) *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

Spinoza, Baruj (trad. 1986) *Tratado teológico político*. Madrid: Alianza.

Diego Baccarelli

El trabajo: condición humana, condición social

Tan pronto, pues, como al capital se le ocurre –ocurrencia arbitraria o necesaria- dejar de existir para el trabajador, deja este de existir para sí; no tiene ningún trabajo, por tanto, ningún salario, y dado que él no tiene existencia como hombre, sino como trabajador, puede hacerse sepultar, dejarse morir de hambre, etc.

Marx. Segundo manuscrito.

La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía.

Marx. Primer manuscrito.

El trabajo (Parte I)

Si bien es veterana la tradición que distingue a la razón como atributo que diferencia al hombre del resto de los animales, no es menos fundada –ni necesariamente contradictoria con ésta- la que nos indica que lo que lo caracteriza es la *capacidad de producir los propios medios de vida*.

Esta característica que define el ser del hombre, está analizada con hondura en la descripción del *trabajo formativo* que realiza Hegel en la dialéctica del señor y el siervo.

La ruptura de la relación inmediata con la naturaleza saca al hombre de la duración de lo biológico, constituyendo la humanidad propiamente dicha, y la temporalidad propia de lo humano: la historia. Una de las dimensiones de dicha ruptura consiste en la objetualización de la naturaleza a partir de su transformación mediante el trabajo. Actividad que no se reduce a la producción de satisfactores básicos sino a la capacidad objetivante del sujeto y a su carácter agente en la formación cultural.

El producto del trabajo, los objetos, son vida humana objetivada; pero la labor del sujeto no se reduce a la competencia de un productor individual, sino

que implica a los demás hombres, no sólo en cuanto colaboradores en el proceso productivo mismo, sino en la medida en que el trabajo es parte del entramado intersubjetivo en que se construye la subjetividad.

Aunque Hegel no lo formulara en esos términos, el modo en que desarrolla la categoría de trabajo en su dialéctica del señor y el siervo, perfila con extraordinaria lucidez la esencia básica de las relaciones de producción.

Así, uno de los escorzos que muestra esta dialéctica es la de una intersubjetividad en la que la condición de los hombres está signada por su relación con los objetos: el siervo, como aquella "... conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general." (Hegel, 1985, p. 117), esto es, el trabajador cuya existencia es trabajar, o dicho en palabras de Marcuse (1994, p. 118): "El siervo no es un ser humano que trabaja, sino que es esencialmente un trabajador; su trabajo es su ser"; y el señor que se apropia del producto del siervo y toma al mismo tiempo al siervo como objeto.

Hegel consideraba la figura del señor como aquella que se relaciona de manera mediata con el siervo a través de la cosa, y de manera mediata con la cosa a través del siervo; la mediación con el siervo a través de la cosa implica la elaboración del producto por parte de éste. Recordemos que su actividad laborativa es uno de los factores concurrentes que lo configuran como siervo. Pero esa actividad es también uno de los factores que configuran la relación con el señor; por ello el señor se media con el siervo a través de la cosa.

El desarrollo de esta dialéctica mostrará, en última instancia, la dimensión humana del siervo - y recordemos que no puede escindirse al siervo de su labor - contrapuesta a la figura del señor, como aquél cuya relación con la otra conciencia y con la coseidad lo pone fuera de la esfera de la humanidad propiamente dicha. "En el señor, el ser para sí es para ella otro o solamente para ella; en el temor, el ser para sí es en ella misma; en la formación, el ser para sí deviene como su propio ser para ella y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí. Por el hecho de colocarse hacia fuera, la forma no se convierte para ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad. Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma sentido propio, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser sentido extraño." (Hegel, 1985, p. 120).

Esta consecuencia se desprende de la consideración hegeliana del trabajo, como actividad que configura el mundo objetivo; el trabajo como actividad en la

que la conciencia rompe la inmediatez con la naturaleza y se media en el objeto que es su producto.

Sin embargo, la relación con los objetos expresa a la vez la relación intersubjetiva cuyo formato se traduce en relaciones de producción específicas, que hacen del trabajo como actividad identitaria del ser genérico, trabajo alienado.

Marx y Engels afirman que: "Produciendo sus medios de subsistencia, el hombre realiza el modo de vida que le es propio, y que consiste en la actividad." (1958, p. 27). La producción es concebida en sentido amplio, tanto para la satisfacción de necesidades básicas o sostenimiento de la vida biológica, cuanto para la satisfacción de necesidades de orden más complejo; y la actividad como modo de vida propio del hombre, a diferencia de la pasividad de los animales. (1958, p. 27). Éste es el sentido del ser genérico que se quiebra con el trabajo alienado.

En los Manuscritos, Marx definía esta cuestión en los siguientes términos: "El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación." (Marx, 1997, p. 115-116)

En la crítica a la economía política clásica que Marx realiza en sus Manuscritos, señala que la misma confunde la causa con la consecuencia, suponiendo a la propiedad privada como fundamento de la producción, y por lo mismo dejando sin explicar el origen de aquella. En verdad ella es el resultado del trabajo enajenado: "La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo." (Marx, 1997, p. 120)

El trabajo como atributo del ser genérico es esa actividad en la que la vida crea vida, pero que en la relación capitalista se torna trabajo alienado. El producto se presenta como un ser ajeno e independiente del productor, pero también la actividad productiva se vuelve ajena. Trabajo y producto no son ya mediación del sujeto consigo mismo, sino extrañamiento. "Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí" (Marx, 1997, p.

113). Es un doble extrañamiento: con respecto al objeto y con respecto a sí mismo.

En la descripción marxiana del trabajo en los Manuscritos, en la que reverbera poderosamente la dialéctica del señor y el siervo, la actividad productiva es constituyente del mundo objetivo y por eso afirmación del ser genérico; la producción misma es la vida genérica.

Pero el hombre es intersubjetividad, es mediación consigo mismo a través de los otros, "... la relación del hombre consigo mismo únicamente es para él objetiva y real a través de su relación con los otros hombres." (Marx, 1997, p. 119).

Tres formas de extrañamiento se producen en el trabajo enajenado. Efectivamente, en éste no sólo produce la alienación del objeto y de la propia acción productiva, sino que la relación con los otros hombres es también de este tenor: "...mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres." (Marx, 1997, p. 119).

En definitiva, el trabajo enajenado como momento constituyente de la identidad del sujeto trabajador inficiona la relación de éste con el producto de su trabajo, consigo mismo y con los otros hombres.

Pero del trabajo propio de la relación de producción capitalista deriva otro elemento sustantivo: el salario, que es consecuencia del trabajo enajenado y en este sentido es igual a la propiedad privada: "...el salario es una deducción que el capital y la tierra dejan llegar al obrero, una concesión del producto del trabajo de los trabajadores al trabajo." (Marx, 1997, p. 62). Aquí, por ejemplo, la diferencia respecto al modo de producción feudal es que "La forma del salario, pues, borra toda huella de la división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plus-trabajo, entre trabajo pago e impago. Todo trabajo aparece como trabajo pago." (Marx, 1996, p. 657). Pero el salario mínimo lo establece el mínimo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo, para la reproducción de una vida más animal que humana. Para esto, el trabajo debe valer menos que el valor que el trabajo produce.

Dicho salario "...está determinado por la lucha abierta entre capitalista y obrero. Necesariamente triunfa el capitalista." (Marx, 1997, p. 55). Como indica Marx en El Capital, al capitalista "sólo le interesa la diferencia entre el precio de la fuerza de trabajo y el valor que crea el funcionamiento de la misma" (Marx, 1996, p. 659). Lo que el obrero vende es su fuerza de trabajo de la que

depende el valor del trabajo, siempre a un precio menor que el valor producido por el trabajo.

El trabajo enajenado como negación del ser genérico se convierte en un medio para otra cosa, para la subsistencia que sólo puede garantizarse a través del intercambio de equivalentes en el mercado. El trabajo se ha convertido en una mercancía que el obrero debe vender a cambio de un salario; pero es también el trabajador quien se ha convertido en una mercancía.

Una de las derivas a que conduce este descubrimiento marxiano del trabajo enajenado es la de los conceptos de superpoblación relativa y ejército industrial de reserva.

Ya en los Manuscritos Marx señalaba que "Para ser conducida con éxito, la guerra industrial exige ejércitos numerosos que pueda acumular en un mismo punto y diezmar generosamente. (...) Estas masas de obreros, cada vez más apremiadas, ni siquiera tienen la tranquilidad de estar siempre empleadas; la industria que las ha convocado sólo las hace vivir cuando las necesita, y tan pronto como puede pasarse sin ellas las abandona sin el menor remordimiento (...)" (Marx, 1997, p. 71).

En El Capital, trabaja con más profundidad estos conceptos. Advierte que: "Al incrementarse el capital global, en efecto aumenta también su parte constitutiva variable, o sea la fuerza de trabajo que se incorpora, pero en proporción constantemente decreciente" (Marx, 1996, p. 783). La parte constitutiva variable (la fuerza de trabajo) decrece en términos relativos al crecimiento de la parte constante. "La acumulación capitalista produce de manera constante, antes bien y precisamente en proporción a su energía y a su volumen, una población obrera relativamente excedentaria, esto es, excesiva para las necesidades medias de valorización del capital y por tanto superflua" (Marx, 1996, p.784): una superpoblación relativa.

Dicha disminución, sin embargo, se implica con el aumento absoluto de la población obrera en una proporción mayor a la del capital variable. Esta dialéctica constituye la ley de población del modo de producción capitalista; esa superpoblación es a la vez resultado necesario de la acumulación, y fundamento de la acumulación de capital: el *ejército industrial de reserva*.

Es esa superpoblación la que se acrecienta o disminuye según las marchas y contramarchas del ciclo industrial; por eso es una superpoblación relativa, pues su carácter depende de las necesidades de la industria según el ciclo en que se encuentre.

Pero el aumento del capital variable no necesariamente supone una demanda mayor de trabajadores, ya que en su composición también incide si los obreros actualmente empleados, el ejército activo, proporcionan más trabajo.

Entonces: el proceso de acumulación requiere cada vez más trabajo; al mismo tiempo, en virtud de la proporción decreciente de fuerza de trabajo requerida, relativa al incremento del capital constante y simultáneamente al aumento absoluto de la población obrera, aumenta la oferta de trabajo; finalmente, el ejército de reserva presiona a los trabajadores del ejército activo a realizar más trabajo; la consecuencia de ello es que : "...la oferta de trabajo sea independiente de la oferta de obreros" (Marx, 1996, p. 797).

Esa superpoblación relativa, asumirá distintas formas a saber: fluctuante, latente y estancada, y el pauperismo como estrato más bajo de la misma.

A partir del trabajo de Marx en los *Grundrisse* y en *El Capital*, respecto a los conceptos de superpoblación relativa y ejército industrial de reserva, José Nun elabora su "Teoría de la masa marginal".

El planteo teórico de Nun parte de una distinción significativa entre superpoblación relativa y ejército industrial de reserva, que fueron tomados como sinónimos por diversos intelectuales del campo marxista.

En primer lugar, señala que mientras el concepto de ejército de reserva corresponde a la teoría particular del modo de producción capitalista, el de superpoblación relativa corresponde a la teoría general del materialismo histórico (Nun, 2001, p. 40).

En segundo lugar, tomarlos como sinónimos implica desconocer "...la diferencia que existe entre la génesis de una población excedente y los efectos que su aparición provoca en el sistema que le da origen..." (Nun, 2001, p. 255).

El equívoco, según Nun, se debe a que esas lecturas se ciñeron al capítulo XXIII de *El Capital*, donde Marx determina cómo se origina la superpoblación relativa del modo de producción capitalista y su funcionalidad con relación al proceso de acumulación de capital que la hace funcionar como ejército industrial de reserva. Así se ignoraron los efectos no funcionales de la superpoblación, lo que llevó a Nun a elaborar el concepto de *masa marginal*, que hace referencia a las relaciones entre la población excedente y el sistema del que emergen, del mismo modo que el ejército industrial de reserva.

De las formas de la superpoblación relativa que desarrolla Marx en *El Capital*, Nun aduce que la latente y la estancada constituyen, en la consideración marxiana, formas transicionales hacia la forma fluctuante, esa masa de obreros

industriales que tanto se los expulsa como se los atrae, y que aumenta con el crecimiento de la industria. Nun recuerda que Marx tenía en su horizonte al capitalismo industrial en su fase competitiva, razón por la cual centra su trabajo en el carácter funcional de la población excedente.

En este sentido la categoría de masa marginal se vuelve especialmente interesante para la coyuntura actual, esto es: la consideración de una población excedente afuncional o disfuncional al sistema, en el contexto de hegemonía del capital industrial monopolístico.

Los principales elementos que concurren a la formación de una masa marginal son: a) el pasaje del modo de producción capitalista a su fase monopolística, que Marx previó pero no analizó; b) la internacionalización del capital; c) la fuerte modificación de la estructura ocupacional (Nun, 2001).

Esto no quiere decir que en la fase monopolística no opere la ley de la superpoblación relativa, sino que lo que sufre un desplazamiento es la funcionalidad del ejército industrial de reserva.

Mientras que en la fase competitiva se supone la predominancia de la modalidad fluctuante de la superpoblación, fundada en "...un mercado de trabajo que marcha hacia una creciente homogeneidad, la cual facilita, a su vez, la sustitución de un obrero por otro." (Nun, 2001, p. 81), la fase monopolística quiebra esa característica.

Sin embargo, a pesar de la hegemonía del capital monopolístico, Nun señala que el modo de producción capitalista en su fase actual presenta "...diversos procesos de acumulación que ahora se superponen y combinan y que ya no pueden ser concebidos como meros momentos transicionales de pasaje a un solo gran proceso en el cual todos acabarán por disolverse..." (Nun, 2001, p. 264).

Esto complejiza ostensiblemente la conceptualización de la superpoblación relativa, que funcionará como una masa marginal respecto del capital monopolístico y a la vez como ejército de reserva del capital competitivo, con lo cual varía también su carácter funcional, afuncional, o disfuncional. En todo caso su funcionalidad será la resultante del grado de satelización del capital competitivo respecto del capital monopolístico. Por eso Nun citaba en 1969 cuando formulaba su teoría, las siguientes palabras de Galbraith que resultan hoy más significativas aún: "En esta etapa, la noción de paro o desempleo, tal como se entiende tradicionalmente, está perdiendo significado año tras año. Las cifras de parados indican cada vez más cuántos son los normalmente inempleables por el sistema industrial." (Nun, 2001, p. 101) En el caso concreto de nuestro

país esto se exacerba por el desarrollo desigual de América Latina, que condiciona fuertemente la capacidad de su industria para absorber mano de obra.

A diferencia del ejército industrial de reserva, la masa marginal alude a "...ese bajo grado de "integración del sistema", debido a un desarrollo capitalista desigual y dependiente que, al combinar diversos procesos de acumulación en el contexto de un estancamiento crónico, genera una superpoblación relativa no funcional respecto de las formas productivas hegemónicas" (Nun, 2001, p. 137).

El asunto en este punto es la disfuncionalidad de esa masa marginal, y los mecanismos para su afuncionalización. Esto es: cómo se logra la coexistencia de ese bajo grado de integración del sistema con la integración social, o en otras palabras, cómo se neutraliza el conflicto.

Integración del sistema – Integración social

Las distintas fases del modo de producción capitalista se caracterizan por dinámicas particulares de acumulación y de explotación de la fuerza de trabajo. En función de ello, utilizaremos el concepto de *régimen social de acumulación* entendido como "...el conjunto complejo de instituciones, regulaciones y prácticas que en un determinado momento, inciden en la acumulación de capital." (Danani, 1996, p. 26).

Esto nos permite visualizar el carácter estructural de la desocupación en la fase monopolística del capitalismo, pero también ponderar las prácticas de los sujetos en su dimensión constituyente; esto es, que en ese plexo complejo que constituye un régimen social de acumulación, "la inclusión (...) de las prácticas de los actores permite elaborar la noción de estructura como constituida por la actividad humana, a la vez que medio de esa constitución, recuperando la dimensión micro-social de los procesos socio-políticos" (Danani, 1996, p. 27).

La distinción entre *integración social* e *integración del sistema*, hace referencia a la diferencia entre "...las relaciones ordenadas o conflictivas que, en un caso, se establecen entre los actores y, en el otro, entre las partes del sistema social" (Nun, 2001, p. 136). Distinción que cobra particular relevancia en nuestro contexto en que el problema de la desocupación, la precariedad laboral y la informalidad constituyen un componente sustantivo de nuestra realidad social.

En la lectura retrospectiva que el propio Nun realiza de la teoría de la masa marginal en 1999, reconoce que uno de sus objetivos era indicar cómo esos mecanismos de afuncionalización se traducían en dispositivos de distinto tenor, que no parecían revestir carácter transicional sino permanente, señalando que lo más probable es que "...se sigan desarrollando esas formas perversas de inte-

gración social que se encarnan en el clientelismo, la criminalidad, en el comercio ilegal, en la proliferación de guetos y poblaciones marginales y en la persistencia de modos brutales de explotación de la mano de obra" (Nun, 2001, p. 301–302).

Entre los dispositivos, instituciones y prácticas que forman parte del plexo en que se juega el problema de la integración social, se encuentran las políticas sociales. Éstas constituyen, sin embargo, algo bastante más complejo que una táctica de los sectores hegemónicos. Son espacio y materialización de la lucha de clases.

La distinción analítica entre sociedad civil y Estado supone a ambos como momentos de una totalidad que constituye el escenario de esa lucha. En tal sentido resultan insuficientes tanto las concepciones instrumentales del Estado, como aquéllas que lo conciben como sujeto (Thwaites Rey, 1999, p. 1), soslayando que se trata también de una relación social cuyo rasgo sustantivo es, en todo caso, la dominación. Así, el Estado "...está intrínsecamente ligado a la constitución de la sociedad capitalista, porque es el garante de la relación social capitalista" (Thwaites Rey, 1999, p. 3), relación caracterizada por un antagonismo y una asimetría básicas fundadas en las relaciones sociales de producción mismas.

Las políticas sociales no se reducen a acciones reactivas del Estado ante determinadas cuestiones que aparecen como problemáticas para la sociedad, sino que en tanto el Estado tiene parte en la construcción de tales cuestiones, "...constituyen un momento de máxima actividad estatal en la regulación y conformación de patrones diferenciados de reproducción social" (Danani, 1996, p. 24); es, sin lugar a dudas, uno de los campos estratégicos para la producción de consenso y garantía de la integración social, a pesar de una baja integración del sistema.

Pero insistimos nuevamente que esto no significa que las políticas sociales sean sólo dispositivos de "la dominación de la clase dominante y de su Estado" (Topalov, 1979, p. 81). Nos parece, como sostiene Topalov, que eso reduciría las reivindicaciones populares a una dimensión únicamente reformista que "por un lado, fuerzan al capital a crear las condiciones económicas de su propia supervivencia; por otro, le permiten acondicionar una clase obrera dócil, 'normalizando' su vida cotidiana" (Topalov, 1979, p. 82).

Los desocupados, unos sujetos: Jefas y jefes de hogar

La crisis del Estado de Bienestar dio lugar a una serie de transformaciones que confluyeron en la configuración del actual régimen social de acumulación o modelo neoliberal; dicho modelo "...incluye por definición la informalidad laboral, el desempleo, el subempleo, la desprotección laboral y, consecuentemente, la pobreza." (Grassi et al., 1994, p. 5), figuras que no denotan por sí mismas una disfunción; "...ya no es la manifestación de un sistema que estaría funcionando mal (en crisis), sino la contracara del funcionamiento correcto de un nuevo modelo social de acumulación" (Grassi et al., 1994, p. 6).

El neoliberalismo construyó una representación de la desocupación que si, por una parte, ocultaba el carácter estructural de la misma, por otra, sirvió para legitimar las reformas, fundamentalmente la flexibilización laboral. Ese operativo simbólico fue sumamente eficaz. Dicha construcción sedimentó en el imaginario colectivo una imagen de la desocupación como estado transitorio; al mismo tiempo supuso la responsabilidad del sujeto individual en sus condiciones de empleabilidad, fundamentalmente bajo el parámetro de la capacitación sintetizada en la concepción del capital humano: la condición de desocupado fue considerada en buena medida producto de la incapacidad del individuo.

La "Nueva Ley de Empleo" sancionada en 1991 puede ser considerada antecedente de los programas que se sucederán desde el año 1996: Planes Trabajar en sus tres versiones, Plan Barrios Bonaerenses¹ y finalmente el Plan Jefas y Jefes de Hogar Desocupados. Esta ley da cuenta de una nueva forma de intervención del Estado en la relación capital – trabajo. Reconoce la emergencia ocupacional, impone la flexibilización laboral y propone el desarrollo de "políticas activas de empleo" (Svampa y Pereyra, 2003, p. 87).

Los programas de ajuste estructural en el ámbito de las políticas sociales acotaron ostensiblemente la capacidad estatal para la distribución secundaria del ingreso. La focalización ha constituido uno de sus rasgos paradigmáticos, cuyo problema central es la *estigmatización* de los sujetos denominados *beneficiarios*, que deben exhibir credenciales de pobreza para acceder al beneficio, cristalizando al mismo tiempo la condición de pobre tanto en términos materiales como simbólicos.

Ésta es una de las modalidades mediante las cuales las políticas sociales intervienen en la estratificación social. Si tomásemos como ejemplo la tipología

¹ Tomamos en consideración dicho plan a pesar de no ser un programa nacional, por su magnitud no tanto en términos cuantitativos como por sus consecuencias en el entramado político del conurbano.

de Esping - Andersen acerca de los regímenes de Estado de Bienestar, encontraríamos que cada paradigma supone una forma de distribución y un tipo de estratificación social; así, el régimen corporativista estatal promueve una estratificación tendiente al mantenimiento de las diferencias de status, mientras que el régimen socialdemócrata promueve una estratificación cuyo desideratum es la igualación de la ciudadanía tomando como paradigma los estándares más altos. El propio Esping-Andersen, refiriéndose al Estado de Bienestar, plantea que constituye "...un sistema de estratificación en sí mismo, es una fuerza activa en el ordenamiento de las relaciones sociales" (1993, p. 44), agregando que "...La tradicional ayuda a los pobres y su variante contemporánea, la ayuda social para los que se comprueba que no tienen medios, fue diseñada evidentemente con propósitos de estratificación. Al castigar y estigmatizar a los destinatarios se fomenta la dualidad social..." (Esping-Andersen, 1993, p. 44).

Esa categorización puede tomarse para analizar las políticas sociales del modelo neoliberal, y, por supuesto, para ponderar el tenor y el significado de la focalización. En ese sentido hablamos de cristalización de la pobreza.

Luego de las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001, y de la debacle institucional que lleva a Eduardo Duhalde interinamente a la Presidencia de la Nación, se implementa el Plan Jefas y Jefes de Hogar Desocupados (en adelante PJJHD) que es presentado como un paliativo para la condición transitoria de un grupo de personas actualmente desocupadas que son parte de la población económicamente activa (en adelante PEA), suponiendo el atributo "activo" como condición homogénea de todos esos sujetos, y ocultando el carácter permanente de la situación de desempleo de un subgrupo dentro de la PEA.

Respecto a esto último, es significativo el artículo 2º del decreto 565/02 que define lo siguiente: "Créase el PROGRAMA JEFES DE HOGAR para ser aplicado mientras dure la EMERGENCIA OCUPACIONAL NACIONAL, que por este Decreto se ratifica hasta el 31 de diciembre de 2002..."

Es a todas luces vista que la emergencia ocupacional nacional, entrado el 2004 no ha finalizado; de hecho, según los últimos datos del INDEC, la desocupación oscila alrededor del 15% considerando a los beneficiarios de planes sociales como ocupados, y alrededor del 20% si no son tomados como tales.

El decreto por el que se crea el PJJHD declama en sus considerandos fundarse en el reconocimiento del derecho familiar a la inclusión social, y plantea "...la necesidad de universalizar urgentemente el Plan Jefes y Jefas de Hogar, con el fin de asegurar un mínimo ingreso mensual a todas las familias argentinas."

En su artículo 1° reza: “Todos los jefes/as de hogar desocupados gozarán del Derecho Familiar de Inclusión Social”; en el artículo 3° dice: “El programa tendrá por objeto brindar ayuda a los titulares indicados en el artículo 2°, con el fin de garantizar el Derecho Familiar de Inclusión Social...”

La inclusión aparece como objetivo del programa; sin embargo, como afirma Murray Edelman (1991, p. 23): “Ese bricolage de acciones y formulaciones verbales a veces mejora la condición y a veces la empeora, pero algunas consecuencias de las políticas perseguidas son siempre inversiones del valor formalmente proclamado como meta de la actividad.”

Aún más, en el contexto preciso en que se sanciona el decreto el 3 de abril de 2002, resonando todavía los estertores de las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001, es poco probable que la élite política desconociese el hecho de que la emergencia ocupacional sería de larga duración; en todo caso la eficacia del programa estriba, sino en la neutralización, sí en la atenuación sustantiva del conflicto. “El curso más común es la puesta en vigencia de una ley (en este caso un decreto)² que promete resolver o paliar el problema aunque haya pocas probabilidades de que logre su propósito. Aunque este recurso es vastamente reconocido, tiene una eficacia perenne para obtener la inactividad de los descontentos y la legitimación del régimen.” (Edelman M., 1991, p. 32).

Otro elemento interesante para el análisis es la utilización del concepto de universalidad, en la referencia a “la necesidad de universalizar urgentemente el plan”. ¿Qué denota ese universal? Si universalizar se refiere al hecho de hacer extensivo el beneficio a todos los jefes/as de hogar desocupados, se trataría del reconocimiento implícito de por lo menos dos universos diferenciados, los ocupados y los desocupados, consolidando así la expulsión de los beneficiarios del universo de los sujetos con empleo o con posibilidades de ser empleados.

Asistiríamos a un escenario que presenta dos universos de algún modo inconmensurables. Así, el concepto de universalidad combinado con el de inclusión, pone en evidencia su carácter focalizado. El tipo de inclusión que el decreto maneja, operacionaliza una ciudadanía diferenciada ¿o pseudo – ciudadanía? que debe ser investigada también desde la perspectiva de cada uno de los actores.

Lo que subyace en la formulación del PJJHD es un tipo de beneficiario o población objeto, definida por los requisitos necesarios para acceder al plan,

² Lo que va entre paréntesis es nuestro.

pero también delineada en el formato de la contraprestación que establece. Propone por ejemplo “su incorporación (la del beneficiario) en proyectos productivos o en servicios comunitarios de impacto ponderable en materia ocupacional.” (Art. 3° d), donde no aparecen explícitamente consideras las necesidades territoriales de los beneficiarios. Además, el concepto “impacto ponderable”, puede leerse en los siguientes términos: “impacto” como resultado esperado preformateado con independencia de las necesidades, recursos, intereses y acciones de los sujetos; “ponderable” porque la universalización del plan se toma estadísticamente como indicador de la baja en los índices de desocupación; “impacto ponderable” porque se realiza un desplazamiento que va de la contraprestación a la ocupación.

Esto pone en perspectiva el carácter del PJJHD: su alcance en términos de “población beneficiaria” (una suerte de cuasi-universalidad), la magnitud del beneficio en términos económicos y simbólicos para las familias, y con relación a esto último, su supuesto carácter incluyente, lo que nos obliga a preguntarnos por lo menos lo siguiente: ¿cómo se incluyen a esas personas y familias? ¿cuál es su rango ciudadano?

El concepto de “población objeto” denota precisamente eso, un objeto, al que se atribuye una condición natural o un status naturalizado sobre el que se puede actuar, y que además y en virtud de ello es pasivo; en verdad, no es sujeto.

Pero las políticas sociales son una construcción en la que intervienen diferentes actores con mayor o menor peso relativo de unos u otros, definido en una coyuntura determinada, construcción inscripta en el marco de las necesidades socialmente determinadas en un modelo social de acumulación.

De este modo, si bien las políticas sociales inciden en la forma de la estructura social en el sentido de que “... participan de los procesos de constitución de las clases sociales, ya que se dirigen a/intervienen en el proceso de reproducción social, por medio del cual las clases sociales mismas llegan a existir” (Danani, 1996, p. 32), no se debe obviar el carácter activo de los sujetos respecto a los programas, ya que dichas políticas constituyen “... configuraciones específicas desde las cuales los sujetos desarrollan acciones (también específicas) que las crean y recrean, organizan y desorganizan de manera permanente. Más aún, en tanto procesos, parte de su eficacia se juega precisamente, en la capacidad de generar ciertas prácticas y no otras” (Danani, 1996, p. 32).

Es interesante un pasaje de una entrevista realizada a miembros de la Unidad Ejecutora Central del Plan Trabajar en el marco de un proyecto de investigación dirigido por Neufeld y Chiara citado en la obra de Svampa y Pereyra ya mentada,

en que uno de los entrevistados afirma: "...la focalización continúa siendo mala en función de que se mueve mucho a nivel de presión y de acuerdos interjurisdiccionales, Nación – La Matanza es el acuerdo más claro que uno puede mencionar, que esto también distorsiona fuertemente la distribución de la población (...) el caso de La Matanza lleva una cantidad muy grande de proyectos que desestabiliza la distribución acorde a la población objetivo..."³ (Svampa y Pereyra, 2003, p. 97).

Cuando decíamos al principio del trabajo que las políticas sociales inciden en la dinámica de la estructura social, nos estábamos refiriendo a que constituyen un momento del entramado dialéctico en que se inscriben las prácticas de los sujetos.

La relación entre los programas focalizados de empleo y los colectivos de trabajadores desocupados está preñada por la *desocupación* como rasgo estructural del modelo social de acumulación actual.

Sin embargo, la posición de los beneficiarios con relación al plan varía ostensiblemente según se encuentren o no organizados; según pertenezcan o no a colectivos de desocupados y en caso de nuclearse en alguna organización, según el tenor de la misma.

Los beneficiarios del PJJHD que pertenecen a organizaciones de desocupados constituyen una proporción ostensiblemente menor que los beneficiarios no organizados, lo cual contribuye a convertir al Plan en otro insumo de la estructura clientelar que ha conformado una de las tácticas de buena parte de los partidos políticos, y a la discrecionalidad con relación a los requisitos para acceder al beneficio y las modalidades de contraprestación.⁴

Pero en todo caso lo que nos interesa observar aquí, son algunos ejemplos paradigmáticos que ilustran acerca del grueso de las organizaciones de desocupados, en que se trabaja por la resignificación del *beneficio*.

Esto significa partir de la hipótesis de que los *beneficiarios* no son pasivos receptores, ni recipientes tan maleables del carácter estigmatizante de estos

³ La referencia es del proyecto de investigación "la implementación de las políticas sociales en el nivel local: transformaciones en la gestión e impactos en los modos de vida de los sujetos receptores en municipios seleccionados del Conurbano Bonaerense", en mayo de 2001 dirigido por María Rosa Neufeld y Magdalena Chiara, ICO – UNGS.

⁴ Esto no significa que no existan casos puntuales de organizaciones de desocupados que hagan un uso clientelar de los Planes, y que los manejen con cierta discrecionalidad.

programas focalizados. El plan, considerado en primera instancia como elemento determinante de la identidad del grupo y de sus miembros, es transformado en elemento de una práctica subjetivante distinta al de la focalización. Dicha práctica implica una relación con el Estado diferente al de otros sectores sociales.

Utilizamos la categoría "subjetivante" para denotar las prácticas, regulaciones y acciones en que, y desde las cuales se configuran los sujetos.

Entre los beneficiarios de los programas focalizados de empleo, se encuentran mujeres y varones integrantes de diversos colectivos sociales, de los que han cobrado gran visibilidad los pertenecientes al movimiento piquetero del que forma parte el MTD. Al interior del mismo, encontramos una pluralidad de posiciones definidas en función de diversos factores: su inscripción territorial, la relación con distintas estructuras partidarias y/o sindicales, las características de sus miembros, las necesidades específicas que constituyen la situación de cada MTD.

Entre sus características se halla también una forma de construcción política y de relaciones sociales al interior de cada colectivo, que escapa al alcance de este trabajo, pero que es también parte de la construcción de sentidos que se operan en la lucha social, en apariencia, y sólo en apariencia, ligada a la demanda de planes.

En esta dirección es interesante la lectura que hacen Svampa y Pereyra al señalar que en el proceso de construcción y consolidación de los colectivos de desocupados, "... la acción colectiva posibilitaba el reposicionamiento del individuo, que dejaba de ser un receptor pasivo, dependiente del favor de un puntero, para convertirse en un sujeto activo, beneficiario de un plan, producto de la propia lucha. Así, en un mismo movimiento, la adhesión a las organizaciones de desocupados permitía poner en tela de juicio la política punteril, al tiempo que abría la posibilidad de adoptar otra forma de "hacer política", actuando como un colectivo. Esta doble resignificación primera de los planes, producto de la acción colectiva, ocupará desde entonces un lugar central en el discurso piquetero: los planes no son "dados" por el gobierno sino "arrancados" por la lucha y, más aún, mantenidos a fuerza de presiones y cortes de ruta" (Svampa y Pereyra, 2003, p. 93).

Esta trama forma parte de un proceso que comienza en el '96 y que arroja luz acerca de la interpretación unilateral que concibe a los planes como respuesta del Estado al hecho objetivo de la desocupación. En otras palabras, la desocupación como problema que demanda una respuesta del Estado es una construcción en la que también intervienen los desocupados. La permanencia en el tiempo y la

masificación de los planes no se entienden si no se los sitúa en el contexto de la lucha social.⁵

En este proceso que atraviesa distintos gobiernos, se debe tener en cuenta el eje constituido por los diferentes programas y sus distintas modalidades de implementación, que también configuraron distintas estrategias y posicionamientos de las organizaciones de desocupados cuyas acciones se cruzaban con las luchas coyunturales por el poder entre partidos. Por ejemplo, la forma de implementación que opera la Alianza para los Planes Trabajar otorgando a organizaciones de la sociedad civil la gestión del programa, en que subyace una disputa por el control territorial con el Partido Justicialista y su estructura clientelar.

Uno de los efectos de dicha maniobra fue el fortalecimiento y la creciente autonomización de las organizaciones de desocupados (Svampa y Pereyra, 2003).

Habría que agregar que, si bien la figura del *trabajador desocupado* es novedosa, su acción colectiva de lucha se inscribe en la tradición libertaria y sindical, a punto tal que los piquetes, sin desmedro de su especificidad, son una manifestación tanto original como aggiornada de protesta, acorde a los tiempos y pertinente a las características del régimen neoliberal, que también puede vertebrarse en la tradición huelguista.

Reiteramos la observación que hacíamos unas líneas más arriba acerca de la menor proporción de beneficiarios organizados. Eso da lugar a otra reflexión acerca del carácter subjetivante de la organización y de su necesidad para la lucha: la organización como ámbito comunitario en sí, y la organización como herramienta.

La torsión que sufre el modelo neoliberal en nuestro país, con la nueva visibilidad que cobra la desocupación, y decimos nueva visibilidad no porque se perciba cuantitativamente que los desocupados son más de los que se pensaba, sino simbólicamente en términos de significación para el campo social, se funda en esa trabazón compleja que tiene entre sus elementos a la convocatoria del FRENAPPO, los acontecimientos de diciembre de 2001 y el periplo que recién relatamos en que los colectivos de desocupados se construían como tales.

⁵ De hecho, uno de los acontecimientos que puso en el centro de la agenda pública el problema de la desocupación, no como un fenómeno coyuntural sino como elemento central del modelo neoliberal Y su matriz distributiva fue la convocatoria del FRENAPPO, realizada antes de las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001, de cuya propuesta derivó, defeccionada en forma notable, el PJJHD.

La representación del sentido común, de la opinión pública expresada fundamentalmente en la información mediática, considera la existencia de dichos colectivos en función de los planes. Sin embargo, la posición de los integrantes de los MTD, no parece coincidir con aquella. Es una relación bien interesante para analizar, porque hace patente la lucha simbólica que se desenvuelve, y que en el primer caso corresponde, dicho en palabras de Bourdieu (1990, p. 294), a ese "...monopolio de la nominación legítima como imposición oficial..."; pero que no va en detrimento del hecho de que "...en las sociedades de clase, el lenguaje sea ese instrumento de poder de que habla Bourdieu pero, también, el lugar de una lucha contra la dominación que no puede librarse sino en el interior de las formas discursivas prevalecientes" (Nun, 1987, p. 224).

Con relación a ello presentamos las siguientes afirmaciones de varios referentes de algunos MTD.

MTD de Solano:

Los piquetes surgieron en el interior, en Cutral Co, Tartagal, Mosconi, Santiago del Estero y se difunden por todo el país, cortando la circulación del libre comercio que alimenta a las metrópolis. En ese momento acá en Buenos Aires, se empiezan a tomar los piquetes como forma de lucha, pero había una tremenda discusión sobre si era correcto pedir planes Trabajar o no. (...) los piquetes y los planes son un factor más de nuestra lucha; no es lo fundamental.

Los planes son la realidad desde la cual nos podemos organizar. O sea, no tenemos posibilidad de tomar una fábrica.

Está bien aclarar que en un principio toda la izquierda y los progresistas nos acusaban de pedir limosna, de reformistas, de ir al pie del asistencialismo, y no veían lo que es la consigna central de la organización: trabajo, dignidad y cambio social. Era obvio que en el plan no moría todo, aunque muchas organizaciones murieron por eso, porque era el plan y a la casa (MTD de Solano y Colectivo Situaciones, 2002, p. 55-56).

MTD de La Matanza:

El asistencialismo divide las construcciones. (...) Pero lo más desastroso fue no haber tenido en cuenta las recomendaciones que nos hacían los desocupados de Cutral- Co y Jujuy, quienes nos alertaban sobre la perversión de los planes asistenciales. (...) desde el poder se diseñaban políticas para domesticar al sujeto social transformador, que estaba naciendo. El Estado aprovechándose de una cultura instalada en nuestro pueblo que todo "viene de arriba", instrumentó un plan de dominación político cultural, de profundas consecuencias para los sectores populares que quieren auto-organizarse: el asistencialismo o "clientelismo". (...) Para no caer en falsas discusiones, es

necesario aclarar que lo perverso de esta política no era si una organización de Desocupados obtenía, o no, un plan social para paliar el hambre de sus compañeros. (...) Lo perverso y peligroso es aceptar pasivamente la política del enemigo, y además creer que se está haciendo otra contraria a la delineada por los centros de poder... (MTD de Solano y Colectivo Situaciones, 2002, p. 37–38).

Ambos testimonios son de una riqueza extraordinaria no sólo por su contenido explícito, sino por los supuestos que en ellos operan: una abierta oposición a las políticas asistenciales, interpretadas como dispositivos de cooptación; el carácter de los planes como insumo para la organización, en un contexto de desaparición de industrias; la necesidad de trabajo genuino; el reconocimiento de un sentido común que concibe a la política como patrimonio del Estado, y a los sujetos como receptores de asistencia.

Pero hay además otro factor sustantivo que de ellos se desprende. Lo que en una lectura rápida parece aglutinar a los miembros del MTD es la desocupación, la carencia de trabajo remunerado, el desempleo en las antípodas de la relación salarial y en función de ello, la demanda de planes. Esta representación se inscribe en un juego de significaciones en que el trabajo denota básicamente al trabajo alienado, cancelando la posibilidad de concebirlo como una actividad no mercantilizada; en otras palabras, el trabajo como momento de la relación capitalista.

Puede leerse en el diagnóstico que de la propia condición de desocupado realizan los referentes del MTD de La Matanza:

Uno de los primeros problemas que tuvieron que abordar los desocupados que deseaban cambiar su condición de excluidos, fue la culpa. La culpa se metía en cada uno de los actos de la vida cotidiana. Siempre aparecerá en el propio desocupado la responsabilidad de no tener trabajo. (...) La culpa fue y es una de las armas más importante con que contó el sistema capitalista para apuntar contra los trabajadores desocupados que se propusieran luchar, y una vez instalada en la conciencia, es muy difícil de combatir. Era la culpa la que impedía organizarse con otros para, entre todos, encontrarle solución a los problemas. Era la culpa la que dificultaba identificar a la desocupación como un problema social. (MTD de Solano y Colectivo Situaciones, 2002, p. 17).

La culpa se manifiesta como consecuencia de la situación de desocupación y su sesgo negativo en la clasificación social muestra a las claras eso que expresa Bourdieu (1990, p. 289) acerca de que “Las categorías de la percepción del mundo social son, en lo esencial, el producto de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio social. En consecuencia, inclinan a los agentes a tomar el

mundo social tal cual es, a aceptarlo como natural, más que a rebelarse contra él (...).”

La culpa es reconocida como un dispositivo ideológico que opera en varios sentidos: oculta el carácter estructural de la desocupación; coloca al individuo como responsable de su situación; desplaza la posibilidad de cuestionar al mercado y la organización capitalista del trabajo.

En el caso del MTD de Solano encontramos lo siguiente:

Yo creo que una cosa es pedir trabajo, incluso trabajo genuino, y otra cosa es pedir trabajo y dignidad. No digo que sea indigno, por ejemplo, pedirle trabajo a Repsol, o que te den mejoras salariales. Pero lo que es indigno es la explotación. Y me parece que hay que empezar a generar otras relaciones. Nosotros no tenemos la idea acabada de cuáles son las formas de producción que queremos gestar, pero lo que sí tenemos bien claro es que no queremos generar relaciones de explotación

Por eso, la aparente contradicción que implica hablar de trabajadores desocupados es falsa. Porque parecería que un desocupado no puede ser trabajador porque precisamente carece de un empleo; pero nosotros hablamos de trabajador en otro sentido, más profundo, y no simplemente del obrero.” “Yo no me olvido nunca de lo que dijo una compañera cuando estábamos en un taller de educación popular, trabajando este tema de la identidad. Dijo: Acá volví a ser yo misma respecto al trabajo. Porque ahora yo soy trabajadora, aunque ni siquiera tenga un plan: soy trabajadora y no explotada (MTD de Solano y Colectivo Situaciones, 2002, p. 69–70).

Lo que se deriva de estos testimonios es precisamente una representación del *trabajo* como algo diferente del *empleo*, que se vincula con la percepción que estos desocupados tienen de la propia identidad. Una identidad constituida en virtud de la actividad humana no reducible a los parámetros del mercado.

En otras palabras, los integrantes del colectivo buscan romper con una representación de la subjetividad que al mismo tiempo constituye y se constituye en el horizonte del modo de producción capitalista, y construyen otra representación en disputa con aquella.

Este asunto de la semántica del concepto de trabajo es clave, ya que “...en lo esencial, las palabras, los nombres que construyen la realidad social tanto como la expresan, son la apuesta por excelencia de la lucha política, lucha por la

imposición del principio de visión y de división legítimo, es decir por el ejercicio legítimo del efecto de teoría.” (Bourdieu, 1988, p. 137).

MTD de Solano:

...primero hay que valorizarse como persona, y así uno se siente trabajador: como ser humano que ha recuperado una parte de su identidad. Y es un trabajador porque está aportando al colectivo, a la comunidad, y no porque genera rentabilidad. Si uno piensa que un trabajador es aquél que genera beneficio entonces el desocupado es un paria en la vida. Pero acá nos movemos con otros valores que no son los que te da esta sociedad. (MTD de Solano y Colectivo Situaciones, 2002, p. 70).

El trabajo (Parte II).

En este contexto, y en atención a la lectura que acabamos de realizar, el trabajo y el desempleo (desocupación) constituyen una problemática cuyas características nos obligan a poner el foco en una serie de aspectos, a saber: el trabajo como dimensión humana y su relación con las actuales condiciones del mercado de trabajo y la empleabilidad; el desempleo y su dimensión humana en el actual contexto en que el desempleo ha dejado de ser una condición transitoria.

Los planes asistenciales para desocupados como el PJJHD, condenan a perpetuidad en la situación de exclusión a esas familias que dicen incluir, exclusión que en todo caso consolida su expulsión, si consideramos que esas personas *sobran*, constituyen una masa marginal para el capital hegemónico, y que tampoco pueden ser absorbidas por el capital industrial competitivo.

Así, su reproducción queda desestimada si tenemos presente, como indica Topalov (1979) que, el capitalismo sólo tiene en cuenta la satisfacción de las necesidades primarias, esto es: aquellas necesidades inmediatas que hacen a la reproducción de la fuerza de trabajo.

En una sociedad en la que *la exclusión se dice de muchas maneras*, entre las cuales se encuentra el desempleo como condición permanente, la precarización y la informalidad laboral, se hace necesario asumir que *el trabajo que se tiene*, como sinónimo de empleo, ha dejado de constituir el elemento fundamental de integración. “No hay que esperar nada de los tratamientos sintomáticos de la crisis, pues ya no hay más crisis: se ha instalado un nuevo sistema que tiende a abolir masivamente el “trabajo”. (...) No es esta abolición lo que hay que reprocharle, sino pretender perpetuar como obligación, como norma, como fundamento irremplazable de los derechos y de la dignidad de todos, ese mismo

“trabajo” cuyas normas, dignidad y posibilidad de acceso tiende a abolir.” (Gorz, 1998, p. 11).

¿En qué consistiría la inclusión en una sociedad en que el trabajo ya no constituye el factor de integración y cohesión? ¿Cómo se daría esa inclusión?

En este último sentido pareciera que asistimos a una suerte de ciudadanía diferenciada, o tal vez a formas de pseudo-ciudadanía.

En palabras de Jean Ives Calvez (1999, p. 122): “¿Qué es ese trabajo que contribuye tan eminentemente a la personalización, si no se ha separado de la obra, que además contribuye otro tanto a la socialización, factor también de personalización? ¿Es siempre un trabajo asalariado o remunerado de otro modo? Dicho en otros términos: el ingreso necesario para la subsistencia, ¿puede, podría él asegurarse independientemente del trabajo?”

Bibliografía citada

Bourdieu, Pierre (1988) *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.

Bourdieu, Pierre (1990) *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo.

Calvez, Jean – Ives (1999) *Necesidad del trabajo. ¿Desaparición o redefinición de un valor?* Buenos Aires: Losada.

Marx, Carlos y Engels, Federico (trad. 1958) *Ideología Alemana*. Buenos Aires: Ediciones MER.

Danani, Claudia (1996) “Algunas precisiones sobre la política social como campo de estudio y la noción de población – objeto”. En Susana Hintze (organizadora): *Políticas sociales. Contribución al debate teórico – metodológico*. Buenos Aires: CBC – UBA.

Edelman, Murray (1991) *La construcción del espectáculo político*. Buenos Aires: Manantial.

Gorz, André (1998) *Misérias del presente, riqueza de lo posible*. Buenos Aires: Paidós.

Esping – Andersen, Gosta (1993) *Los tres mundos del Estado de Bienestar*. Generalitat Valenciana: Alfons el Magnànim.

Grassi, Estela; Hintze, Susana; Neufeld, María Rosa (1994) *Políticas sociales, crisis y ajuste estructural*. Buenos Aires: Espacio.

Hegel, G. W. F. (trad. 1985) *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marcuse, Herbert (1994) *Razón y revolución*. España: Altaya.

Marx, Karl (trad. 1996) *El Capital*. México: Siglo XXI.

Marx, Karl (trad. 1997) *Manuscritos*. España: Altaya.

MTD de Solano y Colectivo Situaciones (2002) *Hipótesis 891: más allá de los piquetes*. Buenos Aires: Ediciones de mano en mano

MTD de La Matanza (2002) *De la culpa a la autogestión: Un recorrido del Movimiento de Trabajadores Desocupados de La Matanza*. Buenos Aires: MTD.

Nun, José (1987) “Gramsci y el sentido común”. En *Cultura política y democratización*. Buenos Aires: FLACSO/CLACSO/ICI.

Nun, José (2001) *Marginalidad y exclusión social*. Argentina: FCE.

Svampa, Maristella y Pereyra, Sebastián (2003) *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos.

Thwaites Rey, Mabel (1999) *El Estado: notas sobre su(s) significado(s)*. Mimeo.

Topalov, Christian (1979) *La urbanización capitalista*. México: Edicol.

Rubén Dri

Incidencia del 20 de diciembre de 2001 en la subjetividad

Con la pueblada del 19-20 de diciembre de 2001 se ha producido uno de esos quiebres de la historia del país que ofrece múltiples facetas de análisis, entre las cuales sobresalen las modificaciones que se han comenzado a producir en la subjetividad. Es, pues, nuestra intención en estas reflexiones indagar sobre esas modificaciones. Para ello debemos partir de la concepción del sujeto.

1.- Concepción del sujeto

En la imposibilidad de dar una definición del sujeto, pues se trata de una realidad universal, inagotable, que se puede abordar desde distintos ángulos, intentaremos algunos acercamientos filosóficos, ayudándonos, en primer lugar, con algunas ideas elaboradas por Hegel. Comenzamos proponiendo tres acercamientos:

El sujeto es “el movimiento del ponerse a sí mismo”.

El sujeto es el movimiento de su “devenir otro consigo mismo”.

El sujeto es el movimiento de reconocer y ser reconocido.

En primer lugar, el sujeto es “movimiento”, lo que significa que no es, sino que deviene. El objeto es. El sujeto no es lo que es, es lo que no es, deviene. No es un sustantivo, sujeto, sino un verbo, sujetualizarse, devenir sujeto. Nuestra manera de aferrar la realidad con el pensamiento necesita de momentos de estacionamientos, de paradas. Constituyen los sustantivos con los que paralizamos el movimiento sujetual.

Es por ello que hablamos de “historia”, como si existiese algo que se llama de esa manera. Lo que en realidad hacemos es abstraer y fijar el movimiento subjetual que constituye lo que denominamos “historia”. No existe tal historia, sino el historizarse del sujeto, o el subjetualizarse del sujeto. Nuestro pensamiento necesita “frenar” el movimiento, aferrarlo, fijarlo.

El sujeto es “el movimiento del ponerse a sí mismo” (Hegel, 1973, pp.15-16). Ser sujeto es devenir sujeto, pero devenir sujeto es ponerse como sujeto. No hay otra manera de serlo. Nos encontramos siempre con este dilema: o nos ponemos como sujetos o nos ponen como objetos. No hay otra alternativa, o ponerse o ser puesto.

Ser sujeto es “ponerse”, afirmarse. El bebé cuando sale del vientre de la madre no es propiamente sujeto. No puede todavía ponerse, no puede decidir. Su tarea será la de hacerse sujeto, la de ponerse como tal. Una vez que se entiende esto uno debe preguntarse desde dónde puede el sujeto ponerse, porque no puede hacerlo desde la nada.

No puede ser sin más *thesis*, afirmación, porque ello significaría ponerse desde la nada, crearse desde la nada. Nadie puede ponerse sin presuponerse. Hegel lo tematiza de la manera siguiente:

Esta pura y absoluta reflexión, que consiste en el movimiento de la nada hacia la nada, se determina ulteriormente por sí misma. *En primer lugar, es reflexión que pone. En segundo lugar, produce el comienzo a partir de lo inmediato presupuesto, y es así reflexión extrínseca; en tercer lugar, empero, supera esta presuposición, y en cuanto, en la superación de la presuposición, al mismo tiempo, presupone, es reflexión determinante* (Hegel, 1976, p. 350).

La cita pertenece a la lógica de la esencia y, como se sabe, el momento de la esencia es el de la reflexión, de la entrada en sí mismo, de la particularización, de la escisión, de la ruptura. Es el movimiento de la nada, es decir, de la negación del ser, que era el primer momento, hacia la nada, hacia la segunda negación. La esencia se determina a sí misma en un triple movimiento.

En primer lugar “pone”. Pero poner es ponerse como ponerse es poner. Efectivamente, poner un vallado para impedir el tránsito es ponerse a sí mismo como constructor del vallado y ponerse a sí mismo en medio de la ruta para impedir el tránsito es poner dicho impedimento.

Pero nadie puede ponerse y poner desde la nada. Lo sabían los antiguos filósofos, autores de la expresión: “de la nada, nada sale”. Por ello “produce el comienzo a partir de lo inmediato presupuesto”. Produce un comienzo que no es tal, porque no puede partir si no es desde lo presupuesto. Poner-presuponer

es así un círculo dialéctico. Para pensarlo necesariamente se requiere salir de los objetos que “son” y entrar en los “sujetos” que “devienen”.

Ser sujeto es devenir sujeto, subjetualizarse, ponerse. En estos momentos me estoy poniendo como sujeto-escritor. No podría hacerlo sin presuponerme ya como sujeto. En el momento en que me pongo como sujeto escritor, me presupongo como sujeto, por ejemplo, lector. Sin esa u otra presuposición, no habría posición alguna.

Finalmente “supera esta presuposición, y en cuanto, en la superación de la presuposición, *al mismo tiempo* presupone, es reflexión *determinante*”. El poner del sujeto supera la presuposición, cosa que no puede hacer, a su vez, sin presuponer, por lo cual la reflexión, es decir, la posición es determinante.

En lugar del verbo poner podemos emplear el verbo “crear” y definir al sujeto como “el movimiento del crearse a sí mismo”. Nos encontramos, de esa manera, con la misma dialéctica del poner. Nadie es sujeto sino que se hace sujeto, se crea como sujeto. Crearse como sujeto, por otra parte, implica crear. El crear es crearse como el crearse es crear. Pero nadie crea desde la nada, sino desde lo presupuesto.

El sujeto es el movimiento del “devenir otro consigo mismo” (Hegel, 1973, p. 16). El sujeto nunca es él mismo. Siempre es otro que él mismo, pero ese otro es él mismo. El sujeto es universal, pues está abierto a todo, sin límites. Para ser debe particularizarse, ser otro que él mismo. Así, será escritor, filósofo, marido, padre, activista, bailarín. Ese otro es él mismo, el sujeto. Ser madre es una particularización del sujeto que es mujer. El ser mujer desborda constantemente esa y las otras particularizaciones.

El sujeto es el movimiento del reconocer y ser reconocido. Hegel lo expresa de la manera siguiente:

Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*; no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser para sí*. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente ... cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta (Hegel, 1973, p. 116).

La autoconciencia es la forma –*Gestalt*- que ha asumido el sujeto o espíritu. Por ello, en lugar de “autoconciencia” vamos a entender “sujeto”. De hecho la *Fenomenología del espíritu* es la odisea del sujeto, las diversas formas que éste va asumiendo en su proceso de formación.

El sujeto para ser tal debe arriesgar la vida, es decir todo lo objetual. Sólo de esa manera “mantiene la libertad”, su no dependencia de lo objetual, de lo biológico; “se prueba que su esencia no es el *ser*”, es decir, el objeto; ni “el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge”, como sería la situación del bebé recién salido del vientre materno; “ni es su hundirse en la expansión de la vida”, es decir, su reducción a lo meramente biológico.

Mediante este arriesgar la vida el sujeto prueba “que en él no se da nada que no sea para él un momento que tiende a desaparecer”, es decir, prueba que no es sustantivo, sino verbo; no sujeto, sino subjetualizarse, no ser sujeto sino devenirlo, o en otras palabras, prueba que “el sujeto sólo es puro *ser para sí*”.

“El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*”. La categoría de “persona” para Hegel es una categoría completamente inferior a la de sujeto. La persona es el mero soporte del derecho, de lo jurídico. Es un átomo que sólo puede afirmarse mediante la propiedad. El sujeto, en cambio, se halla enriquecido tanto por la moralidad como por la eticidad. La “persona” no es la verdad del sujeto que sólo se alcanza en el “reconocimiento como sujeto independiente”.

Cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta (Hegel, 1973, p. 116).

Ello significa que al mismo tiempo que el sujeto niega su propia objetualidad, que eso significa exponer su vida, debe hacer lo mismo con relación al otro. En un primer momento el otro no es un “para sí”, autoconciencia o sujeto, sino un objeto. La objetualidad lo recubre plenamente. Ello significa que “se halla fuera de sí” como cualquier objeto.

La conciencia del otro está “entorpecida de múltiples modos”, es decir, por la objetualidad; en la totalidad sujeto-objeto es el objeto el que tiene la hegemonía, tanto que el sujeto aparece como “una conciencia que es” –*seiendes Bewusstsein*-, esto es como “ente” o cosa. Tiene que salir de esa objetualización

y pasar a la “negación absoluta”, negación de todo objeto, o sea, plenamente para-sí o autoconciencia.

No hay sujeto sin reconocimiento. Desde que sale del vientre materno el individuo comienza su lucha por reconocimiento, lucha “a muerte” como dice Hegel. La lucha comienza siempre con una pronunciada desigualdad. Es la omnipotencia de la madre contra la impotencia del hijo. De esa manera los sujetos enfrentados se particularizan en lugar de expandir su universalidad. No es la relación de sujeto a sujeto, sino de madre, una particularidad, a hijo, otra particularidad.

Se trata de superar esas particularidades, para que la relación se dé de sujeto a sujeto. La lucha a muerte significa la muerte de las particularidades u objetualizaciones. Cuando en la relación se busca de alguna manera la utilización del otro o su dominación, se lo está objetualizando. Cada uno debe matar o suprimir la propia objetualidad y la objetualidad del otro, para que aparezca la relación de sujeto a sujeto. Ésta, naturalmente, nunca se da en forma plena, porque ello significaría la supresión de toda dialéctica, en una palabra, de la historia.

Reconocer y ser reconocido. Nuevamente, no se trata de rasgos meramente psicológicos, sino de la más profunda realidad. Es un momento ontológico del sujeto. Significa que sin reconocimiento no hay sujeto, no hay manera de que éste surja. El sujeto es ontológicamente intersujeto, es esencialmente intersubjetivo. En otras palabras, la intersubjetividad lo constituye esencialmente.

Como el sujeto deviene, como continuamente es lo que no es y no es lo que es, sin la *memoria* directamente no sería. La memoria, en consecuencia, no es un simple atributo o rasgo psicológico. Radica en lo ontológico, y nuevamente, no se trata de un sustantivo sino de un verbo. El sujeto es el movimiento del memorizarse, del recordarse. Pero el recordarse es recordar, así como el recordar es recordarse.

No se trata simplemente de recordar cosas, acontecimientos, personas, circunstancias que sucedieron alrededor del sujeto, como dice Gianni Vattimo. Lo que sucedió le sucedió al sujeto, es parte constitutiva del mismo. El recuerdo, de esa manera, es una interiorización, una *Erinnerung*, de tal manera que lo que pasó, no pasó, sino que está pasando. Lo que pasó no está pasando de la misma manera que fue, sino creativamente.

La memoria, de esa manera, es constitutiva del sujeto. Si se borra la memoria, desaparece el sujeto, ya se trate del sujeto individual como del sujeto colec-

tivo. Es por ello que se afirma que los vencidos no tienen historia, porque la historia es memoria y el vencido ha sido objetualizado, reducido a objeto. Si se recuerda, si recupera la memoria, recupera su historia y, en consecuencia, se recupera como sujeto.

El sujeto es un continuo memorizarse que se proyecta hacia el futuro. Así como es memoria es imaginación y fantasía, es imaginación y pensamiento, es proyecto y utopía. Es un continuo proyectarse. Nuevamente verbo y no sustantivo. Sujeto que continuamente se proyecta desde sus raíces, desde su memorizarse. El proyectarse está abierto al futuro, con una apertura que no admite cierre. El sujeto siempre está más allá, siempre se trasciende, siempre aspira a realizar otras metas.

Ese más allá donde siempre se sitúa el sujeto lo adelanta la imaginación. Nuevamente, no se trata de un atributo o cualidad que tenga el sujeto. Éste no tiene imaginación, sino que es imaginación, o mejor, es el imaginarse y el imaginar, el fantasearse y el fantasear.

Castoriadis habla de la “imaginación radical”, del “imaginario social instituyente” (Castoriadis, 1998, p. 39), y efectivamente, el sujeto, tanto el individual como el colectivo es el imaginarse e imaginar, es el dibujar el futuro con la labor exploratoria que realiza en tanto es imaginación. Como tal se adelanta, está más allá, es *utopía*, ese ámbito en el que se superan todas las contradicciones, en el que finalmente se podrá ser feliz con una felicidad sin límites.

De esa manera se abre un ámbito que es necesario llenar. Porque el ámbito abierto por la utopía está vacío. Es promesa de realización, pero no es realización. El sujeto en tanto imaginación es el adelantado del pensamiento, del sujeto como pensamiento. Es el momento del proyecto, o mejor, de los proyectos. Así como “nada grande se ha hecho sin pasión”, tampoco se ha hecho sin imaginación.

Por otra parte el ser humano es un animal que, sin embargo, ha roto con la animalidad. Es un ser natural que ha roto con la naturaleza. La naturaleza es el *ethos*, es decir, la casa de los animales. Los mitos del “paraíso perdido” expresan muy bien la ruptura que supone el surgimiento del sujeto.

Esos mitos describen la perfecta armonía existente en la naturaleza. Animales, seres humanos y dioses se encuentran en perfecta armonía, sin ruptura posible. Armonía sexual, goce pacífico sin contaminación dolorosa alguna, sin peligro de ser alcanzado por la muerte. En un momento determinado esa armonía se rompe. Hay una falta originaria que los mitos describen de diversa manera, de acuerdo a las distintas culturas.

Desde ese momento al sujeto ya no le será posible habitar ese *ethos*. Ha sido desterrado de su casa, de su ámbito, de su hábitat. Platón dice secamente que estamos “marcados con esa señal que ahora llamamos cuerpo –*soma*–, pertinaz acompañante, prisioneros como ostras” (Platón, 1966, p.61).

2.- Destrucción del sujeto

A fines de la década del sesenta se manifiestan los primeros síntomas de la crisis que se iba incubando en el seno del capitalismo. Para superarla comienzan a implementarse las primeras medidas de corte neoliberal. Para ello el 28 de junio de 1966 se produce el cuarto golpe de Estado de nuestra historia y se instala a Juan Carlos Onganía como presidente.

Con la “reforma cambiaria” se produce la desvalorización, orientada a que las empresas norteamericanas se apropien de las nacionales. La dictadura cierra ingenios tucumanos e interviene la universidad y los sindicatos, pero se encuentra con una fuerte y dinámica resistencia que, finalmente, hará fracasar los planes del incipiente neoliberalismo.

Efectivamente, la dictadura tiene que enfrentarse con un sujeto político, popular de envergadura. En Tucumán, la FOTIA –Federación Obrera de los Trabajadores de la Industria Azucarera– resiste aiosamente los movimientos privatizadores y de cierre de ingenios. En el seno del movimiento peronista y de la izquierda se gesta la lucha armada. En el sindicalismo se conforma la CGT de los Argentinos, liderada por Raymundo Ongaro, que traspasa los puros límites sindicales, aglutinando a amplios sectores sociales que desarrollaban una activa resistencia a los planes dictatoriales.

Había organizaciones barriales, villeras, estudiantiles, de intelectuales, de cristianos. Un pueblo en ebullición, en movimiento, que gesta históricas puebladas como las de Cipolletti, Catamarca, General Roca y Mendoza. Todas ellas fueron precedidas por la pueblada que marca una nueva etapa histórica en el devenir de nuestra historia, el “cordobazo”, producido el 29 de mayo de 1969.

El cordobazo hiere de muerte a la dictadura militar y sus proyectos privatizadores. Cae Onganía, le sucede Marcelo Levingston y a éste Alejandro Agustín Lanusse, pero todo es inútil. Marcha atrás, elecciones. Sin embargo, el proyecto de las grandes corporaciones o, en otras palabras, del gran capital, sólo retrocede para dar el gran zarpazo.

Había comprobado que para destruir al sujeto popular que se oponía a su proyecto se debían emplear métodos más siniestros que los utilizados hasta ese momento. Se comenzó con una organización paralimitar, las tres A, que comen-

zó la tarea de secuestrar, torturar y asesinar, para dar, finalmente, el salto cualitativo del terrorismo de Estado.

Efectivamente, el 24 de marzo de 1976 se produce el cuarto golpe de Estado del siglo veinte, que implanta un verdadero terrorismo con los métodos más sofisticados, aprendidos del nazismo, de los terroristas franceses que los utilizaron en Argelia y de la siniestra “Escuela de las Américas”. La finalidad fundamental, única de la dictadura militar, fue la destrucción del sujeto popular, el desbaratamiento de sus organizaciones.

Menester es tener en cuenta que los militares fueron actores necesarios de la tarea destructora del sujeto popular, pero, al mismo tiempo fueron utilizados por el gran capital. Quien expresaba el verdadero proyecto de la dictadura militar no era Rafael Videla, ni ninguno de los que conformaron las distintas juntas de la dictadura militar, sino Martínez de Hoz, el ministro de economía.

El secuestro, la tortura, la desaparición, la muerte, tenían como finalidad impedir que el sujeto pudiese “ponerse”. La tarea era “ponerlo” como un objeto despreciable, descartable. Menester era que el sujeto terminase despreciándose a sí mismo. Era necesario “quebrarlo” para ponerlo y exponerlo como objeto.

En los decretos que bajaban de las alturas del poder, donde los militares se sentían como dioses, en las recomendaciones a desconfiar de todos, porque el enemigo estaba “agazapado” en cada rincón, en los rastrellajes que efectuaban a las horas más insólitas, en los secuestros y sesiones de tortura, se producía la sensación de que la relación “amo –esclavo” no era superable. No había posibilidad del mutuo reconocimiento.

El enemigo podía estar en cualquier lugar, por lo cual era necesario desconfiar de todos, denunciar a los sospechosos, y cualquiera podía ser sospechoso. Era la destrucción del *ethos*. Ya no había valores compartidos, esperanzas compartidas, sino sólo temor, cuando no terror compartido. La vida se tornaba irrisorable. Las familias se destruían, el lugar de trabajo podía ser una trampa.

Militantes populares, trabajadores, estudiantes, profesionales, sacerdotes, religiosas, amas de casa “desaparecían”. Se borraba la memoria. En las casas se secuestraban los “recuerdos”, de tal manera que no se pudiesen reconstruir las historias, que es lo mismo que reconstruir los sujetos. Era el aplastamiento más brutal imaginable de toda utopía y, en consecuencia, de todo proyecto.

La dictadura militar cae en gran parte por sus propias contradicciones. Su tarea destructiva había terminado. El sujeto popular pareció recomponerse en los primeros tramos del gobierno constitucional iniciado por Raúl Alfonsín.

Menester era asestarle los mazazos finales. Vinieron entonces las leyes de impunidad y la hiperinflación provocada por las grandes corporaciones, que dejaron al sujeto popular en su nivel más bajo, expuesto a la más cruda expoliación.

Es lo que se produjo con el menemismo en la década del 90. Puede decirse que en esa década culmina el proceso de destrucción del sujeto popular, iniciado el 24 de marzo de 1976. Pero ahora, a la destrucción se le agrega algo que la hace más perversa. Efectivamente, se trata de una destrucción “elegida”. Fue tal la destrucción del sujeto popular, social y político, que no tuvo capacidad de reaccionar frente al chantaje que se le hacía con el ofrecimiento menemista.

Nuevamente se le quita al sujeto la posibilidad de ponerse, de crearse creando, pero esta vez se lo hace responsable al mismo sujeto chantajeado. Desde todas las usinas del poder se baja la consigna de que no se puede hacer otra cosa. El neoliberalismo se presentaba como vencedor en toda la línea.

Para crearse el sujeto debe crear. Crear, crearse, dos momentos dialécticos de la totalidad sujeto-objeto. Pero ahora, como por arte de magia, lo creado se ha disparado a la estratosfera, se ha separado completamente de su creador, el sujeto social, y ha adquirido plenamente su calidad de sujeto que le ha arrebatado al sujeto creador. Es el capital financiero, especulativo, virtual, separado de su matriz, la fábrica.

Los sujetos que antes se creaban creando, aunque esto lo hiciesen con los rasgos alienantes propios del capitalismo, ahora son directamente expulsados de todo tipo de creatividad. Pasan a ser “desocupados”, lo que significa: objetos desechados, sujetos que, al no poder crear sus mínimas condiciones de vida, pasan a ser objetos manejables a voluntad.

Ninguna posibilidad de reconocer y ser reconocido. Durante el terrorismo de Estado había que desconfiar del otro, porque podía ser un enemigo agazapado que esperaba el momento de dar el zarpazo. Ahora es el competidor, el enemigo a vencer en la competencia. El neoliberalismo tiene como principio básico el más crudo y desaforado individualismo.

Para el neoliberalismo, lamentablemente nuestras sociedades se encuentran todavía bajo la influencia del atavismo tribal que nos impulsa a ser solidarios y exigir una justicia social, “inaplicable en una sociedad de mercado. No puede haber, en efecto, justicia allí donde nadie se ocupa de ejercer tal función” (Hayek, 1985, p. 26). “Referida a una sociedad de hombres libres, nos dice Hayek, la expresión de referencia –justicia social- carece de sentido” (1985, p. 25).

Los denominados “socialismos reales” se vinieron abajo como castillos de cartón. En 1989 cae el “muro de Berlín”, el símbolo mayor de la existencia de las sociedades “socialistas reales” y con él, parece que se viene abajo el marxismo, es decir, el entramado conceptual que, con sus diversas expresiones, sostenía la existencia de dichas sociedades y fundamentaba la actividad revolucionaria.

Se expande entonces lo que se conoció como “pensamiento único”, acompañado por la denominada “posmodernidad”. El pensamiento único era, ya se sabe, el pensamiento neoliberal. La posmodernidad expresa algo más complejo que aquí no desarrollaremos. Nos interesa señalar que de ella forma parte una variada gama de corrientes filosóficas que, en muchos aspectos, fueron la otra cara del pensamiento único.

Parecía que de allí no había salida. No quedaba otra que pensar en sí mismo, salvarse individualmente, entrar en la feroz competencia en la que se había transformado el ethos otrora solidario. Porque otra de las graves consecuencias para el sujeto que acarrió la implementación del neoliberalismo fue la destrucción del ethos o casa espiritual del sujeto.

Se expulsó todo tipo de solidaridad como enemiga del progreso. Se exaltó el más crudo y despiadado individualismo. Cada uno debía triunfar, sin importar los medios que emplease para ello. El crimen entró a formar parte de la actividad política.

3.- La pueblada del 19-20 diciembre y el sujeto

El 19-20 de diciembre de 2001 se produce la pueblada a la que nos venimos refiriendo desde el inicio de estas reflexiones. Profundos cambios comienzan a producirse entonces en el sujeto popular. En primer lugar, al ocupar el espacio público vociferando sus consignas, ensanchando sus pulmones y gritando al viento sus reclamos; maldiciendo a los culpables de su destrucción; expresando ruidosamente sus deseos, el pueblo, sujeto colectivo, comienza a “ponerse”, a crearse nuevamente como sujeto.

En realidad, el sujeto popular no se había resignado completamente a ser objetualizado como lo pretendía el neoliberalismo menemista. Con “sabiduría popular” buscó irse recomponiendo, es decir, irse recreando como sujeto mediante la formación de los “movimientos sociales”. Allí, en las distintas variantes de dichos movimientos el sujeto popular recomenzó la interminable tarea de “ponerse”.

Finalmente estalla en la citada pueblada, rompiendo todos los diques y contenciones, como un río que sale de madre. Es la irrupción del sujeto como imaginación y voluntad, como conjunción de *eros* y *logos* en su máxima realización. Pero así como el río salido de madre luego debe ser encauzado mediante canales para que las aguas no produzcan desastres sino que sirvan para la vida, el primer momento de irrupción popular debe canalizarse, producir creaciones que hagan crecer la vida social.

El sujeto popular “se puso” en ese primer momento de entusiasmo con toda la fuerza acumulada durante los sombríos años de la absoluta hegemonía neoliberal. Pero ahora viene la tarea de hacer que ése no haya sido un momento evanescente, un estallido destinado a desaparecer como fuego de artificio.

Es el momento de la creatividad, es decir, de la imaginación y de la organización. El sujeto “se ha puesto” en el piquete, en el cacerolazo, en la movilización. Continúa haciéndolo en forma esporádica, pero a todo ello debe darle continuidad, organización. Surgen entonces las asambleas, los emprendimientos, los talleres, los seminarios.

Una de las banderas levantadas con fuerza e intransigencia es la de la *autonomía*. Es la manera como se expresó la voluntad del sujeto de rechazar todo tipo de imposición. Es el rechazo a “ser puesto” y la decisión de “ponerse”. La experiencia de sufrir la imposición, la frustración de haber sido puesto, originó la tendencia contraria sin mediaciones, sin matices. En otras palabras, la utopía de una autonomía sin límites.

Pero “la autonomía es, *ipso facto*, autolimitación” (Castoriadis, 1998, 81). Somos autónomos cuando somos nosotros quienes nos ponemos los límites, es decir, nos damos las leyes. Somos heterónomos cuando los límites nos los impone el amo. Pero siempre hay límites. El sujeto autónomo- esto en realidad es una redundancia, porque sujeto heterónimo es una contradicción en los términos- se pone límites para superarlos.

La asamblea es la manera descubierta por el sujeto de clase media de nuestras ciudades, especialmente de la Capital para “ponerse”. En ella se produce el mutuo reconocimiento que se le había negado desde la dictadura genocida. En realidad, la falta del mutuo reconocimiento es un problema crónico de la urbe moderna. Los millones de individuos que la componen generalmente son átomos, meros individuos. En la asamblea se crea el ámbito del mutuo reconocimiento. Recién entonces el barrio comienza a ser tal, no mero espacio de individuos, sino comunidad, espacio de sujetos que se relacionan intersubjetivamente.

El movimiento del reconocimiento exige la igualdad. Como dice Hegel “es una autoconciencia para una autoconciencia” (Hegel, 1973, 112), lo que significa “es un sujeto para un sujeto”. Sólo en la mutua relación de reconocimiento los sujetos devienen tales, sujetos. Ello significa que es necesario romper la relación señor – siervo o amo – esclavo con la que siempre se comienza.

Ello nos lleva a la intransigente exigencia de horizontalidad que se proclamó en la citada jornada y que fue, luego, uno de los temas centrales de las asambleas y una de las causas del desgranamiento de muchas. Se produjo en este tema la consabida confusión entre el momento utópico y el del proyecto. Se pretendió llevar a la práctica la plena horizontalidad que implica, entre otras cosas la condenación de todo tipo de *representación*.

La plena horizontalidad en las relaciones intersubjetivas que implica la plena y absoluta igualdad es una utopía que motoriza el movimiento hacia ese horizonte nunca alcanzado, pero siempre intentado, o mejor, realizado parcialmente. Esa utopía debe llenarse con proyectos, con realizaciones parciales, siempre corregibles, siempre cuestionadas. Una marcha hacia una igualdad cada vez mayor.

En la pueblada se voceó “¡que se vayan todos!”. En ese reclamo flameaba la frustración de una política que nos había llevado al desastre. Allí, en el Congreso, en la Casa Rosada, se encontraban los políticos que nos habían representado y que habían sido y eran actores necesarios de la gran frustración. En consecuencia, se pasó al rechazo total de toda representación. Ahora la política la hacemos nosotros, la hace cada uno, sin admitir que nadie nos represente.

Lamentablemente no faltaron los intelectuales que se presentaron para fundamentar tal desvarío. Toni Negri, en efecto, en primer lugar interpretó que los sectores sociales que habían producido el acontecimiento de las jornadas del 19 y 20 de diciembre no era un pueblo o parte de un pueblo, sino una *multitud*. Los argentinos venían a corroborar una de sus tesis preferidas.

Efectivamente, “en el quilombo argentino, afirma, no hubo ninguna alianza, ni fragmentación social, sino una nueva figura de clases que protagonizó el movimiento de los argentinos: la multitud” (Negri, 2003, p. 62). Ahora bien, “la multitud no es representable como la unidad (el pueblo) de los individuos propietarios, pues ella es un conjunto de singularidades incommensurables. La multitud aparece, pues, como el nombre de una inmanencia. Un conjunto de singularidades” (2003, p. 67).

Pero ello no es todo. Ha sido de tal magnitud la revolución que la multitud ha producido que “el poder no puede hacer absolutamente nada, pues las cate-

gorías que interesan al poder fueron sobrepasadas: unidad del sujeto (pueblo), forma de su composición (contrato entre los individuos), y modo de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia, simples o combinadas)” (Negri, 2003, p.65).

De esta manera Negri presenta la utopía exultante de los sectores populares como un proyecto real y efectivo que inmediatamente se pone en práctica. Está claro que en el momento utópico, creado por una imaginación exaltada, se sobrepasan todos los límites. Allí no hay monarquía, ni aristocracia, ni democracia, en el sentido de una organización con elecciones, poder ejecutivo, legislativo y judicial. Pero creer que ello significa que de aquí en más toda forma de gobierno ha sido barrida, es un grueso error.

Efectivamente, después de esa pueblada no vino el autogobierno de la multitud sino la recomposición que lideró Eduardo Duhalde, para terminar con nuevas elecciones. En cuanto a forma de gobierno nada cambió. Hubo cambios profundos en la subjetividad que, por una parte, se reflejaron en determinados aspectos que asumió el gobierno de Kirchner, y por otra, en proyectos que se van gestando desde las bases.

Es cierto que la multitud no admite representantes. Es una verdad de progrupo, porque no conforman una totalidad. Allí no hay totalidades sino átomos y éstos mal pueden ser representados. En realidad la representación es una necesidad ontológica del sujeto social y político.

El problema no es nuevo, pero ahora se vuelve a plantear con fuerza inusitada, habida cuenta de las frustraciones que ha causado la manera como se han llevado a cabo las representaciones en los Estados, tanto capitalistas como en los pertenecientes al denominado “socialismo real”. Es sabido que Rousseau lo planteó con fuerza en el *Contrato Social*, debiendo producir correcciones cuando se le pidió que tradujese su contenido para los Estados de Polonia y Córcega.

El “¡que se vayan todos!” literalmente significa eso, el rechazo a todo tipo de representación. El poder, todo el poder vuelve a las bases, vuelve al pueblo, sin intermediarios, sin representantes. En esa exigencia se esconde la concepción del sujeto, tanto individual como colectivo, como una estructura compacta, plena, sin ningún tipo de fractura o alienación. Se imagina una colectividad en la que cada uno decide de acuerdo con los demás. Plena horizontalidad, sin fisuras.

Ello no es más que una utopía, la que presentaba Marx en los Manuscritos como si se tratase de una conclusión “científica”: “Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo;

es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución” (Marx, 1977, p. 143).

Como hemos visto el sujeto nunca es plenamente él mismo, siempre es lo que no es y no es lo que es. Sólo puede realizarse “poniéndose”, lo que significa particularizándose, fracturándose, enajenándose. La alienación es un momento siempre presente a ser superado, nunca algo sobrepasado definitivamente. Sería el fin de la historia. Fukuyama podría tener razón.

Entonces, no puede extrañar que sea “inevitable que tanto en el concepto como en los hechos la ‘representación’ sea *alienación* (en el sentido jurídico del término: transferencia de propiedad) de la soberanía de los ‘representados’ hacia los ‘representantes’ (Castoriadis, 1998, 85-86). Esa alienación, como toda alienación debe ser superada –*aufgehobene*-. ¿Cómo? Con el control del poder popular.

En la asamblea, en los piquetes, en los diversos movimientos sociales, dinamizados a partir de la citada pueblada, el sujeto recuperó su dimensión utópica, poniendo a trabajar su imaginación por medio de la cual fueron surgiendo las iniciativas más variadas. Se recuperó la capacidad de imaginar nuevamente otra sociedad, más allá de las experiencias históricas, y con la utopía florecieron los proyectos.

Además, el sujeto comenzó a recrear el *ethos*, la casa espiritual en la que habitar. Al feroz individualismo le fue sucediendo la solidaridad. Surge, de esa manera, el concepto y la práctica de una “economía solidaria”. Son todos gérmenes de un nuevo *ethos* que no se puede recrear sin grandes contradicciones, marchas y contramarchas. Lo importante es que está en camino.

Por otra parte, el sujeto recupera su memoria, se recupera como memoria, como memorizarse, encontrándose, de esa manera, con sus raíces individuales y sociales. Se reescribe la historia de las luchas y creaciones populares en las tareas comunitarias, en las reflexiones grupales, en los talleres, en los seminarios.

Se produce entonces un ambiente de salud, de curación. Narra el evangelista Marcos que en el territorio de Gerasa había un individuo sometido por un demonio denominado “legión”, clara alusión al dominio imperial romano y, en especial, al instrumento más despiadado de dominación, el ejército. Este individuo

se encontraba completamente desequilibrado. Habitaba en los cementerios, andaba por los montes gritando e hiriéndose a sí mismo.

Jesús se enfrenta al demonio-legión conminándolo a salir del infeliz, y hace que se despeñe en lo más profundo del mar. Cuando los habitantes de Gerasa se aproximan al desequilibrado al que nadie podía calmar, lo encuentran “sentado, vestido y en su sano juicio” (Mc 5, 15).

Como puede fácilmente detectarse la narración contiene un rico simbolismo. La dominación romana, expresada en el demonio-legión, había provocado en el dominado un profundo y desolador desequilibrio. Éste había introyectado la dominación. Él mismo se castigaba, huía de toda relación humana, recaía en los umbrales de la más cruda bestialidad.

Jesús expulsa al demonio-legión que el geraseno había introyectado. Ello significa que éste se había puesto nuevamente de pie, que había encontrado nuevamente el sentido de la vida. Jesús le había transmitido el proyecto de liberación, le había abierto el horizonte de una nueva vida, de una nueva sociedad. El demonio-legión sale derrotado desde el momento que el dominado lo ha introyectado, lo ha echado fuera.

En la pueblada del 19-20 de diciembre de 2001 gran parte de los sectores populares echaron fuera el demonio-política neoliberal, el dominio-fondo monetario internacional. ¡Que se vayan todos! No se van de golpe. Se irán. El proceso de echarlos es el proceso de la curación. Cuando el sujeto antes sometido ahora marcha, cacerolea, piquetea, hace talleres, baila, canta, se organiza, transita el proceso de curación. Ya es un sujeto sano, creador.

Bibliografía citada

Castoriadis, Cornelius (1998) *Hecho y por hacer (Pensar la imaginación)*. Buenos Aires: Eudeba.

Hayek, Friedrich A. (1985): *Democracia, justicia y socialismo*. Madrid: Unión.

Hegel, G.W.F. (trad. 1973) *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.

Hegel, G.W.F. (trad. 1976) *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette.

Marx, Karl (trad. 1977) *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.

Negri, Toni (2003) *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Paidós.

Platón (trad. 1966) *Hippias Mayor – Fedro*. México: UNAM.

Hernán Pablo Toppi

Democracia delegativa versus república democrática: el papel del sujeto en tanto actor político

“En una democracia...los súbditos y el soberano no son más que los mismos hombres considerados bajo diferentes aspectos”

Jean-Jacques Rousseau.

Nuestra Constitución Nacional dice en su capítulo primero “La Nación Argentina adopta para su gobierno la forma representativa republicana federal, según la establece la presente Constitución”. La pregunta es, la Argentina de hoy ¿es una república democrática?

1. Introducción: crisis del Estado representativo

Es importante comenzar este artículo señalando que, desde mediados de los años setenta (principalmente, con el comienzo de la última dictadura militar en Marzo de 1976), se ha profundizado una separación (en el sentido de “vínculo”) entre los gobernantes (aunque sean elegidos democráticamente, como lo son desde 1983 a la actualidad) y el pueblo ciudadano (por lo menos, con la mayoría de ellos). Esto ha llevado que en la última década no sólo se haya dado una crisis de representación, sino también una crisis del Estado y de sus instituciones como autoridad legítima.

Primero, en esta introducción hay que definir qué podemos entender por Estado: es el conjunto de instituciones que dentro de un territorio determinado tienen, por un lado, la función de *dominación* (en el sentido del uso de la fuerza pública), y, por el otro, la de *representación*. El Estado debe, como función primordial, apuntar sus esfuerzos a garantizar el bien común de la sociedad para, de esta manera, garantizar el desarrollo y crecimiento conjunto de todos los sectores de la sociedad.

La idea aquí es que el Estado en la Argentina falla en la segunda función, o sea, en la de representación, y que por ello no es un Estado hegemónico, en el sentido de que los ciudadanos no se ven representados por sus gobernantes (representantes). ¿Por qué ocurre esto? Porque, en vez de aspirar al bien común de la sociedad en su conjunto, el Estado responde a los intereses de un pequeño sector (integrado no sólo por sujetos nacionales sino también internacionales). De ahí, que el conjunto de la sociedad no se vea reflejado en el Estado.

Sin embargo, sería muy reduccionista nuestra posición si nos quedáramos sólo en esto, pues no hay que olvidar que en las últimas décadas nuestro país se vio invadido por ciertos fenómenos (algunos se han desarrollado a nivel mundial) de los que no ha podido escapar y que han afectado considerablemente la capacidad de acción del Estado. Como no constituyen lo central en nuestro trabajo, sólo debemos mencionarlos brevemente para que el lector los tenga en cuenta a la hora de leer estas líneas.

Los hechos a los que hacemos referencia son:

A) La desindustrialización

En 1973 se produjo lo que se conoce como “la crisis del petróleo”, la cual puso en jaque al Estado de Bienestar. A partir de ese momento comenzó un proceso (en casi todo el mundo) en donde el Estado cambiará su ángulo de visión pasando de la sociedad al mercado. En la Argentina, este fenómeno empezó a profundizarse a partir de 1976 con la última dictadura militar. Desde allí, *la relación Estado-capital centralizado* se entabló como nunca lo había hecho en la historia argentina. Un ejemplo de esto es lo que Villarreal rastrea como uno de los objetivos del gobierno dictatorial: “...una doble búsqueda de la homogeneización de los sectores dominantes y la fragmentación de las capas subalternas.” (Villarreal, 1985, p. 262) ¿Cómo lograr esto? Por un lado, para obtener la homogeneización de la clase dominante se realizó un proceso de centralización del capital y de reconversión del aparato productivo en aras de la eficiencia y el fortalecimiento de estos sectores, con una tendencia al predominio del sector financiero. Por el otro lado, para lograr el segundo objetivo, el gobierno militar realizó una política de desindustrialización que junto a la clausura sindical redujo el peso de los obreros industriales. Junto a esto hubo un proceso de terciarización (por ejemplo, sector servicios) de los trabajadores, por lo que quedó un espectro de empleados, obreros, independientes, marginales y desempleados, obteniendo la fragmentación del sector trabajador. A esto podríamos sumarle las trágicas desapariciones ocasionadas por el terrorismo de Estado que ocurrieron en aquellos años y la hiperinflación que se dio entre 1989

y 1991, como hechos que influyeron en esta problemática. Este fenómeno perdura hasta el día de hoy.

B) La globalización

Este fenómeno está en estrecha relación con lo que decíamos más arriba sobre la relación entre el Estado y el capital, pues la profundiza. Como señala Held, hay dos aspectos de la economía que con la globalización han tomado un papel central: “La internacionalización de la producción y la internacionalización de las transacciones financieras...” (Held, 1997, p.160) Estos dos aspectos han hecho que el Estado no pueda tomar decisiones por sí solo, sino que debe tener en cuenta lo que pasa alrededor del mundo. Al mismo tiempo, debido a la creciente dependencia que el Estado tiene respecto a las empresas inversoras, este último pierde su capacidad de planear políticas económicas por sí mismo. Hay otro fenómeno que trae la globalización, que escapa de las manos del Estado: el del crecimiento de los medios de comunicación. Como resultado de la globalización de la información, por ejemplo, los individuos de un país pueden conocer lo que pasa (al mismo tiempo) en la otra punta del planeta. La información es un mecanismo esencial para la internacionalización de las transacciones financieras, ya que se puede saber en simultáneo el resultado por ejemplo de las bolsas de París, Londres y Washington.

C) Reformas de primera y segunda generación

Un tercer proceso, que es necesario ver para entender la crisis de representación, también está en estrecha relación tanto con el primero (relación Estado-capital) como con el segundo (la globalización): este proceso es el del achicamiento del Estado. En los 80' se comenzó a ver al Estado como responsable de los desequilibrios económicos que había en los países. “El acceso a la renegociación del endeudamiento externo y a financiamiento fresco fue condicionado a la ejecución de un conjunto de medidas de ajuste y reestructuración, orientadas a desmontar los mecanismos intervencionistas y a ampliar los márgenes de libertad de los mercados” (Vilas, 2000, p.1). Había que pasar al “Estado mínimo”, a partir del cual se debían abandonar los esquemas intervencionistas, proteccionistas y dejarle vía libre al desarrollo del mercado. Junto con esto había que tomar medidas de ajuste y de reestructuración del Estado y de los márgenes de acción de este último. Estas reformas son conocidas como “reformas de primera generación”. Se generó un proceso de privatización de las empresas estatales y de desregulación de la función pública. Sin embargo, esto no logró solucionar el problema, sino que trajo otros nuevos como por ejemplo, la desocupación. Se hizo necesario implementar una nueva serie de

reformas: las “reformas de segunda generación”. Se necesitaba de un Estado regulador e interventor capaz de fortalecer al mercado y optimizar su funcionamiento brindándole un marco institucional adecuado para su funcionamiento.

Por lo tanto, y teniendo en cuenta lo que hemos desarrollado hasta aquí, dividiremos el artículo de esta manera: En primer lugar veremos lo que Guillermo O’Donnell llamó *democracia delegativa* (que es el subtipo de democracia, cuyas características las vemos claramente en los gobiernos de Carlos Menem y Fernando De la Rúa. El primero, gobernó desde 1989 a 1999; el segundo, de 1999 al 2001) describiendo luego el otro subtipo que es la *democracia republicana* (que es el subtipo de democracia más cercano al tipo ideal que es la democracia directa) utilizando las dos corrientes de las cuales se nutre el sistema político argentino (la francesa y la norteamericana). En este punto, también veremos cuál es el papel del sujeto en tanto actor político (o sea, si su situación es más pasiva o más activa). En tercer término, nos preguntaremos si el 19 y 20 de diciembre puede ser visto como un momento de inflexión, o sea, si esa fecha representa el comienzo del paso de una democracia delegativa a una republicana. En último lugar (y a modo de conclusión), “suponiendo” que nos estemos dirigiendo hacia una democracia republicana, expondremos algunas ideas tentativas que a nuestro modo de ver todos los sectores de la sociedad (principalmente los gobernantes, los ciudadanos, los partidos políticos, la gente común y los movimientos sociales) deberían hacer para que dicho camino pueda ser recorrido.

2. Dos democracias muy pero muy distintas

A) Democracia delegativa

La crisis de representación en la Argentina se vio agravada por el tipo de democracia que, por lo menos, existió hasta diciembre del 2001: O’Donnell la llama “democracia delegativa”. Las principales características de este tipo de democracia son: 1) la persona que gana la elección puede gobernar como piense que sea correcto teniendo en cuenta, eso sí, las relaciones de poder existentes y las limitaciones constitucionales; 2) las medidas del gobierno no necesariamente tienen relación con las promesas que se hicieron en la campaña; 3) como el presidente electo se ve a sí mismo como por encima de las instituciones representativas (léase partidos políticos, poder judicial, poder legislativo), éstas son vistas como estorbos; 4) hay *accountability* vertical (elecciones) pero la *accountability* horizontal (control entre las instituciones) es prácticamente inexistente; 5) luego de las elecciones, se espera que los votantes vuelvan a la

pasividad aceptando las decisiones del gobierno; 6) A pesar de ser gobiernos poco representativos son gobiernos que perduran.

En nuestro país, el caso paradigmático de democracia delegativa fue la década en la que Carlos Menem estuvo al frente del Estado argentino (1989-1999). Pero, también podemos incluir al gobierno de Fernando De La Rúa (1999-2001) el cual cumple con los requisitos arriba mencionados salvo en el punto seis, pues finalizó su mandato antes de tiempo (debía hacerlo en diciembre del 2003). Veamos un poco qué pasó con estos gobiernos.

Recordemos que ambos presidentes asumieron la presidencia luego de haber prometido muchas cosas, como, por ejemplo, Menem con su “salario” y su “revolución productiva”; o De La Rúa con su “yo voy a ser el que le dé de comer a cada chico que tenga hambre”. Una vez en el poder, como sabemos, hicieron todo lo contrario. Tomaron medidas de ajuste del gasto público, recorte del presupuesto en áreas claves para el desarrollo social como educación, salud, etcétera. No olvidemos que durante estas presidencias se llevaron a cabo las reformas (ver introducción) de primera (Menem) y de segunda (De La Rúa) generación, y que por lo tanto hay que sumarle a las medidas antes mencionadas, las privatizaciones, la desregulación y la regionalización (MERCOSUR). De este modo, podemos concluir que, la manera como llegaron al poder Menem y De La Rúa fue “...diciendo una cosa durante la campaña y haciendo lo contrario una vez en el gobierno” (O’Donnell, 1997, p. 300).

La relación entre el Estado y las instituciones representativas también fue tema durante estos gobiernos. La globalización económica y política ha puesto al poder ejecutivo como eje central en la toma de las decisiones, relegando unos cuantos escalones más abajo al Congreso Nacional. Un buen ejemplo de eso han sido las ya mencionadas privatizaciones, muchas de las cuales se han negociado de forma directa entre el poder ejecutivo y los empresarios; otro ejemplo clarificador es el uso y abuso que se ha realizado en los últimos años del tan temido “decreto de necesidad y urgencia” (siempre está presente la amenaza de que si la ley no sale en el Congreso, sale por decreto). Todo esto lleva a que el parlamento y los partidos políticos caigan en un desequilibrio de sus funciones, lo que lleva a una crisis mayor y a que la gente comience a preguntarse ¿para qué sirven estas instituciones?

Veamos brevemente en qué consiste la crisis en el parlamento, por un lado, y la crisis de los partidos políticos, por el otro.

Parlamento: históricamente, el lazo entre la representación y la pluralidad se manifiesta en la instancia representativa por excelencia, o sea, el parlamento,

una instancia de decisión colectiva y no individual. En dicho lugar, la discusión entre las partes juega un papel central, pues mediante la opinión de los individuos se puede llegar a una posición consensuada “La decisión política deberá pues otorgar un lugar primordial al único procedimiento por el cual muchos actores inicialmente en desacuerdo llegan a elaborar una posición común..” (Manin, 1992, p. 18). La crisis en el parlamento consiste en el hecho de que éste ha perdido esa condición de deliberación. Hoy en día los diputados van al Congreso a cumplir con un mandato de ejecutivo. El bloque oficialista intenta imponer su proyecto, pero no en la Cámara, sino en negociaciones detrás de las cortinas. Por lo tanto la discusión deliberativa queda de lado. A todo lo hasta aquí mencionado, tenemos que sumarle las denuncias sobre corrupción en el Congreso. Dos ejemplos de esto son muy claros: “el diputrucho” en la era de Menem y “las coimas en el Senado” durante la presidencia de De La Rúa. En definitiva, se ha establecido en la sociedad una falta de confianza y credibilidad en el Congreso.

Partidos políticos: desde siempre, pareció haber una relación fuerte entre los electores y los partidos políticos. Generalmente, la gran mayoría de los electores se identificaban con algún partido político al cual le eran fieles en las elecciones por mucho tiempo. Pero en la actualidad, los partidos políticos han perdido a este sector “fiel”. Al desaparecer la capacidad de cohesión de los sectores de la sociedad como resultado de la fragmentación social, los partidos políticos han tomado una función en la cual mueven todo su aparato en torno de las elecciones. El papel que tienen ahora es el de mantener el poder o conseguirlo a través de los comicios. Esto toma mayor importancia cuando se ve que el elector ya no se mantiene fiel a un partido a la hora de elegir, sino que puede cambiar de una elección a otra. “Los electores votan de forma diferente entre una elección y otra, según la personalidad de los candidatos que se presentan” (Manin, 1992, p.29) o sea, se vota a una persona y no a un partido. Esto se vio muy claro en la elección para presidente en 1999 en la que ganó De La Rúa: en esos días, se escuchaba la frase “voté al menos malo”.

Hemos podido ver hasta aquí las características que se encuentran en una democracia delegativa (crisis del parlamento y los partidos políticos, primacía del Poder Ejecutivo por sobre los otros poderes, incumplimiento de las promesas electorales). Ahora bien, ¿cuál es la posición del ciudadano común y corriente ante esta situación? ¿Cómo se construye, si es que lo hace, como actor político? o, mejor dicho, ¿cuándo lo hace? Como respuesta a estas preguntas podríamos decir que la posición de los ciudadanos es negativa en todos los aspectos. Esto es así, pues no se los ve como sujetos, sino como objetos, o sea como “medios” (en las elecciones que es el momento en el que el pueblo se constituye como

actor político bajo este sistema) a través del cual algún sector político se alzaría con el poder. Esto lo vemos claramente en una de las características principales de una Democracia delegativa que citábamos antes: la del incumplimiento de las promesas electorales. Piénsese al respecto en cuánta gente fue engañada con la revolución productiva y el salarizado de Carlos Menem, o las promesas de Fernando De La Rúa de que el ajuste lo iban a hacer los políticos. Pero aquí aparece un elemento curioso que vemos en este subtipo del régimen democrático, que es el hecho de que a pesar de ese incumplimiento absoluto por parte de los gobernantes hacia los gobernados en las políticas de gobierno, estos últimos se mantienen en una situación pasiva, o sea, no cuestionan la institucionalidad y legitimidad del gobierno de turno, a pesar del descontento que pueda haber (esto no niega por supuesto las movilizaciones sociales; por ejemplo, con Menem aparecen las marchas de los jubilados). Por lo menos así fue con Carlos Menem que fue reelecto en 1995 para un nuevo mandato a pesar de haber seguido en su primer periodo de gobierno (1989-1995) una política completamente distinta a la que había prometido. En su segunda etapa (1995-1999), hizo exactamente lo mismo con lo cual apareció la ALIANZA presentándose como la nueva cara de la política nacional, llegando al gobierno en 1999, y ellos también mintieron en sus políticas. Ahora bien, ¿con De La Rúa qué ocurrió? ya que la ciudadanía al haber tomado una posición activa en la política nacional derribando un gobierno constitucional al considerarlo justamente ilegítimo y pidiendo en la Plaza de Mayo “que se vayan todos”, cambió cualitativamente su posición, pues pasó de ser determinado a determinante. Por lo tanto, ¿podemos ver los hechos de Diciembre del 2001 como el quiebre de este sistema o es una apariencia? Luego intentaremos acercarnos a la respuesta. Primero veamos qué podemos entender por una verdadera democracia republicana.

B) República democrática

“Si el pueblo entero es, en la República, dueño del poder soberano, estamos ante una democracia (...)” (Montesquieu, 1996, p. 19-20). Así comienza el capítulo dos del libro segundo del clásico libro de Montesquieu “Del espíritu de las leyes”, en donde nos muestra la necesidad de que “el pueblo entero” sea el dueño del poder soberano (que lo ejerce a través de un elemento central que es el voto) para que estemos en una democracia republicana. Si, en cambio, el poder está en manos de una pequeña parte de la sociedad, aunque sigamos en un sistema republicano, el régimen pasará a ser aristocrático (resultado de la desigualdad generada por la corrupción en la democracia) en el que la mayoría del pueblo se encontraría postergado bajo los designios de un pequeño sector. Esto último, ¿no nos hace recordar la realidad argentina de los últimos años?

Para Montesquieu todo tipo de gobierno tiene un “principio” que es el que lo hace actuar de determinada manera. En la democracia, el principio de gobierno es la *virtud política*, o sea “...una preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual” (Montesquieu, 1996, p. 37). Por lo tanto, en una Democracia republicana es necesario que todos los ciudadanos, y en especial los gobernantes, sientan esa virtud como medio conductor de sus acciones al frente del Estado o en la función pública en que se encuentren. Por eso es que para este autor en el momento que la corrupción surge al dejarse de respetar y cumplir las leyes establecidas para el bien común, y se comienza a obrar por el interés privado de cada uno, el Estado democrático cae en un pozo sin retorno

cuando la virtud deja de existir, la ambición entra en los corazones capaces de recibirla y la codicia se apodera de todos los demás...Antes los bienes de los particulares constituían el tesoro público, pero en cuanto la virtud se pierde, el tesoro público se convierte en patrimonio de los particulares. La República es un despojo y su fuerza ya no es más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos (Montesquieu, 1996, p. 28).

Para evitar esto hay una serie de elementos indispensables que deben ser respetados y cumplidos para lograrlo: Entre ellos podríamos citar los más importantes:

a) *la educación*: pues si en una democracia se debería renunciar al interés egoísta de cada uno en particular en pos del interés general, es indispensable todo el poder de la educación para inculcarle ese sentimiento a la multitud;

b) *las leyes*: la democracia es, como ya vimos, el gobierno del pueblo entero y no de una parte de él (sino sería una Aristocracia), por lo que, para mantener el espíritu del régimen es necesario que las leyes tiendan a la igualdad y a la frugalidad “El amor a la República en la democracia es amor a la democracia, y éste es amor a la igualdad (...) Es además amor a la frugalidad. Cada cual debe gozar de la misma felicidad y de las mismas ventajas...Es pues una máxima verdadera que para que se ame la igualdad y la frugalidad en una República es preciso que las leyes las hayan establecido” (Montesquieu; 1996, p. 41-42);

c) *división de poderes*: según lo demuestran la historia y este autor, cada vez que un gobernante quiso convertirse en un déspota comenzó por juntar todos los cargos y funciones en su persona, por lo que (y aquí vienen los dos renglones más famosos del *Espíritu de las leyes*) “Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder”(Montesquieu, 1996, p. 114). Aquí podemos aprovechar y citar otro fragmento de otro libro de tradición republicana (de gran influencia en nuestro

país) que es “El Federalista”.¹ En su escrito LI del Viernes 8 de Febrero de 1788 aparece: “Al organizar un gobierno que ha de ser administrado por hombres para los hombres, la gran dificultad estriba en esto: primeramente hay que capacitar al gobierno para mandar sobre los gobernados; y luego obligarlo a que se regule a sí mismo. El hecho de depender del pueblo es, sin duda alguna, el freno primordial indispensable sobre el gobierno; pero la experiencia ha demostrado a la humanidad que se necesitan precauciones auxiliares.” (Hamilton et al., 2000, p. 220-221). Esas precauciones auxiliares corresponden a la conocida operación de frenos y contrapesos desarrollada por estos autores estadounidenses. Este sistema va un poco más allá de la estricta separación de poderes, pues como señala Roberto Gargarella (2000, p. 174), tenía la intención de “...consagrar un esquema en donde los distintos poderes estuvieran parcialmente separados y parcialmente vinculados entre sí: los distintos funcionarios públicos debían ser dotados con “los motivos y medios institucionales” que les permitieran resistir los seguros ataques de los demás”. Ejemplos son la división del Parlamento en dos cámaras; la posibilidad del Presidente de vetar una ley pero con la capacidad del Legislativo de insistir con ella, etc. Estos tres elementos aquí citados (la educación, las leyes encaminadas al bien común y la división del poder) son centrales para el buen funcionamiento de una República democrática.

Por último, podemos ver cuál debería ser la situación del pueblo en tanto actor político en este tipo de régimen político. Montesquieu dice: “Puesto que en

¹ La historia de este libro es muy particular. Luego de la revolución de 1776, el territorio estadounidense quedó dividido en trece Estados que terminaron constituyendo una Confederación con el fin de defenderse de posibles ataques externos. Sin embargo, con los años se dieron cuenta de la insuficiencia de dicha coalición, por lo que era indispensable una reforma en los artículos de la Confederación. Para ello, se llamó a una convención en la ciudad de Filadelfia que se efectuó entre los meses de Mayo y Septiembre de 1787. En ella, al darse cuenta de que no alcanzaba la reforma, se dispuso la elaboración de un nuevo proyecto: la Constitución Nacional. La novedad fue que a esa Constitución no la aprobarían los delegados sino el pueblo de cada uno de los trece Estados. De esta manera, comenzó una tenaz campaña tanto a favor como en contra del proyecto. En ese momento, en Nueva York comenzarán a aparecer a partir de Octubre de 1787 una serie de artículos anónimos (firmados bajo el seudónimo “Publio”) en los periódicos en favor de la Constitución. Esos artículos (ochenta y cinco en total. Algunos fueron añadidos cuando se los compiló en el libro) conforman lo que conocemos como “El Federalista”. Se sabe que fueron escritos por James Madison, Alexander Hamilton y John Jay; lo que no se sabe con exactitud es en algunos casos, cuál de los tres fue su autor; por eso es que, por ejemplo, vemos en “Federalista L”, en el lugar donde figura el nombre del autor “Hamilton o Madison”. Paradójicamente, pese al deseo de nuestros pensadores, el resultado de la votación en Nueva York no fue muy favorable al proyecto (aunque luego se adhirió). Sin embargo esto no impidió que la Constitución fuera aprobada en 1789.

un Estado libre, todo hombre, considerado como poseedor de un alma libre, debe gobernarse por sí mismo, sería preciso que el pueblo en cuerpo desempeñara el poder legislativo. Pero como esto es imposible en los grandes Estados, y como está sujeto a mil inconvenientes en los pequeños, el pueblo deberá realizar por medio de sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo.” (Montesquieu, 1996, p. 117). Como podemos ver, el papel del pueblo como actor político sigue siendo (en principio) el de determinar quiénes van a ser los representantes que los van a gobernar durante un período determinado de tiempo. Pero a esto le podemos incluir una gran aportación que nos hace Alexis de Tocqueville, quien nos habla de la práctica de la asociación civil y política a partir de la cual los ciudadanos se preocupan y participan conjuntamente en los asuntos públicos, ya que de esta manera se defiende el interés general “Así, el país más democrático de la tierra es aquél en el que los hombres más han perfeccionado el arte de perseguir conjuntamente el objeto de sus comunes deseos...” (Tocqueville, 1984, II, p. 96). Por lo tanto, nos damos cuenta de la necesaria participación de la ciudadanía no sólo con el voto, sino también y de manera activa en la cosa pública para el cuidado del interés general.

Lo que deben hacer los gobernantes es velar por el cumplimiento del pacto estipulado con la ciudadanía, y principalmente deben ver a estos últimos por lo que son, o sea, la fuente y los verdaderos dueños del poder que ellos detentan (no deben olvidarse de esto) y no como un mero medio para hacerse con el poder estatal, para luego abandonarlos y olvidarlos hasta la próxima elección (como se hace en la democracia delegativa). La gente común debe ser vista como pueblo (verdadero sujeto), como el verdadero fin que la democracia debe perseguir, o sea, como fin último. Para esto también se deben tener en cuenta los valores, las creencias y, por supuesto, los derechos y garantías que tiene la población. Lo que no debe hacerse es ver al pueblo como objeto, o sea, como votante y nada más. La voluntad general del pueblo es el fin último al que los gobernantes deben atenerse y defender (por eso son llamados los “representantes del pueblo”). Esto es muy importante, pues de esto depende la subsistencia del régimen.

De esta manera, podemos ver que la situación de los hombres en una República democrática debe ser de reconocimiento como verdadera fuente del poder ya que de él emana, pues sino ¿de dónde salen nuestros gobernantes? La relación gobernante-gobernado, como decimos, debe ser una relación intersubjetiva de reconocimiento mutuo, de sujeto a sujeto, de ciudadano a ciudadano, de actor político a actor político, y no una relación en la que uno vea al otro como un objeto del cual pueda aprovecharse para satisfacer sus necesidades materiales.

En definitiva, vemos que la situación cambia de manera cualitativa con respecto a la democracia delegativa, pues en esta última, como ya vimos, el pueblo es visto como un objeto del cual los gobernantes se aprovechan para hacerse con el poder, para luego hacer todo lo contrario de lo que se había comprometido en las elecciones. En una verdadera república democrática, en cambio, esto no puede ser así pues al pueblo no se lo ve como actor político sólo en el momento de sufragar, sino que debe ser reconocido como tal constantemente, pues él es la verdadera fuente del poder democrático, el verdadero y único actor político que debe importar en una democracia, ya que el pueblo queda y los gobernantes pasan, volviendo a su origen que no es ni más ni menos que el pueblo.

3. 19 y 20 de diciembre de 2001: ¿cambio o continuidad?

Ahora bien, ¿podemos ver los hechos de diciembre de 2001 como el comienzo del paso de la democracia delegativa a una república democrática? Veamos primero qué ocurrió en aquel tiempo.

El gobierno de Fernando De La Rúa había aparecido cuando asumió (en Diciembre de 1999) como la contracara del gobierno de Carlos Menem que fue acusado de corrupción, de haber tenido una política económica a favor de los grandes intereses económicos y por lo tanto de haber llevado a cabo políticas de ajuste y aumento de tarifas constantes, además de la desocupación y de la flexibilización laboral. De la Rúa, por su parte, había prometido solucionar todo esto. Sin embargo, no cambió nada y continuaron los casos de corrupción, de ajuste, la desocupación en aumento y todo lo demás. Por lo tanto, comenzó a surgir en la sociedad un sentimiento de desilusión, pues para el cincuenta por ciento de los argentinos en 1999 habían pensado que con De La Rúa se venía una nueva era en la política argentina. Este sentimiento fue creciendo con el paso del tiempo y se intensificó el día en que Domingo Cavallo (uno de los políticos que había sido más criticado por la ALIANZA) se hizo cargo del ministerio de economía. Sin embargo, pensamos que el ejemplo clave de ese sentimiento de desilusión frente a la clase política se dio en las elecciones legislativas de octubre de 2001, en la cual apareció lo que se llamó el “voto bronca” que se transformó en un gran porcentaje de votos nulos en dicha elección. Éste era un claro mensaje para el gobierno de que las cosas no iban como se había pretendido dos años atrás. Sin embargo y a pesar de esto, el gobierno siguió con su política como si nada hubiera pasado. La situación comenzó a complejizarse cuando apareció el corralito financiero (primeros días de diciembre de 2001) que consistió en una especie de confiscación del dinero que la gente tenía (enfaticamos la palabra

“tenía”) en los bancos. Esto hizo que a los sectores populares que ya estaban protestando desde hacía rato contra el gobierno, se sumase la clase media. Aparecieron los cacerolazos y así llegamos a los días 19 y 20 de diciembre, en que la suma de cacerolazos, saqueos a supermercados, muertos, renuncia de ministros, etcétera hizo que el gobierno se derrumbase “...esa noche sirvió para recordar a un pueblo golpeado en su memoria, que hay derechos que no se vulneran, que hay atropellos que no se toleran, que los pueblos tienen voto pero también tienen voz, y que esa voz demanda cada vez con más fuerza que lo que se declama con la palabra se corresponda, de una vez por todas, con la realidad efectiva” (Rossi, 2002, p. 49).

Aquellos días el pueblo se dio cuenta de que tenía un poder, se dio cuenta de que es el verdadero dueño del poder, y esa capacidad fue la que le permitió derribar al gobierno de Fernando De la Rúa. Con esto, podemos decir ya en principio que se rompió con una de las características de la democracia delegativa que es la de la pasividad de la población frente a la política del gobierno. Algo ya de por sí cambió. Y esto se ve confirmado con lo que vino después, pues por ejemplo, la gente no volvió a sus casas sino que muchos conformaron las conocidas asambleas barriales como medio de continuar lo que había comenzado en esos días.

¿Cambio o continuidad? Hoy tal vez sea demasiado pronto para responder a esta pregunta, pues todo lo que ocurrió en esa fecha aun sigue muy fresco y el proceso aun no se cerró, pero lo que sí es claro es que, como referíamos recién, algunas cosas han cambiado: la gente ha tomado una actitud más activa en la vida política. La respuesta a esta pregunta depende de todos, o sea, si aprovechamos y tomamos el tren o nos quedamos en la misma estación en que estamos desde hace treinta años. Depende pura y exclusivamente de nosotros, de si somos capaces o no de convertirnos en actores políticos.

4. Conclusión: ¿qué podemos hacer?

Como último punto expondremos muy brevemente algunas ideas (pedimos que no sean vistas como la última palabra) que sería necesario llevarlas a la práctica para poder acercarnos un poco más a esto que llamamos república democrática.

Como primer paso, es necesario realizar una verdadera *reforma política tanto del Estado como de las instituciones*. Hasta el día de hoy cuando se llevaba a cabo la reforma del Estado ésta estaba dirigida a mejorar el desarrollo y desempeño del mercado y no se pensaba en cómo mejorar el régimen democrático. Por lo tanto, la reforma debe contemplar una serie de pautas para

el mejor funcionamiento de la democracia en el país. Carlos Acuña (2000), señala tres tensiones que hay que tener en cuenta a la hora de realizar una verdadera reforma política:

-*Tensión oficialismo-oposición*: las preocupaciones que hay dentro de ésta son la de si el gobierno podrá gobernar teniendo el congreso dominado por el partido opositor, y si la política llevada a cabo será mantenida por el siguiente gobierno. Pensamos que la principal forma para solucionar esta tensión en el contexto en el que nos encontramos es buscando consenso entre la mayoría y la minoría en lo que llamamos “políticas de Estado”. Según Acuña hacer esto es aumentar la eficacia y eficiencia de las políticas públicas, reduciendo la incertidumbre que se genera por la inacción.

-*Tensión poder ejecutivo-congreso*: está relacionada con las diferencias que hay entre el gobierno nacional y los intereses sectoriales y provinciales. En este punto es central que el Congreso Nacional recupere el poder de la deliberación entre las partes para llegar al consenso. Un gran problema que, como ya vimos, tiene el Parlamento, es que no posee una capacidad efectiva para realizar una *accountability* horizontal como resultado del crecimiento del poder ejecutivo. Es necesario, pues, recobrar el equilibrio entre los diferentes poderes del Estado, y por ende recuperar la *accountability* horizontal, o sea, que como dice Montesquieu el poder pueda controlar al poder.

-*Tensión dentro del poder ejecutivo*: tiene que ver con las discrepancias y competencias entre los diferentes ministerios, como por ejemplo entre economía y desarrollo social. Esto es así, ya que ambos ministerios apuntan a objetivos distintos: el ministerio de economía aspira al desarrollo de la economía (por lo menos eso es lo que debería hacer), cosa que parece hoy va increíblemente a contramano del desarrollo social. Por lo tanto, es necesario recobrar la idea de bien común, y que todas las partes apunten hacia el mismo lugar (el pueblo).

Otro punto central en dicha reforma es que se dedique un espacio para que sea más fácil la *creación de partidos políticos* en la cual cada grupo de ciudadanos que desee presentarse en las elecciones lo pueda hacer sin tantas complicaciones, y de este modo hacer las elecciones un poco más democráticas. Por otra parte, la reforma debe tener en cuenta cuestiones como financiamiento de los partidos, las campañas y la duración de estas últimas.

En este punto es necesario recalcar la necesidad de incrementar la *relación entre el Estado y la sociedad civil*. Por un lado, como resultado de que el Estado ha perdido aparentemente la capacidad de asistir socialmente a la población, sería interesante que las organizaciones públicas no estatales pudieran ejercer

dichas funciones o mejor aún que tanto el Estado como dichas agrupaciones trabajasen en conjunto. Es importante aquí que el Estado ayude a que estas organizaciones se puedan desarrollar y desempeñar correctamente en la sociedad, y en esto el financiamiento (público) es esencial. Aquí podemos agregar a las asambleas barriales, que en diferentes zonas de la Capital Federal principalmente se desempeñan desinteresadamente no sólo a nivel político sino también a nivel social (alimento, medicamentos, vestimenta, etc.).

Por otro lado, el Estado debe *incorporar al tercer sector en el nivel decisonal*. Maintz (2001), llama “gobernanza moderna” a la cooperación entre el Estado y la sociedad civil para la formación de políticas públicas. Esta cooperación no se tiene que realizar sólo entre el Estado y las organizaciones corporativas (como los sindicatos); es necesario también incorporar al diálogo a los ciudadanos no organizados (como ejemplo ilustrativo citemos nuevamente a las organizaciones no gubernamentales o las organizaciones vecinales) en la discusión para hacer que estén representados todos los sectores. Otra manera para hacer esto podría ser que se realice la tan conocida pero poco usada consulta popular en las principales cuestiones que nos atañen como sociedad (ejemplos hoy no faltan: empresas privatizadas, ¿las dejamos o las reestatizamos?; la deuda externa, ¿la pagamos o no la pagamos?).

Por último y principal, *no dejar nunca más que nos gobierne un grupo de ladrones y mentirosos como fue lo que nos tocó en estos años*. Si esto no se cumple, todo lo anterior no servirá de nada.

Bibliografía citada

Acuña, Carlos (2000) “Problemas político-institucionales que obstaculizan mejores políticas públicas en la Argentina de hoy”. En revista *Reforma y democracia*. Caracas: CLAD

Azpiazu, Daniel (2001) “Las privatizaciones en la Argentina ¿Precariedad regulatoria o regulación funcional a los privilegios empresarios?”. En revista *Ciclos en la historia, la economía y la sociedad*, 21. Buenos Aires.

Gargarella, Roberto (2000) “En nombre de la Constitución. El legado federalista dos siglos después”. En Borón, Atilio (comp.) *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Clacso-Eudeba.

Hamilton, Alexander; Madison, James; Jay, John (2000) *El federalista*. México: FCE.

Held, David (1997) *La Democracia y el orden global. Del Estado Moderno al gobierno cosmopolita*. Buenos Aires: Paidós.

Lechner, Norbert (1978) *La crisis del Estado en América Latina*. Caracas: El Cid.

Manin, Bernard (1992) “Metamorfosis de la representación”. En Dos Santos M. (comp.) *Que queda de la representación política*. Venezuela: CLACSO-Nueva Sociedad.

Maintz, Renate (2001) “El Estado y la sociedad civil en la gobernanza moderna”. En revista *Reforma y democracia*. Caracas: CLAD.

Montesquieu (1996) *Del espíritu de las leyes*. Barcelona: Altaya.

O'Donnell, Guillermo (1997) *La otra institucionalidad*. Buenos Aires: Paidós.

Rossi, María José (2002) “La estética de los sucesos de Diciembre: ¿revuelta, resistencia o rebelión?”. En revista *Diaporías*, 1. Buenos Aires.

Tocqueville, Alexis de (1984) *La democracia en América*. Madrid: Sarpe.

Vilas, Carlos (2000) “¿Más allá del “Consenso de Washington? Un enfoque desde la política de algunas propuestas del Banco Mundial sobre la reforma institucional”. En revista *Reforma y democracia*. Caracas: CLAD.

Villarreal, Juan Manuel (1985) “Los hilos sociales del poder”. En Jozami y otros, *Crisis de la dictadura argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

OTRAS DIAPORÍAS



Esteban Ierardo

Artigas. El oberá pacaraí, “el señor que resplandece”

I.

En el cielo, las nubes galopan entre algodones. Y los vientos soplan, indiferentes a los corazones humanos que palpitan abajo. Los pechos que laten son los de mil trescientos buscadores de la libertad de su tierra, del suelo oriental. Quieren que sean libres los hombres y mujeres de su patria. Su patria: los ríos y bosques, las llanuras y rocas, el pasado y presente vivo de un pueblo. Quieren que todo se emancipe del puño español. Que oprime los espíritus. Andrés La Torre está al mando. Y La Torre recuerda las órdenes del Protector de los Pueblos Libres.

Y un oriental disfruta la suave calidez de una brisa pasajera. Otro, acaricia su caballo; otro, en silencio, ensimismado y con una tenue sonrisa colgándole de los labios, evoca los colores de la mujer que dejó en un lejano campamento. Y la tierra misteriosa, la Madre, piensa entre las plantas y la firmeza de las piedras.

Y se desata una inesperada tormenta. Una tempestad hecha de dardos letales, de cientos de balas. Los puñales de fuego silban con indiferencia antes de destrozarse los pechos; antes de perforar las caras y los cráneos. Y ochocientos valientes, ochocientos hijos de la Banda Oriental, se desploman entre salpicados regueros de sangre. No tienen tiempo para recordar el último amanecer.

En Tacuarembó sólo quedan quinientos orientales que pueden recordar su suelo y el Grito de Asencio, el primer grito oriental de la libertad. Son ahora prisioneros del ejército portugués que invadió su patria y que los atacó por sorpresa. Dentro de su alma sufrida, corren las imágenes y los recuerdos de la última visión del líder, del caudillo, del Protector, de José Gervasio de Artigas. Artigas: el que no traiciona, el que no defrauda, el que señala por dónde cabalga la esperanza.

Unos pocos sobrevivientes que escaparon de la masacre de Tacuarembó le relatan al Protector el día de la larga muerte. Poco después, llega la confirmación de que Fructuoso Rivera, al frente del gobierno en Montevideo, ha firmado un armisticio con los lusitanos. Artigas confiaba en Rivera. Rivera lo ha defraudado. Lo mismo que Ramírez, tras la batalla de Cepeda.¹

Y el Protector de los Pueblos Libres se reúne con los delegados de Corrientes y Misiones, los territorios que aún lo apoyan. Se consuma el último Congreso convocado por Artigas, el 24 de abril de 1820. La asamblea sanciona el Pacto de Ábalos, donde se pondera, una vez más, la forma federal de gobierno. Así, en su artículo quinto se dispone que: “las provincias de la Liga no pueden ser perjudicadas en la libre elección ni en su administración económica según los principios de la federación”.²

Luego de la unidad política federal entre la Banda Oriental, Corrientes y Misiones, se acuerda darle batalla a Ramírez, el caudillo entrerriano. Una vez más, el coraje arde en el Protector. Otros bravos acompañan su firme puño de fuego de líder federal. Pero la sangre triste de muchos guerreros caídos va pintando el derrumbe final en las batallas de Yuquerí, Mocoretá, Sauce de Luna, las Osamentas. Los hombres mueren. Mas otros emergen tras las huellas de los muertos. En las memorias de un gaucho, del gaucho Cáceres, se asegura que “era tal el prestigio de Artigas entre aquella gente que, a pesar de verse perseguido incesantemente en su tránsito salían los indios a pedirle su bendición y marchaban con él como en procesión con sus familias, abandonando sus casas, sus vaquitas, sus ovejas” (Aguirre et al., 2000, pp. 136-37).

Caciques indígenas brotaban de la espesura del bosque chaqueño para ofrecerle sus flechas y sus vidas al Protector. Pero el hombre con la llamarada libre entre los párpados, atisba aquellos pájaros...esos negros pájaros que se descuelgan desde un cielo oscuro, sólo poblado con cenizas de estrellas. La ladera hacia la cima se derrumba. No es el tiempo aún para celebrar la libertad en una cumbre desnuda.

¹ Como se aclarará luego, Francisco Ramírez, el líder de la provincia de Entre Ríos, a pesar de ser lugarteniente de Artigas, actuó de manera independiente y alentó una actitud conciliadora con Buenos Aires que no podía ser aceptada por el Protector de los Pueblos Libres. Ramírez morirá en 1821 cuando, en una romántica actitud, se lanzó a la carga contra superiores fuerzas del ahora su enemigo López (su aliado durante la batalla de Cepeda), para defender a su amante, a la bella Delfina. Véase de Miguel (1999, pp. 49-81).

² El texto original del tratado se encuentra en el Archivo Nacional, Montevideo, República Oriental del Uruguay. Incluido en varios autores (2000).

Artigas debe cabalgar solo hacia el horizonte. Pero lo acompañan su ordenanza, el negro Ansina, y dos sargentos. Luego de algunas semanas de veloz cabalgata, logran dejar atrás a la vanguardia de Ramírez, que los persigue. Finalmente, en lontananza, cabrillean los fucilazos de verde de la selva paraguaya.

Allí, gobierna el doctor José Gaspar Rodríguez de Francia, el supremo dictador de Paraguay. El Protector imagina su inminente cabalgata hacia Asunción, el corazón paraguayo. Y ya cabalga. No llora. Flota en pensamientos secretos. Aún lo acaloran las muchas caricias que sus manos sembraron en el rostro de su tierra...

II.

El 19 de junio de 1764, José Gervasio Artigas nació en Montevideo. Su padre, Martín José Artigas, fue cabildante real y capitán de milicias. Por sus servicios al rey le fueron entregadas numerosas hectáreas de fértiles tierras que consolidaron la economía familiar.

José Gervasio recibió su primera educación de los padres franciscanos del colegio de San Bernardino. Gustaba del placer de cabalgar por las llanuras y cuchillas de la Banda Oriental. Su personalidad era vigorosa, predispuesta a la acción física pero también inclinada a la reflexión. Sus padres le auguraron un destino religioso. Pero el joven optó por las labores campestres. Se encargó de la administración de la estancia paterna El Sauce. En la proximidad de la tierra el bisoño Artigas descubriría no sólo la geografía de su patria, sino también el paisaje espiritual de los humildes gauchos que habitaban la campaña.

Ávido de independencia, a los 18 años renunció a las propiedades familiares y se dedicó a arriar tropillas de vacunos y caballos hacia la frontera portuguesa. Se convirtió en contrabandista de ganado. Sus habilidades para eludir y humillar la persecución de las autoridades coloniales le granjearon fama en toda la provincia oriental. El propio virrey Olaguer Feliú advirtió que era mejor atraer al rebelde personaje al bando del orden establecido antes que continuar persiguiéndolo. Así, le ofreció la jerarquía militar de teniente del cuerpo de Blandengues.

En 1805 el Almirante Nelson derrotó inapelablemente a los españoles (aliados entonces con los franceses) en la batalla de Trafalgar. Esto abrió a Gran Bretaña el camino hacia las colonias de la América hispana. En 1806 estalló la primera invasión británica a Buenos Aires. Artigas combatió en las calles de la gran ciudad-puerto del Río de la Plata. La resistencia fue organizada por el

capitán de navío Santiago de Liniers. Los soldados de las casacas rojas fueron derrotados. Artigas recibió el encargo de llevar el anuncio de la victoria al gobernador de Montevideo, Pascal Ruiz Huidobro. En el viaje a través de las aguas del río descubierto por Solís, su embarcación naufragó. Mediante sus habilidades como nadador, el mensajero logró arribar hasta la costa.

Luego llegaría la debacle de una segunda invasión de Buenos Aires consumada por los hijos de la tierra de Shakespeare y de famosos corsarios. La soberanía española sobrevivía airosa. Pero los nativos de Buenos Aires que pudieron derrotar a los soldados del rey Jorge III, descubrieron su propia valía, un estímulo para una futura acción independentista. En 1808, Napoleón invadió España. En la llamada farsa de Bayona, la corona se transfirió de manos de Fernando VII a José Bonaparte. La resistencia española fue organizada por la Junta de Sevilla. Pero, en 1810, aquel frágil organismo de gobierno se derrumbó al caer la urbe sevillana en manos galas. Había llegado la oportunidad para la liberación de España, para demoler su asfixiante monopolio económico y acceder a la libertad de comercio. Bajo la famosa “máscara de Fernando”, en Buenos Aires, el 25 de mayo de 1810 (y tras un cabildo abierto tres días antes), se constituyó una junta de gobierno independiente. Su secretario, Mariano Moreno, convocó a Artigas. Como consta en el Plan revolucionario de operaciones del autor de la Representación de los hacendados, al capitán de Blandengues José Gervasio Artigas y al capitán de dragones José Rondeau se le concedían “facultades amplias, concesiones, gracias y prerrogativas”; ya que, de esta manera, “harán en poco tiempo progresos tan rápidos que antes de seis meses podría tratarse de formalizarse el sitio de la plaza de Montevideo”.³ El 25 de febrero de 1811, cien hombres se reunieron en los campos de Asencio Grande, cerca de la desembocadura del Río Grande. Dirigían a los paisanos Pedro Viera y Venancio Benavídez. Sus gargantas se hermanaron para proferir el famoso grito de Asencio, el “vencer o morir”.⁴ Este lema se imprimió también en la espada y la voluntad de Artigas. El 18 de marzo de 1811, en Las piedras, el gran oriental derrotó a mil doscientos veteranos soldados españoles. Artigas puso luego sitio a Montevideo junto a las tropas de Buenos Aires conducidas por José

³ Véase Moreno (1993).

⁴ Tras el famoso grito de Asencio, los paisanos inflamados por el clamor revolucionario ocuparon las villas de Mercedes y Santo Domingo de Soriano. Y luego cayeron otros poblados como Colla, Maldonado, Paso del Rey, Santa Teresa y Santo José; y más allá del río Uruguay, Gualaguay, Gualaguachú y Arroyo de la China. Esta rápida propagación del movimiento revolucionario oriental hizo que el impulso independentista llegara pronto hasta los muros de Montevideo.

Rondeau. El gobernador Elío, convertido en nuevo virrey del Río de la Plata tras la expulsión de Baltasar Hidalgo de Cisneros, ordenó la expulsión de la ciudad de todos los sospechosos de simpatizar con los rebeldes. Nueve religiosos franciscanos fueron expulsados. Entre ellos se encontraba el cura José Monterroso, quien luego actuaría como diligente secretario de Artigas.

Buenos Aires no deseaba concentrar demasiados recursos en la lucha con los realistas de Montevideo. Prefería atender a su endeble Ejército del Norte; pero tampoco podía desentenderse porque Montevideo podría oficiar de plataforma para un peligroso ataque español contrarrevolucionario. Manuel de Sarratea, comisionado por la ciudad-puerto argentina, influyó fuertemente para concertar un armisticio con Elío durante el Primer Triunvirato de Buenos Aires, instituido en 1811. Aquí comienza el resquemor de Artigas hacia la orgullosa ciudad que venció a los ingleses; resquemor que luego crecerá hasta convertirse en abierto repudio mutuo.

Poco después del Cabildo Abierto del 22 de mayo de 1810 y después de la constitución de la primera junta de gobierno patrio, su secretario, Mariano Moreno, envió una circular al interior; por la misma se invitaba a las provincias a que enviasen representantes para unirse a la junta según su orden de llegada. Uno de los propósitos de la ampliación de la junta gubernativa era acordar una nueva forma de gobierno. Era el inicio del largo proceso de fallidas tentativas para la concreción de una constitución que rigiera sobre la amplitud del territorio del antiguo virreinato del Río de la Plata.

En 1813 fue convocada una asamblea legislativa. En el Congreso de las Tres Cruces se sancionaron las instrucciones de los representantes de la Banda oriental para esa reunión legislativa. Encabezados por Artigas, los orientales exigían en primer término “la independencia absoluta de estas colonias”, y que “ellas están absueltas de toda obligación de fidelidad a la corona de España y la familia de los borbones” (Aguirre et al., 2000, p.14.). Mientras Buenos Aires aún alentaba proyectos monárquicos⁵, Artigas arremetió con encono contra toda tentativa de regresión a una situación prerrevolucionaria. La constitución a discutir debía garantizar “a las provincias unidas una forma de gobierno republicano” y “no admitir otro sistema que el de la Confederación para el pacto recí-

⁵ Uno de los proyectos monárquicos era solicitar el protectorado portugués, con asistencia de Gran Bretaña, a través de la Infanta Carlota, de la Casa Braganza; otra posibilidad era el restablecimiento de una monarquía incaica. Estas maniobras eran alentadas por la logia masónica en Buenos Aires, y siempre eran defendidas alegando la debilidad de la revolución en el Río de la Plata y la necesidad de apoyo externo. Estas tentativas monárquicas fueron discutidas en sesiones secretas del Congreso de Tucumán en 1816. El 22 de abril de 1819, bajo el Directorio

proco con las provincias que forman nuestro estado”.⁶ Los diputados orientales fueron rechazados. La propuesta artiguista de una confederación, de un plexo de provincias independientes unidas bajo un posible gobierno nacional, era inaceptable para las pretensiones de concentración del poder político de los dirigentes porteños. Los acres muros de la distancia entre el gran oriental y Buenos Aires se ensanchaban.

Elío recuperaría el control de la Banda Oriental y la mitad de la provincia de Entre Ríos. La situación era inaceptable para el orgullo oriental. Había que abandonar todo cobijo bajo las armas españolas. Había que emigrar. Comenzó entonces el célebre éxodo oriental. Una caravana de seis mil personas hilvanaron un serpenteante camino hacia el norte. Durante meses cabalgaron, con la frente en alto y en un mismo torrente humano, mujeres y hombres, gauchos, militares, hacendados, indios, negros, niños y ancianos. Luego de quinientos kilómetros de tenaz marcha se establecieron en el campamento de Ayuí, en las proximidades de Concordia, Entre Ríos. Luego de restablecer un nuevo sitio de Montevideo, Artigas se retiró del cerco. En enero de 1814, en Buenos Aires, se creó una nueva magistratura para la unificación del poder ejecutivo, el Directorio Supremo, que sería ejercido por primera vez por Gervasio Posadas, sobrino del intrigante Carlos María de Alvear.⁷ El Director Supremo se lanzaría contra la peligrosa energía federal artiguista. En un oficio declaró al jefe oriental “infame privado de sus empleos, enemigo de la Patria...se recompensará con seis mil

Supremo de Pueyrredón, se sancionó una constitución de carácter unitario. Durante la sanción de esta constitución, que sería drásticamente rechazada por el interior, se realizaron gestiones secretas para acelerar la venida del Príncipe Luca, francés pariente del duque de Orleáns, para que se convirtiera en monarca de las Provincias Unidas.

⁶ Véase Aguirre et al. (2000).

⁷ Por diversas razones Carlos María de Alvear fue un modelo de político arribista y obsesionado por el poder. De familia acomodada, viajó a la Argentina en 1812, en la fragata inglesa *George Canning*, junto a José de Martín. Sus relaciones con el futuro vencedor de Chacabuco y Maipú, y liberador de Argentina, Chile y Perú, sería tensa. En 1815, Carlos María de Alvear se convirtió en Director Supremo, alto cargo que perdería luego por sus intrigas y desmanes. Alvear fue el jefe del ejército argentino en la batalla de Ituzaingó en 1827, durante la guerra con el Brasil. Su actuación como estrategia militar fue pésima; una de sus más desgraciadas órdenes consistió en enviar inútilmente a una muerte segura al coronel Brandsen y su regimiento de caballería al ordenarle la toma imposible de una fortaleza brasileña. Murió en Nueva York actuando como ministro plenipotenciario de Rosas. Sobre la relación Alvear y San Martín, donde se evidencia la turbiedad de Alvear, puede verse Pérez Pardella (2000, pp.43-52).

pesos al que entregue la persona de don José de Artigas vivo o muerto” (Aguirre et al., 2000, p.52).

Y el 12 de marzo de 1814, el gobernador de Corrientes, el porteño José León Domínguez, fue depuesto. La provincia correntina se integraba a la llama libertaria de Artigas. Posadas decidió entonces un cambio de táctica. Envió comisionados para negociar con el Protector de los Pueblos Libres. En abril de 1814, firmaron un tratado donde, en el artículo tercero, se aclaraba la enfática independencia de la Banda Oriental de Uruguay. Pero esta reclamada libertad política no debe ser confundida con un proceso separatista, con una escisión de las Provincias Unidas, ya que “esta independencia no es una independencia nacional; por consecuencia ella no debe considerarse como bastante para separar de la gran masa a unos ni a otros pueblos, ni a mezclar diferencia alguna en los intereses de la revolución”.⁸ La confederación propuesta con anterioridad en las instrucciones de los diputados orientales a la Asamblea legislativa de 1813, no es unión entre estados independientes (lo cual sería el sentido más riguroso o estricto de la unión confederada) sino unidad federativa entre provincias fuertemente autónomas que acepta la pertenencia a la unidad mayor de la nación que las contiene y define. El tratado fue categóricamente rechazado por Posadas. La abierta repulsa entre orientales y porteños recuperó su quemante vehemencia.

En 1815, Artigas era el indiscutido conductor de la Banda Oriental desde la recientemente fundada Villa Purificación. Andresito y Lavalleja estaban entre los lugartenientes más destacados del Protector.

Tras la invasión portuguesa de la Provincia Oriental en 1811, el saqueo del ganado se había incrementado. En esta actividad depredadora participaron las tropas españolas, las de Buenos Aires, y los gauchos orientales que no encontraban otra forma de subsistencia. La mortandad creciente del ganado vacuno favorecía a estancieros y comerciantes que acumulaban miles de cueros para

⁸ Aguirre et al. (2000, p.62). Pocos después de la sanción de las instrucciones para los diputados orientales a la Asamblea legislativa de 1813, Artigas y José Rondeau, el jefe de las fuerzas de Buenos Aires, firmaron la Convención de la Provincia Oriental del Uruguay, en cuyo artículo primero se dice: «La provincia Oriental del Uruguay (...) es una parte integrante del Estado denominado Provincias Unidas del Río de la Plata. Su pacto con las demás provincias es el de una estrecha e indisoluble Confederación ofensiva y defensiva. Todas las provincias tienen igual dignidad, iguales privilegios y derecho y cada una de ellas renunciará al proyecto de subyugar a otra», en Luna (1967, pp. 67-68). Este es otro documento que avala que la propuesta de Artigas era la integración, bajo el sistema federal, con el resto de las Provincias Unidas del Río de la Plata y no su separación.

lucrar luego con su exportación. Ante el desorden y empobrecimiento de la campaña, Artigas reaccionó con el revolucionario Reglamento de Tierra (llamado puntualmente Reglamento provisorio para el fomento de la campaña y seguridad de sus hacendados, del 10 de septiembre de 1815). La aspiración revolucionaria de Artigas era radical, no se contentaba sólo con la ruptura política con la corona española. La independencia debía colmarse con contenidos sociales igualitarios. Se debía buscar que “los más infelices fueran los más privilegiados”.

La pretensión de Artigas era transformar a muchos negros libres, zambos, indios y criollos pobres, en una nueva clase de pequeños hacendados propietarios. A cada hombre de humilde condición se le entregaría una legua y media y de cien a cuatrocientas cabezas de ganado. Las tierras y ganado surgirían de la expropiación de los “emigrados, malos europeos y peores americanos”. La confiscación afectaba principalmente a los hacendados partidarios del bando porteño, a los que se habían adueñado fraudulentamente de terrenos, y a los grandes propietarios españoles.

Cada beneficiario por la concesión de tierras debía “formar un rancho y dos corrales en el término preciso de dos meses” (Aguirre et al., 2000, p.82). Si no se cumplía con este requisito, los terrenos se donarían “a otro vecino más laborioso y benéfico a la provincia”. Se evitaba la acumulación de la tierra a fin de impedir el surgimiento de un sistema de testafellos manipulado por grandes terratenientes. De modo que cada beneficiario sólo poseería “una suerte de estancia” que no podría ni enajenar ni vender. El reglamento ambicionaba eliminar el saqueo de ganado y aumentar la riqueza agrícola-ganadera, meta indispensable para la recuperación económica de la Banda Oriental. Pero, a su vez, su innovador propósito era mejorar la condición social del gauchaje empobrecido. La revolución no es sólo libertad para una burguesía mercantil, ilustrada y ambiciosa. Es también la distribución del oro de la vida digna entre el pueblo.⁹

⁹ La aplicación del Reglamento... fue altamente conflictiva. Produjo una gran conmoción social en la Banda Oriental. Incluso algunos estancieros que adscribían al bando artiguista vieron amenazados sus derechos de propiedad. Los campesinos arrendatarios dejaron de pagar sus rentas; y los gauchos sin tierra se abalanzaron sobre las estancias, incluso sobre tierras de algunos grandes propietarios ligados a la causa independentista. Esta conmoción en el interior de la Banda Oriental se vincula a su vez con la condición esencialmente rural del movimiento revolucionario artiguista; tal como lo manifiesta Halperín Donghi (1994, p. 80): «La revolución artiguista es entonces esencialmente un alzamiento rural; en ella el desplazamiento de las bases del poder de la ciudad al campo que se da en un proceso paulatino y casi secreto en todo el Río de la Plata a lo largo de la primera década revolucionaria, alcanza una intensidad excepcional y conduce a conflictos abiertos que en otras partes logran ser soslayados»

La trascendencia histórica de Artigas se entreteje fuertemente con la doctrina federal. En la segunda mitad del siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX, Estados Unidos no era todavía el epítome de la rapacidad imperialista. Su política irradiaba entonces una saludable luminosidad pionera. Bolívar encontró en el gobierno republicano federal estadounidense el faro que iluminaba el camino de las libertades políticas.¹⁰ La sanción de la constitución de Estados Unidos de 1787 era el corolario del pensamiento político de Hamilton en los artículos de El Federalista.¹¹ En 1815, el Director Supremo Martín de Pueyrredón desterró a Estados Unidos a Manuel Moreno, French, Chiclana, y a Manuel Dorrego, personajes éstos vinculados con una incipiente ideología federal en la ciudad de Buenos Aires. Dorrego,¹² principal líder de esta tendencia, pudo observar in situ el sistema político norteamericano. Su posterior regreso al Río de la Plata significó una continuidad del ideario federal del norte y su incierta gestación en

¹⁰ Como es sabido, Bolívar aspiraba a una gran unión federal de los estados americanos. En el momento de abocarse a una organización federal de Venezuela, su modelo directo fue el sistema político norteamericano. En el discurso pronunciado por Bolívar ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819, manifestó: «...el ejemplo de los Estados Unidos por su peregrina prosperidad era demasiado lisonjero para que no fuera seguido. ¿Quién puede resistir al atractivo victorioso del goce pleno y absoluto de la soberanía, de la independencia, de la libertad?...Mas por halagüeño que parezca en efecto este magnífico sistema federativo, no era dado a los venezolanos gozarlo repentinamente al salir de las cadenas» (Blanco-Fombona, 1983, pp.75-76).

¹¹ *El Federalista* (Hamilton et al., 1943) es la matriz de la constitución republicana y federal norteamericana. La obra surgió como una serie de artículos de periódico publicados por «Publio» durante el debate en torno al texto constituyente norteamericano. Una de sus consecuencias fue el paso de la Confederación (entre las antiguas trece colonias) a una Unión Federal. La obra, inicialmente publicada en 1780, tuvo como autores a Hamilton, Madison (que llegaría a ser Presidente de los Estados Unidos) y Jay (futuro Gobernador del Estado de Nueva York). En los artículos se debate sobre los motivos a favor o en contra de una constitución que avale un gobierno representativo, el equilibrio y la separación de poderes, y los principios de la federación.

¹² Dorrego fue estimado por Martín de Pueyrredón como un especial peligro contra sus proyectos monárquicos. Fue puntualmente desterrado a Cuba, aún bajo el dominio español. Un destino que podía implicar una muerte segura. Tras superar novelescas peripecias, Dorrego logró llegar a Estados Unidos. A su regreso en 1820, y luego de recibir una amnistía, su prestigio creció hasta convertirse en gobernador de la provincia de Buenos Aires y activo promotor del federalismo en una ciudad, como Buenos Aires, partidaria en su mayoría de un gobierno concentrado, «unitario» y autoritario sobre el resto de las provincias. Manuel Dorrego sería finalmente cobardemente fusilado por las intrigas del partido unitario en 1828. Véase Sosa de Newton (1967).

el sur. En el federalismo se respeta la independencia de cada provincia o estado cohesionados bajo una constitución común. Tras la búsqueda de la libertad política artiguista también existía un vigoroso fundamento económico. La Banda Oriental es una unidad geográfica y social, diferente al resto de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Y, además, poseía independencia económica. Sus puertos de Colonia, Maldonado y Montevideo, su vasta y profunda costa atlántica, le permitía una directa comunicación comercial con Europa. Así, bajo la conducción de Artigas, la Banda Oriental se habría puesto al frente de la causa federal porque “ella tenía la única salida al mar libre de Buenos Aires, ella podría ofrecer puertos para la exportación de productos del litoral e interior argentinos”.¹³ Pero el seductor magnetismo del federalismo artiguista trascendía las motivaciones políticas y económicas. El federalismo se difundió a través de Artigas. Y Artigas creció en el reconocimiento popular por el brillo de su nobleza ética.

El 15 de mayo de 1815, el jefe español Joaquín de Pezuela le envió una carta en la que le proponía: “por lo mismo cuente V.S. y sus oficiales y tropas con los premios a los que se han hecho acreedores, y por lo pronto con los auxilios y cuanto pueda necesitar...”. El 28 de julio, el jefe de los orientales respondió con convicción: “Yo no soy vendible ni quiero por mi empeño más que ver libre mi nación del Poderío Español” (Aguirre et al., 2000, p.59). En la antigüedad, Yugurta, el rey de Libia, creyó descubrir un poder que ningún hombre resiste: el oro del soborno. “Todos los hombres tienen su precio”, sentenció célebremente. Verdad exacta e inapelable como la de las matemáticas para muchos. Pero hay hombres que son extraordinarios por trascender las ordinarias debilidades humanas. Artigas no tenía precio. No usufructuaba en su favor el poder.

En el cuartel de Villa Purificación recibió una carta de Martín José Artigas, su padre. Su padre vivía en la miseria. Los enemigos de su hijo arrasaron su hacienda, saquearon sus cabezas de ganado. Ahora sólo pedía que se le enviaran una vacas para comer. Artigas podría haber satisfecho el pedido paterno, pero el apetecido ganado era propiedad colectiva. El caudillo envió entonces una carta al cabildo de Montevideo para solicitar que se le entregaran a su padre unas cuatrocientas reses, dado que “todo el mundo sabe que él era un hacendado de crédito antes de la revolución y que por efecto de ella misma, todas sus haciendas han sido consumidas y extraviadas” (Aguirre et al., 2000, pp.80-81).

¹³ José P. Barrán y Benjamín Nahum, *Bases económicas de la revolución artiguista*, citado en Aguirre et al. (2000, p. 18). También puede verse el análisis de Halperín Donghi (1994, pp. 279-315) que destaca una gran influencia de los factores económicos en la política revolucionaria artiguista.

Artigas evitó adueñarse del patrimonio público para satisfacer intereses privados familiares. El cabildo montevideano entendió la situación crítica de otros miembros de su familia, de su esposa e hijo. Se les otorgó una pensión generosa. Pero Artigas envió una carta a los cabildantes en la que solicitaba que la pensión no resultara gravosa a “nuestro estado naciente” y que se le entregara a su esposa e hijo sólo cincuenta pesos. Y agregaba: “no ignora V. S. mi indigencia y en obsequio a mi patria ella me empeña a no ser gravoso y sí agradecido” (Aguirre et al., 2000, p.90).

Artigas alentó también la formación de una biblioteca pública. Y su sensibilidad ante la trascendencia de la educación lo impulsó a pregonar la consigna: “sean los orientales tan ilustrados como valientes”.

El 24 de febrero de 1816, Artigas recibió del cabildo el título de “Capitán General de la provincia y padre de la libertad de los pueblos”. Respondió afirmando que “los títulos son los fantasmas de los estados...enseñemos a los paisanos a ser virtuosos. Por lo mismo he conservado para el presente, el título de un simple ciudadano sin aceptar la honra con el que el año pasado me distinguió el cabildo”(Luna, 1967, p.63).

La voluntad de enseñar a los paisanos la virtud se manifestó en un bando que dirigió al pueblo acampado en Ayuí el 12 de diciembre de 1811, luego de la captura de unos delincuentes comunes: “Si aún queda alguno mezclado entre vosotros que no abriga sentimientos de honor, patriotismo y humanidad, que huya lejos del ejército que deshonra y en el que será de hoy en más escrupulosamente perseguido” (Luna, 1967, p. 64). Artigas no se sometería a ninguna opresión exterior o a la facilidad seductora del vicio o la traición o la acción miserable: “Esclavo de mi grandeza, sabré llevarla acabo siempre dominado de mi justicia y razón. Un lance podrá arrebatar me la vida, pero no envilecerme. El honor ha formado siempre mi carácter. El reglará mis pasos” (Luna, 1967, p.65). En su Leviathán, Hobbes pensaba que los cuerpos se mueven con un impulso inercial. De manera semejante, la propensión humana al egoísmo y la maldad es constante. Tiende a repetirse. Sólo una acción exterior (la espada de un monarca o de una asamblea de gobierno con la concentración total de los poderes) podría quebrar la lineal proyección humana hacia valles escabrosos. Pero Artigas quiebra el inercial deslizamiento del hombre hacia la veleidad mediante la energía moral. “La energía es el recurso de las almas grandes. No hay un solo golpe de energía que no sea marcado con un laurel” (Luna, 1967, p.65). La energía ética se expresa como sereno triunfo sobre las flaquezas humanas. Y como poder de un pueblo: “la grandeza de los orientales es sólo comparable a su abnegación en la desgracia, ellos saben acometer y desafiar los

peligros y dominarlos; y resisten la imposición de sus opresores, y yo al frente de ellos marcharé donde primero se presente el peligro” (Luna, 1967, p.75). El líder auténtico no convierte a los pueblos en alimento para la voracidad de su ego. Por el contrario, los dirige hacia su cima más alta.

En 1820 el destino de Artigas como conductor de los pueblos orientales se extinguía. Pancho Ramírez, aliado con el caudillo santafecino Estanislao López, enfrentó al poder porteño en la batalla de Cepeda. Venció y firmó luego el Tratado de Pilar donde se incluían cláusulas secretas que favorecían al caudillo entrerriano. Ramírez eludía la autoridad del “Capitán General de la Banda Oriental”. Sin ambages, Ramírez le manifestó a Lucio Mansilla: “Si Artigas no acepta lo hecho, lo pelearé”. El gran oriental luego le contestará: “Usted ha elegido el choque de las armas y yo estoy resuelto a resistirlas” (Aguirre et al., 2000, p.131).

Como antes destacamos, Artigas fue derrotado por su antiguo subordinado entrerriano. Comprendió entonces que se había extinguido su liderazgo. Muchos querían seguirlo hasta el final; pero Artigas comprendió que su vendaval de protagonismo histórico se había alejado. Marchó entonces hacia el exilio paraguayo. Al principio, se alojó en el convento de la Merced, en Asunción. El doctor Francia nunca lo recibió. Desconfiaba del caudillo emigrado. Pero, al mismo tiempo, lo respetaba. Francia lo enviará a una selvática morada cerca de la frontera con Brasil, a la lejana aldea de Curuguaty. El villorrio se distinguía por la producción de yerba mate, y por un anillo vegetal donde se erguían cedros y lapachos. Entre árboles y plantas irradiaban su fascinante magnetismo los yaguaretés y el canto de variados coros de aves. Allí Artigas vivió veinte años. Sólo acompañado por el negro Ansina y los campesinos e indios guaraníes. Vivía en la pobreza. Labraba la tierra. Era granjero. Recibía una magra pensión de 32 pesos mensuales. Pero Artigas necesitaba muy poco para vivir. Los frutos de su pequeña chacra, como su pensión, se la entregaba a los indios, a los humildes. Al enterarse de esta actitud, Francia le retiró el auxilio.

En 1840 murió el dictador. Sobre Artigas se extendió una bruma de sospecha. Los nuevos gobernantes lo llamaban “bandido” y ordenaron que fuera engrillado y encarcelado.¹⁴ En 1845, Carlos Antonio López (padre del célebre

¹⁴ Las nuevas autoridades del gobierno paraguayo, luego de la muerte de Francia, enviaron una orden al comandante de Curuguaty que decía: «los representantes de la república por muerte con esta fecha del excelentísimo señor dictador de la república prevenimos a Vmo. que inmediatamente al recibo de esta orden ponga la persona del bandido José Artigas en seguras prisiones hasta otra disposición de este gobierno provisional», citado en Aguirre et al. (2000, p. 143).

Francisco Solano López) asumió el poder. López admiraba al vencedor de Las Piedras. Le devolvió la libertad y lo alojó en Ibiray, cerca de Asunción. Allí, en los últimos cinco años de su vida, lo visitarán el general José María Paz, un médico francés, un ministro brasileño, un emisario de Rosas y su hijo José María, que le traía la proposición de Fructuoso Rivera (convertido en presidente del Uruguay) de volver a su patria. Artigas no aceptó....

Y allí juega...

III.

La historiografía liberal argentina, Bartolomé Mitre y Vicente Fidel López, forjaron la leyenda del Artigas “antisocial”, representante “de una democracia bárbara”. Los dirigentes e intelectuales de Buenos Aires no podían comprender la dimensión integral del gran oriental. Artigas fue la encarnación de un ideal político de democracia y federación. En Artigas, el discurso y la vida se amalgamaron en una radiante cohesión. Como los sabios antiguos, Artigas fue un genuino *individuum* (un sujeto no dividido entre sus palabras y sus acciones). La unidad de una personalidad auténtica irradia liderazgo y estimula el despertar de fuerzas colectivas. La persona deviene ser íntegro, brillante. Los indios guaraníes que lo conocieron en Curuguaty percibieron la singularidad del Artigas no dividido. Por eso, lo llamaron oberá pacarái, el “señor que resplandece”.

La personalidad radiante es armoniosa integración. También es integración sin violencia la lógica intrínseca del federalismo que predicaba Artigas. Diversas regiones, provincias y tradiciones locales se integran en la unidad superior de un estado federal y nacional. La federación es la coexistencia igualitaria de lo distinto. Es respeto mutuo entre lo diferente. Para que las distintas expresiones de lo distinto se respeten entre sí debe existir un reconocimiento de la igual dignidad de cada parte. La historia de Artigas fue la lucha desigual por el reconocimiento de una misma dignidad entre los diferentes latidos de la federación.

El federalismo puede ser sólo retórica política o un sistema impuesto por las circunstancias históricas o geográficas; o puede ser también el emergente de la percepción de la dignidad de lo particular, de la particularidad de un pueblo y de su tierra. El apego a la propia tierra no es mecánico determinismo. Es la vivencia de una legalidad no escrita que contempla el valor de lo telúrico, el fulgor único de la tierra de los padres. De la patria.

Desde sus diversos caminos, la ética clásica y cristiana exigen la adecuación de la acción a un orden divino preexistente. El iusnaturalismo (de Grecia, Spinoza) demanda que la ley positiva sea continuación de una ley natural universal. La

ética artiguista, por su parte, es la fusión de un proyecto político de la libertad con la percepción y valoración de la singularidad de cada tierra.

La doctrina federal no nace de estructuras racionales apriorísticas y atemporales. La lógica pluralista de un federalismo real es la percepción de una ley no formal encarnada en cada tierra y en su valor independiente. El federalismo genuino no brota de la lógica instrumental del poder, o de un Dios autor de las leyes. Federalismo es la respuesta dentro de la historia a la dignidad específica de un suelo, y de un pueblo que se forja sobre él. Lo federal es así integración de una idea política general con la particularidad de las tierras, los pueblos y sus tradiciones. El federalismo de Artigas fue el intento de fundir armoniosamente la idea y el suelo. Pero sus manos no alcanzaron a modelar la idea federal en la arcilla del propio tiempo y el propio hogar. Desvanecida la idea, las manos del líder federal se reencontraron con la tierra en su simple desnudez. En sus últimos años, la acción de Artigas fue esencialmente el trabajo del suelo, el arar, el cultivar, el ayudar a la tierra en su fertilidad. Sólo superficialmente puede hablarse de una muerte de Artigas en el destierro, en el exilio. El desterrado es el sin tierra; el exiliado es el que perdió el lazo de comunicación con una tierra, con un hogar. Artigas nunca abandonó la tierra y su dignidad, la salud de lo terrestre. Aquí es inevitable el recuerdo de Lucio Quincio Cincinato, el romano que trabajaba la tierra cuando Roma lo llamó para hacerse cargo de sus ejércitos, y que volvió a ella luego de cumplir su labor como líder y conductor de un esfuerzo colectivo.

El Artigas que se realizó desde el trabajo en la tierra y no desde la acumulación del poder, recuerda, efectivamente, la ética de los primeros romanos. Pierre Grimal, en un estudio sobre Virgilio, observa con lucidez que los romanos fueron auténticos patriotas, austeros y probos, cuando se forjaron labrando el suelo, mediante su propio sudor y su propio trabajo amoroso volcado sobre la tierra fértil. La profunda corrupción se inició entre los hijos de la Ciudad Eterna cuando abandonaron la agricultura y se fascinaron con la vida cómoda de las ciudades y la acumulación de bienes mobiliarios.¹⁵

La pérdida de la tierra, del suelo, conduce a la desafortada obsesión por los bienes exteriores, los títulos y riquezas. El sujeto se complace ahora en retener

¹⁵ Grimal (1987, pp. 111-123) destaca cómo la pérdida de los valores dimanados del cultivo preocupó a Catón, y de ahí la redacción de su Tratado sobre la agricultura; y al emperador Augusto que, por esta razón, estimuló a Virgilio a recuperar los valores telúricos mediante las Bucólicas y las Geórgicas.

y ostentar, en ser fachada, exterioridad reluciente, porque ya no puede labrar y modelar la tierra, ni a sí mismo.

Artigas no pudo cristalizar en su tiempo el principio federal que respeta la dignidad e independencia de las distintas tierras; debió dejar de ser federal desde la idea pero siguió siéndolo con la simple sinceridad de las manos. Ése era el Artigas que entregaba los frutos del suelo por él cosechados a los más humildes, a los pobres; era el Artigas labrador que daba, entregaba, distribuía, el que no hacía del alimento, del fruto, un bien propio, sino un don común, un acto de comunidad en la igualdad; era el Artigas de un último acto político consumado mientras apoyaba firmemente los pies en la tierra que nutre y da energía y templa a los hombres. Un acto que transforma al individuo en presencia franca, luminosa, resplandeciente. Los guaraníes comprendieron este proceso que no entendieron muchos historiadores y observadores de época. Artigas, el oberá pacarái, el “señor que resplandece”, el brillo que surge del que promueve que todos los hombres participen por igual de los bienes generosos de la tierra.

IV.

...Y... allí juega el sol con su disco de luz. Los pájaros renuncian a un tiempo de vuelo para pensar entre las ramas.

Pocos pelos blancos brotan de la cabeza del hombre anciano, donde duermen muchas tormentas. El hombre saborea un mate que le preparó el negro Ansina, el servidor de fidelidad inquebrantable. Su cuerpo avejentado se enfunda en un poncho paraguayo. Sus piernas son ahora frágiles. Una gruesa rama le ayuda a caminar.

Las luces del día acarician a Ibiray. La bóveda de un cielo caliente le habla a las plantas y los animales con palabras hechas con suaves pétalos de aire. Y el hombre avanza con su rama. Se detiene y escucha un pensamiento, terroso, húmedo, de la tierra, de la Vieja Madre, que le sube por los tobillos, y las piernas endebles, y el pecho acostumbrado a los latidos de un corazón noble, y la garganta que tronó con arengas y palabras bravas, y la frente que ardió siempre con la franqueza del sol del mediodía.

Y el pensamiento terrestre le dice al anciano: “Ella está cerca, vendrá por ti con susurros tiernos como los de tu madre, cuando eras niño”.

“Déjeme recibirla como en los viejos tiempos”, sólo pide el hombre de los escasos pelos albos. Y le dice a su hermano, a la fidelidad con forma humana, al negro Ansina: “No debo morir en la cama sino montado sobre mi caballo. Tráigame al Morito que voy a montarlo”. Y llega otra noche, otra selva de estrellas

en el torso negro del infinito. Y llega otro grito de sol que saluda a los árboles, al rocío y al aire que frota a los seres.

Y, de nuevo, el pensamiento de humedad, agua y barro, le sube por el cuerpo, por las entrañas. Ahora, el aviso es más claro, más nítido: “Ella ya está muy cerca, te recibirá con la ternura de la madre por el hijo”.

“Sí, ya lo sé. Creo que no estoy para montar a Morito. Mejor caminaré. Antes de recibir a Ella, déjeme acariciarla a usted un poco más, por última vez...”.

Y te veo avanzar con tu rama. Todos los que ya se fueron de tu pueblo, tus bravos orientales, vienen para acompañarte, para estar contigo. Vienen los ríos, las rocas, las llanuras que te vieron cabalgar valiente, noble y sencillo. Vienen los gritos de las batallas, las proclamas que dictabas a Monterroso. Vienen Andresito, y los indios a los que respetaste y que te vieron brillar.

Todos te acompañan. Todo quiere estar contigo porque nunca traicionaste. Porque fuiste la nobleza vestida de hombre. Porque, ahora, como antes, eres generoso como la tierra que acaricias. Que ahora acaricias.

“Y resplandesces, don José Gervasio de Artigas.

Y seguirás brillando, entre el tiempo y los surcos del suelo, aun cuando ya tus ojos se cierran por última vez.”

Bibliografía citada

Aguirre, Gisela; Argueduy, Diego L.; Cabot, Beatriz; Delei, Mónica (2000), “José Gervasio Artigas”. En *Colección de grandes protagonistas de la historia argentina*. Buenos Aires: Planeta.

Blanco-Fombona, Rufino (1983) *El pensamiento vivo de Bolívar*. Buenos Aires: Losada.

de Miguel, María Esther (1999) “Ramírez”. En Laforgue, J. (edit.), *Historia de caudillos argentinos*. Buenos Aires: Alfaguara.

Grimal, Pierre (1987) “La agricultura en la vida romana”. En *Virgilio o el segundo nacimiento de Roma*. Buenos Aires: Eudeba.

Halperín Donghi, Tulio (1994) *Revolución y Guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hamilton, Alexander et. al (trad. 1943) *El federalista*. México: FCE.

Luna, Félix (1967) *Los caudillos*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

Moreno, Mariano (1993) *Plan revolucionario de operaciones*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Pérez Pardella, Agustín (2000) *José de San Martín*. Buenos Aires: Planeta.

Sosa de Newton, Lily (1967) *Dorrego*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Esteban De Gori

Mariano Moreno y sus figuras del obrar estatal¹

*Dedicado a Olinda Stanizzo (1911-1992)
por su divina inspiración.*

I

Aproximarnos a la corta vida de Mariano Moreno no es otra cosa que entrever en los racimos de una vida política turbulenta un compendio de figuras formuladas por quien participa y juega entre las fuerzas de la historia. Tal vez aquello que nos subyuga de dicha personalidad es su juego indolente con el fuego de la historia, con el pensamiento crispado y penetrante que cualquier proyecto de Estado y Nación reclaman.

Nuestro Secretario de la Junta es el *escriba* militante de las figuras de una conciencia y un pensar revolucionario que se despliegan desde el naciente corazón del Estado. Son las primeras figuras del obrar estatal, aquéllas que componen la dramaticidad de un Estado en guerra.

Sus proclamas, sus textos, se escriben no sólo para los hombres que deben recrear un Estado sino para las almas que transcurrirán y transitarán por los suelos polvorientos y peligrosos de la Patria. En sus papeles cabalgan sus lecturas cosmopolitas “*antiguas y modernas*” que, a la luz de los acontecimientos, se territorializan, se “*originalizan*” en un pensamiento dedicado a una singular acción política.

Así, su escritura se entremezcla en el mismo momento en que dirige su guerra contra la colonia, en que distribuye ejércitos, almas y corazones. La suya es

¹ Este texto pretende ser un trabajo introductorio, una pequeña aproximación a la filosofía estatal de Moreno. También intenta ser una continuación de los planteos realizados en De Gori (2003).

una palabra que, aunque tensionada por el tronar de los cañones, se somete a un pensar político que busca intensamente la constitución de un orden político. La palabra se torna integrante necesaria del despliegue de una subjetividad colectiva conmocionada y movilizadora por una guerra y por el establecimiento de un nuevo sistema.

Esa *textura letrada*, repartida entre un *Plan Revolucionario de Operaciones* y la *Gazeta de Buenos Aires*, son parte de una gran propuesta teórica y práctica dirigida hacia la constitución de un nuevo orden político. Pero esa escritura se ejerce con el placer del secreto que exigen los acontecimientos de Mayo. Solo el presidente, los secretarios y los vocales de la Primera Junta exigen con cierta complicidad que las primeras palabras acerca del nuevo estado se mantengan en secreto, son las palabras *privadas* de la razón estatal.

II

Astucia, Rigor, Intriga y Felicidad, son las figuras malditas del obrar político del Estado. Son el cifrado secreto del cuerpo de un nuevo orden que reclama de la savia de los grandes textos políticos (desvinculados por el paso del tiempo) sus potentes memorias. Estas figuras no son otra cosa que participantes agraciados del barro de la historia escritural y política que resuena con sus ecos por aquellos, y por estos días.

Ante los miembros de la Junta, Mariano Moreno plantea que por sus conocimientos resuelve “abiertamente que debemos decidirnos por el rigor, intrigas y astucias, que son las que nos han de poner a cubierto y conducirnos a nuestros fines...” (Moreno, 1993, 86). Pero esto no es solamente la figuración concebida de la práctica de un grupo político sino la lenta *composición del ser subjetivo del Estado*. En ese obrar el Estado se subjetiviza, se hace actor y gran lector de vidas y poderes, así como, conductor y componedor de pasiones y voluntades.

En última instancia ese obrar se encuentra ligado al cálculo, al realismo conmocionante de medios y fines y a un empirismo combatiente de “malas” pasiones, pero sobre todo (este obrar) se encuentra vigilado por la astucia y el rigor de la Razón “patriótica”. Pero también, dicha práctica es parte de una moral estatal que pretende ser *una moral de los fines* orientada a un proyecto que recree la sociedad y un “hombre nuevo”.

Estos medios y fines toman relevancia porque en su ligazón se trazan los senderos de una vigorosa teología de la patria. En este proceso el cuerpo del ciudadano deberá ser *sociabilizado* por el sentimiento de la patria

La revolución es planteada como una obra dramática donde se crispan las vidas y los territorios subjetivos y culturales. El nuevo Estado se piensa desde esta conmoción.

III

Retomemos algunas de las figuras que componen el obrar del Estado. Ellas son parte de una memoria política en la cual sus ecos continuarán pecaminosamente irrumpiendo en el presente:

Astucia

Ésta supone esa virtud estatal necesaria para combinar las pasiones, para establecer el momento oportuno de conducir los grupos políticos. Para ello la astucia está acompañada del saber de la condición moral del hombre.

Conocer al hombre, su turbulenta alma, es la clave para la astucia, para combinar sus circunstancias. Se debe ser astuto como el rey Eolo que “con su autoridad retiene en una enorme gruta a los vientos tumultuosos y a las ruidosas tempestades, y sometidos a prisión los modera. (...) Eolo, sentado en lo alto de una roca, cetro en mano, apacigua su ímpetu y reprime su furor.” (Virgilio, 1975, p. 41) Eolo les asignó un rey a los vientos para que “supiese retener o aflojar las riendas en el momento en que él se lo ordenase”. (Virgilio, 1975, p. 41).

La Astucia está ligada a la oportunidad, a la decisión que se debate entre los medios y sus obstáculos, entre la dirección y la exasperación. Ella debe propiciar los caminos de la virtud patriótica, debe conducirse sigilosamente, ya que en el “momento de la emancipación todas las pasiones conspiran enfurecidas a sofocar en su cuna una obra, a que solo las virtudes pueden dar consistencia; y en una carrera enteramente nueva cada paso es un precipicio para hombres que en trescientos años no han disfrutado otro bien que la quieta molición de una esclavitud, que aunque pesada había extinguido hasta el deseo de romper sus cadenas” (Moreno, 1998, 201). La virtud del bien común, propiciada por la astucia estatal está orientada a aquietar y moralizar las pasiones, apostando a trocar esas pasiones que fragilizan el orden político y el bien general.

La astucia, así, queda ligada no sólo a la virtud de la patria (del bien general) sino a la conducción y transformación de las voluntades.

También la astucia es una capacidad que trabaja en los interiores del tiempo. Pareciera que la gran historia del Estado es una gran historia de astucias que controlan el valor y el ritmo del tiempo.

Desde esta mirada el tiempo se *estataliza* en ese intento de acelerar el tiempo, de adelantarse a su letargo y a sus posibles efectos. Así, la astucia se confunde con los pliegues del “*tenor*” político de la época. El Estado no duerme, está siempre expectante, historizando desde su “*particularidad*” el tiempo y buscando desesperadamente componer una temporalidad estable y unitaria. Porque sino deja para “cada tiempo lo que le pertenece, pues lo que se hace fuera de él nunca sale bien” (Moreno, 1993, p. 86).

La astucia estatal no sólo alberga el aliento regenerador de una subjetividad virtuosa y la potestad del *tempo* político sino también condensa la evaluación de cómo se deben llevar a cabo sus propósitos. Y algunas veces para ello puede convocar al rigor.

La razón astuta sopesa los medios y los fines decidiendo cuando promover el rigor, las intrigas y la felicidad.

Rigor

El rigor es la clave de esa pasión violenta que reclama la transformación de un nuevo orden. Además es la clave de una lectura de la condición moral del hombre constituida desde el núcleo inmemorial del vínculo político: el mando y la obediencia. Para nuestro autor, el hombre “*en ciertos casos* es hijo del rigor” (Moreno, 1993, p. 27). Por lo tanto el obrar estatal “en ciertos casos” debe reclamar la obediencia del hombre así como su amor a la patria, a partir del rigor. Porque “por sus antecedentes, que no conviene sino atemorizarle y obscurcerle aquellas luces que en otro tiempo será lícito iluminarle (Moreno, 1993, p. 27). La idea del rigor supone una vinculación mucho más estrecha con una perspectiva de reformulación moral de las voluntades que la de Terror. Éste paraliza y corrompe, mientras que el rigor domina y al mismo tiempo libera voluntades anudadas al orden colonial. Pero esa alquimia entre dominio y libertad se realiza siempre y cuando el rigor esté asociado a una práctica estatal virtuosa. Es un moralismo practicado como proyecto de Estado.

El Rigor es una clave del mando reconocida por el propio Moreno a utilizar en tiempos de guerra y de constitución de un nuevo orden que se diferencia del terror despótico español, el cual generó en sus trescientos años la corrupción de las virtudes y la extenuación del cuerpo social. Por ello “concluyamos con nuestros enemigos, reformemos los abusos corrompidos y póngase en circulación la sangre del cuerpo social extenuado por los antiguos déspotas, y de este modo se establecerá la santa libertad de la Patria” (Moreno, 1993, p. 32).

El Estado debe reformular la subjetividad, ya que “*las preocupaciones adquiridas en la esclavitud*” y el recuerdo de los viejos príncipes, como plantea Maquiavelo, fragilizan el poder del nuevo príncipe.

Ese recuerdo y la malicia humana que asedia cualquier “*ánimo generoso*”, alientan a una acción estatal que dirija las voluntades hacia el bien general. Dicha virtud no está relacionada con una virtud moral, que es una disposición meramente individual, sino, como planteaba Montesquieu, con una determinación que vincula íntimamente el individuo al todo del que forma parte: la patria.

En ciertos casos, sólo el Rigor acompañado y cincelado por la Astucia es el que puede componer ese lazo entre la parte y el todo, entre el individuo y la patria. Y en ese intento marcado por los trajines de la revolución se envuelven las profundas pasiones del *miedo* y de la *esperanza* que culminan tornándose “el brazo armado que aniquila a los enemigos y reanima a los ciudadanos virtuosos.” (Bodei, 1995, p. 362).

Por último, este rigorismo “moderno” supone un horizonte vinculado al establecimiento de una subjetividad obediente, a un acceso inmediato a lo universal y fundamentalmente a la pretensión de recrear voluntades bondadosas. El rigor, cercano a una concepción cristiana y estoico-jacobina, en última instancia, puede aspirar a constituir hombres buenos. Para ello posee la arrogancia de pretender vincular cuerpo y alma, cuerpo y voluntad. Ante una mirada que escinde al hombre entre cuerpo social y voluntad, el rigor pretende reunificar la escisión, conectar las partes para una transformación moral, fundiéndose con una concepción de libertad que exige la sangre de sus enemigos y el sacrificio patriota. La libertad es una deidad moral que se presenta como “ciega y armada de un puñal...” (Moreno, 1993, p. 33)

Intrigas

El momento de la intriga plantea una situación problemática. Por un lado, es reclamado como parte del obrar del nuevo Estado, ya que “secretamente han tocado todos los gabinetes en iguales casos” (Moreno, 1993, 31); pero al mismo tiempo es negada como práctica de “la sociedad”, ya que todo “espíritu de intriga, ambición y egoísmo sofoca la defensa de la patria”.

El Estado debe disfrazar su naturaleza “y ser un gran simulador y disimulador” (Maquiavelo, 1993, p. 71) ya que su secreto propósito es la composición de la unidad del cuerpo social y no su desgarramiento a partir de la prédica de intereses particulares.

Sólo el Estado puede intrigar porque él posee secretamente el fin de la virtuosidad patriótica, “su” mirada se identifica directamente con el bien general. A diferencia de que el Estado podrá intrigar para componer su unicidad, para vincular al individuo con el todo; los grupos enemigos lo harán para destruir dicha unión. Esta concepción moreniana retoma aquellos ecos platónicos que planteaban que la unidad del Estado es el primer bien, ya que de las discordias nace el peor de los males: la anarquía, que representa ineludiblemente el fin del Estado. “Si el espíritu de intriga (...) sofoca el espíritu público, entonces vuelve el Estado a caer en la más horrible anarquía.” (Moreno, 1993, p. 27)

La práctica de las intrigas, realizadas por el Estado, es una práctica secreta del poder. Ella logra redefinir un turbio campo de la disputa política a partir de la reunión de voluntades que se conjuran contra los enemigos del “nuevo sistema”. La vitalidad de la Patria puede resguardarse a sí misma a partir de sus intrigas ya que “nada de eso los pueblos nunca saben, ni ven, sino lo que se les enseña y muestra, ni oyen más que lo se les dice. (Moreno, 1993, p. 31)

Felicidad

El Estado asume el drama de la felicidad social, y lo hace a partir de ese conjunto de hombres destinados a velar por ella y el bien general.

Un orden político puede aspirar a la felicidad si aquellos hombres empeñados en el surgimiento de éste pueden vencer y forzar el destino, y destruir la profecía del orden colonial. Porque “forzando al destino, que es lo que verdaderamente da derecho a mandar y es mandar en realidad” (Moreno, 1993, p. 87). Ésta es una primera mirada de una militancia estatal que asume una teoría de la conducción y el mando como acto sacrificial, ya que quienes “aciertan a gobernarse, gobiernan a los demás cuando lo intentan, vencen las pasiones, rigen los propios ímpetus” (Moreno, 1993, p. 87).

Ese grupo político de Mayo despliega sus biografías y cuerpos en los territorios públicos, entre las bambalinas de los vínculos políticos. Como toda militancia, se ejercita en un territorio, por ello su pensar político posee la “tierra” de éste. Esa primera militancia es un *momento político* de la vida estatal y nacional. Es el resumen violento y amoroso de una unión de voluntades que comulgan desde sus tradiciones e identidades políticas con la transformación de la cosa pública, que a veces se practica en infinitas soledades y tristezas. Pero aunque se malogre la finalidad de dicha militancia, Moreno nos advierte, que “el fruto de los intentos quedará cifrado en la gloria de haberlos emprendido” (Moreno, 1993, p. 31)

Por último, una teoría que apela a la virtud patriótica también supone un pensamiento acerca los deberes de Estado. Este nuevo funcionariado, que debe conjurar su ambición personal, debe estar provisto de una voluntad de transformación cercana a una gran “sensibilidad y a una extremada energía” ya que son “los elementos más grandes de la naturaleza y los más propios para realizar una grande obra” (Moreno, 1993, p. 31).

Lo valioso a rescatar de la militancia de Mayo de estirpe transformadora es haber podido reanudar y entretener, con una diversidad de complicaciones, esos valores aferrados a voluntades culturales contrarias a lo injusto y a lo opresivo.

IV

Estas cuatro figuras del obrar estatal suscitan articulaciones y diferenciaciones entre ellas, pero indudablemente están selladas a un destino propuesto por Mariano Moreno. Si la *Astucia* establecía un diálogo con las voluntades, con el tiempo y con las mediaciones de la historia política; el *Rigor* pretendía no considerarlo, ya que éste es enemigo de ese tiempo que reclama el compás de las mediaciones y del recuerdo. Sólo pretende atenerse a recrear virtudes patrióticas.

Pero esos diálogos que la Astucia se proponía debían desarrollarse al amparo de las *Intrigas*, de la asociación de voluntades que pugnen por la *Felicidad*.

V

Ideas inconclusas acerca del poder revolucionario

El poder revolucionario es un poder que se fundamenta en la misma virtud patriótica que lo conduce. Ese ejercicio del poder se encuentra vinculado a la creación de subjetividades redimidas. El individuo, en ese proceso de poder y guerra, es empujado a una ciudadanización que lo vincula inmediatamente con los valores universales de la patria. Por lo tanto esto supone una concepción del poder como algo no intrínsecamente malo ya que se encuentra sujeto al tipo de Estado que lo utiliza. Si una moral patriótica dirige dicho poder no sólo será tomado por bueno sino también como regenerativo. Sólo la bondad del poder puede redimir las almas ciudadanas y establecer un vínculo entre el Estado y el individuo. Únicamente en la citada fusión entre estos últimos puede componerse el bien general. Pues el primero en soledad se torna despótico y opresor arbitrario de los hombres, mientras que el segundo deriva en un ser corrupto y malvado, despreocupado por la felicidad social.

La alquimia del orden social se manifiesta en dicha fusión, ella lo garantiza. El *bien común* no sólo supone un horizonte de sociabilidad sino la comunidad armónica entre Estado e Individuo.

El poder revolucionario es un poder que interviene forzando los destinos propuestos por la colonia española a sus súbditos, trocando las desigualdades y reparando en felicidad. Pues “las fortunas agigantadas en pocos individuos, (...) no sólo son perniciosas, sino que sirven a la ruina de la sociedad civil...” y el “mejor gobierno, forma y costumbre de una nación es aquél que hace feliz al mayor número de individuos...” (Moreno, 1993, p. 62).

Por ello es que este Estado busca el fundamento de la obediencia en el destino justiciero que él mismo encarna jurídica y socialmente. Debe redimir las desigualdades sociales y morales para componer su unidad y estabilidad. Y para ello, por un lado, el interés particular debe ser elevado a egoísmo y particularismo, y por otro, el cuerpo del Estado debe conjurar aquellas fuerzas corrompidas y “*coloniales*” que cabalgan en su cuerpo.

Bibliografía citada

Bodei, Remo (1995): *Geometría de las pasiones. Miedo, Esperanza, Felicidad: Filosofía y uso político*. México: FCE.

Bobbio, Norberto (1996) *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: FCE.

De Gori, Esteban (2003) “Vibraciones de un diálogo: Moreno - Kant”. En revista *Diaporías*, 2. Buenos Aires.

Jaume, Lucien (1990) *El jacobinismo y el Estado Moderno*. España: Instituto de España - Espasa Calpe.

López, Vicente Fidel (1960) *Crónica de la Revolución de Mayo*. Buenos Aires: Futuro.

Lozano, Fernando (2002) *Mariano Moreno y el Plan de Operaciones como pregunta fundacional*. Buenos Aires: Desde la Vereda.

Maquiavelo, Nicolás (1993) *El príncipe*. Barcelona: Altaya.

Moreno, Mariano (1993) *Plan de Operaciones Revolucionario*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Moreno, Mariano (1998): *Representación de los hacendados y otros escritos*. Buenos Aires: Emecé.

Ribeiro, Renato (1993): *La última razón de los reyes*. Buenos Aires: Colihue.

Virgilio (1975): *Eneida*. Barcelona: Bruguera.

Graciela Bosch

La Revista Argentina de Ciencias Políticas. Una esfera crítica

1. Inclusión de la publicación dentro del campo intelectual.

La Revista Argentina de Ciencias Políticas. Derecho, Administración, Economía Política, Sociología, Historia y Educación (en adelante RACP) fue fundada por Rodolfo Rivarola el 12 de octubre de 1910, quien también ejerció su dirección hasta 1917¹. A partir de 1918, Horacio Rivarola, anterior Secretario de Redacción de la revista, y Mario Rivarola, comparten dicha gestión. En 1922 se retira Horacio Rivarola y continúa la dirección, hasta 1928, Mario Rivarola. Dadas las profundas transformaciones que se operaron en la sociedad argentina desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, con el advenimiento de la inmigración, las cuestiones sobre la ciudad, asociada al crimen, y el papel de la educación son algunos de los motivos que la revista recibe, critica y estimula, y que nos proponemos comentar aquí. Al respecto, seleccionamos algunos artículos que nos parecen significativos porque ponen de manifiesto, por un lado, la emergencia de nuevos sectores políticos y sociales que son recelados porque buscan su lugar en el escenario público y, por otro, la autoimpugnación realizada por los viejos estratos, en un intento de depuración moral, dentro de un contexto signado por reformas.

Consideramos que los artículos tratados por la RACP y la trayectoria de sus autores están dentro de la incumbencia del concepto de campo intelectual que, para Pierre Bourdieu (1994, p.131; 1993, pp.127/147; 1995, p.318), constituye

¹ Momento en que Rodolfo Rivarola sucede a Joaquín V. González en la Presidencia de la Universidad Nacional de La Plata.

la clave para la interpretación de los fenómenos culturales, como área social cuya estructura orienta y limita sus prácticas y representaciones. Entre las posibilidades que abre este concepto nos interesa la que permite enfocar la tarea intelectual según dos perspectivas que se incluyen: por su estructura autónoma interna y por su dependencia externa. Por la primera, el campo de producción y de objetos culturales cobra valor por sí mismo, como universo sometido a sus propias leyes de funcionamiento y transformación, con independencia de la política, la religión o la economía. En tal sentido, la separación de la *RACP* con respecto a la política oficial no obedece sólo a las necesidades internas del campo, sino también a los requerimientos de la política. La formación específica de la actividad política será un eje fundamental por el que deberá pasar la revista. La idea de que la política es una ciencia aparece desde el primer número, en la enunciación de los propósitos de la publicación², efectuada por Rivarola, hasta el último bajo su dirección, en 1917³. En los dos casos citados, el mismo autor se encarga de asociar las fechas de los artículos con acontecimientos políticos clave para el país. Pero advertimos que en esta pretensión de convertir a la política en ciencia se alude a algo más que al cumplimiento de ciertas condiciones del conocimiento. En estos casos, Rivarola pone énfasis en la política concebida como acción, de modo que las estipulaciones “científicas” se relacionan con la promoción de políticas que podrían ser más efectivas al diferenciar sus funciones de las propias del intelectual. En tal sentido, demarca los límites entre los hombres de letras y las funciones políticas, oponiéndose a la asociación entre ambos términos, que fue bastante corriente en su generación pero que, sobre todo, caracterizó a la generación anterior. De este modo, si los intelectuales se separan de la política para la conformación de su campo, la política también se separa de los intelectuales al requerir aptitudes específicas⁴.

² En “Propósito de esta publicación”, artículo inaugural de la revista, que —como hace notar Rivarola— coincide con la asunción del nuevo gobierno, dice su autor: “(...) tal vez comience una nueva era y una nueva vida para el país, y novedad sería un régimen de gobierno para el que algo importara el estudio científico de los hechos y de los intereses nacionales (...) la ciencia política es ciencia de acción” (Rivarola, 1910, p. 8).

³ En “A un año de gobierno radical”, retoma un fragmento del artículo de Vicente Gallo: “Estudios político-sociales. Desde la cátedra”, publicado en el primer número de 1910, en el cual se afirma: “Han pasado ya las épocas en que era posible gobernar a los pueblos con solo patriotismo y buena voluntad” (Rivarola, 1917, p. 273).

⁴ Se comprende la especificidad a la que apunta, entonces, cuando declara: “Repito una vez más que no entiendo que deba entregarse el gobierno, en cualquiera de sus aspectos y manifestaciones a filósofos, historiadores o literatos por ser tales” (Rivarola, 1917, p. 274).

Sin embargo, si bien, en principio, el autor concibe la política como acción, éste no es el único sentido que acuña para el término. Porque aun cuando, para Rivarola, las esferas intelectual y política no pueden confundirse, eso no significa que están a la par. Por encima del universo de la acción, el autor coloca, como tribunal, la crítica. Así, la representación del conocimiento como tribunal moral hace decir a Rivarola:

La política universitaria no debe alarmar a los hombres de hoy que tengan otra política. La nuestra es a largo plazo, como los empréstitos de amortización compuesta al uno por ciento (Rivarola, 1917, p. 278).

Nos parece entrever, en el doble planteo de Rivarola de separación-adscripción, una forma de ejercicio que coloca a esta generación de intelectuales en un punto irreprochable: el moral. La “política a largo plazo”, propuesta por la generación de Rivarola, como puro ejercicio de crítica, les permite desprenderse de las acciones que efectivamente pudieran constituirse en punto de inflexión con respecto al orden que supuestamente pretenden impugnar. Esto último nos remite al carácter relativo de la autonomía: el campo de producción cultural exhibe una autonomía relativa si cambiamos la perspectiva y partimos de su dependencia externa, por la cual ocupa una posición dominada en el campo de poder.

2. Formación de una esfera crítica ilustrada

La ubicación de estos debates en un ámbito crítico-moral con respecto al orden existente nos advierte acerca de las maneras de percibir la cuestión social y de intervenir en ella. En efecto, la cuestión del Estado que impone verticalmente políticas hacia una sociedad en vías de constitución nos lleva a caracterizar una problemática relación entre Estado y sociedad, porque ¿cuáles fueron los elementos que formaron el Estado?, ¿cuáles los agentes sociales que ilustraron la arena polémica? Toda vez que intentamos denotarlos, los límites entre unos y otros se tornan difusos, ya que el espacio público que sostiene a la revista tiene lugar en un período sensible a la impugnación que convierte nuestras primeras preguntas en las siguientes dos: ¿quiénes fueron los impugnadores y quiénes los impugnados? y es en la respuesta a estas preguntas que nos encontramos con la ambigüedad: algunos funcionarios aparecen como críticos de políticas cuya emergencia favorecieron. De este modo, como un Estado contra el Estado, cuyos miembros se intercambiaron según las circunstancias pero que, sin embargo, por sus acciones, preocupaciones y ambiciones constituyeron la sociedad impugnadora, más allá de los individuos específicos que realizaron tal

impugnación, aparece frente a nosotros un espacio de cuyo desprendimiento con respecto al poder nos permitimos desconfiar.

De este modo, en la Argentina, el debate socialmente ampliado encuentra un alto grado de desarrollo cuando la legitimidad, prescripta en 1853 y operada a partir de 1880 con el objeto de construir la Nación, entra en crisis a partir de los 90, y ofrece sus flancos vulnerables a la impugnación. En efecto, la inversión del ejercicio republicano que garantiza la división entre la república restringida, reservada al campo político del ciudadano, y la república abierta, ámbito de las libertades privadas del habitante, pone en tela de juicio la legitimidad del sistema (Botana, 1994, pp. XVIII-XXVIII). La emergencia del intento impugnador coincide con la constitución de un espacio intelectual, pero éste, desde el ascetismo de una crítica moral, reprime las respuestas políticas directas (Koselleck, 1988).

La base social de los protagonistas de esta esfera discursiva en confrontación podemos encontrarla en un grupo de profesionales formado, en su mayoría, por médicos y abogados, con activa participación académica y, a menudo, también pública. En muchos de estos autores no encontraremos originalidad ni la forja de proyectos o de teorías sustantivas; más bien, fueron atravesados por las teorías y los proyectos políticos de otros. Urgidos a hacer un corte, hemos seleccionado aquellos artículos en los que confluyen los temas que nos ocupan - la ciudad y el crimen, y la educación-, y la cuestión de la construcción de la república desigual.

3. Perspectiva ilustrada acerca de la ciudad y el crimen

De este modo, los artículos de M. A. Lancelotti “La criminalidad en Buenos Aires” y de E. de Cires “La criminalidad en Buenos Aires. Carta Abierta”, publicados en 1912 por la *RACP*, con flexiones distintivas entre sus discursos moralizadores, delimitarán el lugar del habitante en el ámbito de la producción y el trabajo, señalando una asociación perniciosa entre la delincuencia ciudadana y la población ociosa, conformada, en su mayor parte, por inmigrantes. Así, sus discursos enlazarán la criminalidad con el vicio, y a éstos, con la inmigración y la ciudad, haciendo del conjunto su materia concreta de análisis.

E. de Cires, un médico con activa participación en salud pública, en “Carta abierta”, critica la teoría de Cesare Lombroso, que sostiene la inversión de los crímenes en las grandes ciudades, transformando “la criminalidad violenta en astucia y fraude” (de Cires, 1912, p. 493), confirmando la afirmación de Lancelotti, en “La criminalidad en Buenos Aires”, para quien el aumento de los “delitos de sangre” se dio en la misma proporción que la de los “delitos contra la

propiedad”, desde 1885 a 1910; anotando sólo una excepción: entre los años 1897 y 1898, los delitos contra la propiedad superaron a los delitos contra las personas. Como ese período coincide con la crisis económica, el autor considera que ésa es la causa que hace del aumento un hecho fortuito, insuficiente para verificar la ley (Lancelotti, 1912, pp.328-329). Recordemos que, dentro de los crímenes menos violentos, aquellos que corresponden a las defraudaciones y las estafas extienden el campo de los sujetos que los protagonizan hacia sectores sociales más altos. Al respecto, M. Foucault (1991, pp. 86-93) refiere a la nueva distribución de los delitos establecida según las clases sociales que los cometen, en relación con las tolerancias. Así, en Europa, en la segunda mitad del siglo XVIII, se fortalecen las trabas contra los ilegalismos de bienes, como el robo, actuados por los sectores populares, y se toleran los ilegalismos de derechos: estafas o evasiones al fisco, reductos fuertes de la burguesía. Por consiguiente, ¿podremos hablar de un campo criminológico objetivo y neutral cuando la penalización de los delitos depende de su clasificación social, o nos convendrá, en cambio, desandar el camino transitado por el concepto para hallar las claves de su construcción social o política? Si esta situación desigual entre penalidades es, en parte, advertida por Lancelotti, cuando afirma que crímenes tales como “estafas, bancarrotas, malversación de caudales públicos, quiebras fraudulentas” están exceptuadas de ser penadas por la ley (Lancelotti, 1912, p. 331), entonces, nos preguntamos: ¿sobre qué patrones se reconoce el objeto criminalidad que examinan nuestros autores?

De nuestro análisis se desprende que el objeto “criminalidad” se inscribe como problema en el punto de confluencia del tema de la ciudad y de la inmigración. Nos preguntamos, entonces, qué situaciones desarrolladas en Buenos Aires configuraban las visiones de nuestros autores. Como nos recuerda Lancelotti, a partir de 1890 y 1910, la ciudad de Buenos Aires mostraba, por un lado, un crecimiento extraordinario y, por el otro, que este crecimiento se obtuvo con mayoría de población extranjera. Frente al crecimiento poblacional, encontramos la respuesta del Estado en materia asistencial, especialmente involucrado en las mejoras de las condiciones sanitarias y la salud pública. Pero, la intervención estatal en materia social, rápidamente se expande al terreno moral, con amplia aceptación en el ámbito intelectual. Así, la regulación sobre las enfermedades físicas, se traslada a las “enfermedades morales”, puestas de manifiesto en conductas individuales. Esta extensión de la salud física al plano moral-individual convierte a la metáfora de la “infección social” en asunto de particular interés que contará a médicos, alienistas y criminólogos entre los agentes encargados de evitar su propagación por el cuerpo social. En este contexto, el tema de la degeneración, asociado a la raza, ocupará gran parte de los debates y

las acciones sobre la criminalidad y el control de la inmigración. Así, Lancelotti advierte acerca del vacío social que llevó al libre accionar de los intereses privados y responsabiliza a la clase dirigente por la superpoblación de las ciudades. El autor observa que los gobiernos no se han preocupado lo suficiente por mejorar la vida rural⁵. El articulista tiene en cuenta la contradicción en la que incurren los herederos de Alberdi entre los objetivos planteados para la inmigración: poblar las áreas desiertas y eliminar los hábitos de la “barbarie” rural; y los medios para hacerlo: eliminar el latifundio.

A diferencia de Lancelotti, en “Carta abierta”, las inculpaciones y rótulos de E. de Cires con respecto a los inmigrados puede leerse como traslación de responsabilidades. Los argumentos que esgrime son tomados del mismo pensador que antes había denostado. Así, hace suyas las expresiones de Lombroso, señalando que la inmigración aumenta la densidad de manera nefasta, “aportando más de un millón doscientos mil extranjeros en la edad y condiciones más propensas para el crimen”, dice E. de Cires (1912, pp. 494-495); las mismas edades y condiciones requeridas para el trabajo, advertimos nosotros. Y agrega un elemento que será sustancial para el problema que tratamos: el pasaje de la valoración de la ciudad, al campo⁶. Junto al cambio en la visión del inmigrante, se opera una resignificación de la vida del campo y la ciudad. El desierto salvaje, antes despreciado, pasará a ser sede de un nuevo mito, fundado en la tradición. Los valores asignados al hacendado, tales como el “desapego por el dinero” o el “amor por la tierra”, serán trasladados a los hombres de campo, en general. Así, el mundo campesino es percibido como fuente de la identidad perdida ante los cambios producidos por la modernidad. Para los residentes urbanos, la “ciudad tomada” deja de brindar la contención natural que otorga el sentido de pertenencia. Desde el vicio a la criminalidad, todo es ingerido por la gran ciudad, nos dice Lancelotti, porque la urbe presta “un campo de acción más vasto y propicio” (Lancelotti, 1912, p. 334). La trilogía inmigración-ciudad-criminalidad se define, según esto, como parte de un sistema más abarcador que se completa con el vicio.

⁵ “¿Cómo reaccionar, en efecto, contra la despoblación de los campos, y aun de las mismas capitales de las provincias, cuando los gobiernos no han tenido la previsión de hacer más agradable, más cómoda o más higiénica la vida; cuando no se han preocupado de manera alguna de la suerte de sus habitantes y nada han hecho para mejorar sus condiciones de existencia? (...) Toca a las clases dirigentes preocuparse seriamente del asunto” (Lancelotti, 1912, p.333).

⁶ Dice E. de Cires (1912, p. 501): “Los trabajadores (...) se quedan en la ciudad (...) defraudando así a nuestra riqueza sana, el campo, y aumentando la criminalidad”.

4. La disyuntiva educación-instrucción

Los críticos reformistas construyen un ámbito discursivo basado en la moral, habida cuenta de que la moral produce mayores dividendos que las facciones políticas, sobre todo cuando éstas comienzan su declinación. Así, Lancelotti moraliza su crítica a la política educativa de su época. Los maestros -sostienen- han dejado de lado la educación moral para privilegiar la instrucción; y la instrucción sin educación moral no sólo es considerada deficiente, sino también perjudicial. ¿Qué significa esta oposición entre educación e instrucción? Si por instrucción Lancelotti refiere a la tarea técnica del pedagogo, por educación alude a preceptos morales, a “la educación de los sentimientos”. Sin embargo, “la educación de los sentimientos” es el eufemismo elegido por muchos reformistas para apelar al elogio al trabajo y a la condena a la vagancia como medios para lograr la conducta deseada (Lancelotti, 1912, pp. 336-337). Esta educación que dice dirigirse al corazón, también es un tópico tratado por la *RACP*, en el discurso del español Luis Mouton y Ocampo, en “Los tribunales para niños en España”, de 1912. En este artículo, el autor justifica su oposición al aforismo “escuela que abre es prisión que cierra” señalando que el desarrollo intelectual regido “por una actividad malsana” potencia la actividad delictiva⁷. En tal sentido, aconseja “regenerar la conciencia conturbada” o “educar al corazón que gobierna la voluntad” (Mouton y Ocampo, 1912, p. 298). Y las escuelas del corazón que el autor propone... son los establecimientos industriales y las escuelas agrícolas⁸.

Si bien el autor toma distancia del biologicismo explicativo, al sostener que no puede atribuirse a la naturaleza la delincuencia infantil, puesto que en el estado natural no hay “odios que vengar ni pasiones que contrarrestar”, sin embargo, parece adscribir a alguna forma de conductismo al señalar que, como “el niño es cera blanda que la sociedad puede moldear a su gusto” (Mouton y Ocampo, 1912, p. 302), será posible, por medio del trabajo, reemplazar sus tendencias depravadas por movimientos reflejos (Mouton y Ocampo, 1912, p.

⁷ Dice Mouton y Ocampo (1912, p. 298): “enseñar al cerebro que refleja la inteligencia (puede ser nocivo) toda vez que la potencia intelectual regida por una actividad malsana, es fuerza muy valiosa en la generación y desenvolvimiento del mal obrar”.

⁸ Dice Mouton y Ocampo (1912, p. 304): “(...) es muy importante para evitar y prever la criminalidad infantil, las numerosas escuelas industriales (...) donde ingresan los niños no culpables y los delincuentes menores, respectivamente, en debida forma clasificados y con tratamiento correccional diferente” y alude también a “las colonias agrícolas (para) dedicarse al cultivo de la tierra, la cría del ganado u ocupaciones semejantes”.

304). Con “educación de los sentimientos” o “educación de la inteligencia”, es decir, educación o instrucción, estos autores están recurriendo a un tópico que tiene una larga trayectoria en el país. La recepción de un artículo español al respecto, señala el interés que concita el tema. En efecto, el autor coincide con los lineamientos del sistema educativo vigente, que se volcó a amoldar a la población al nuevo sistema, por medio de la marcación de pautas para el logro del consenso, por un lado, y la formación de una clase dirigente y administradora, por otro. De este modo, la educación no ha sido causa de movilidad social sino instrumento apto para mantener ciertos privilegios de clase, prestigio e influencia social dentro de la comunidad. El efecto conseguido a partir de lo anterior fue la existencia de una fuerte estratificación educacional que acentuó la estratificación social. Al respecto, la revista recibe una colaboración de Costa Rica, que significa un aporte sobre el tema. De este modo, en “Senderos que se indican en la justicia penal”, del mismo año de los artículos anteriormente citados, Luis Castro Savorío apela al concepto de “regeneración”, como condición de reinserción social y punto de partida de las reformas asistenciales. El retorno tentativo a un modelo o ideal de una conducta que fue desviada en el decurso de la civilización, nos conduce a una construcción retroactiva de puntos de partida que plantea, también, una estratificación originaria. De este modo, los conceptos “degeneración”-“regeneración” se entroncan con el pensamiento racial, que explica las diferencias recurriendo a nociones físicas o biológicas, colocando en un segundo plano las cuestiones históricas, culturales, lingüísticas.

5. Implicaciones políticas del simbolismo biologicista

El aspecto científico de las teorías naturalistas, que creen hallar una explicación única sobre todas las cuestiones que gobiernan al universo y al hombre, ofician como justificación de un argumento político que se ocluye, pero que resulta más persuasivo si se inviste de objetividad y ley universal de la naturaleza y el mundo. Así, la característica principal de esta ideología devenida teoría consiste en romper políticamente con la idea, igualmente política, de la igualdad como principio sobre el que se organizan las naciones (Arendt, 1987, p. 255). En la Argentina, frente a las dificultades que la cuestión fáctica de la diversidad, producto de la inmigración, acarreo a la constitución de un orden nacional, la ausencia de respuestas en lo que respecta a políticas prácticas, agudizó el conflicto y abonó la entrada del naturalismo neutralizador. En efecto, la tensión entre la “república verdadera” y la “república posible”, a partir del ideario roquista, produjo una separación de esferas de acción que inclinaron la balanza hacia la indefinición política y la afirmación administrativa. El simbolismo naturalista-racial fue el medio elegido en un momento en que la acción política

retrocedió ante el gradualismo administrativo que postergó su realización. Como la búsqueda de orden y paz se constituyó en el tema prioritario, cualquier respuesta política será percibida como “riesgo”, para un orden definido por su fragilidad. De este modo, el discurso del campo intelectual cumplió una función socio-política que profundizó la situación ilegítima expresada por un gobierno que, absorbido por un sector minoritario, no representó a sus gobernados.

Bibliografía citada

Arendt, Hannah (1987) “Imperialismo”. En *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.

Botana, Natalio (1994) *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires: Sudamericana.

Bourdieu, Pierre (1994) “El campo científico”. En *Redes. Revista de estudios sociales de la ciencia*, 2, vol.1. Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre (1993) “Espacio social y poder simbólico” y “El campo intelectual: un mundo aparte”. En *Cosas dichas*, Barcelona: Gedisa.

Bourdieu, Pierre (1995) *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.

Foucault, Michel (1991) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Koselleck, Reinhart (1988) *Critique and Crisis, Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge: The MIT Press.

Documentos

Castro Savorío, L. “Senderos que se indican en la justicia penal”. En *RACP*, Año II, 12/12/12, nro. 27.

de Cires, E. “La criminalidad en Buenos Aires (Carta abierta)”. En *RACP*, 12/7/12, nro. 22.

Lancelotti, M. A. “La criminalidad en Buenos Aires. 1885 a 1910”. En *RACP*, Año II, 12/6/12, nro. 21.

Mouton y Ocampo, L. “Los tribunales para niños en España”. En *RACP*, Año II, 12/12/12, nro. 27.

Rivarola, Rodolfo “Propósitos de esta publicación”. En *RACP*, Tomo I, año I, nro. 1, del 12 de octubre de 1910.

Rivarola, Rodolfo “A un año de gobierno radical”. En *RACP*, Tomo XV, 1917.

MATERIALES DE CÁTEDRA



Rubén Dri

La Fenomenología del espíritu y los Grundrisse -Hegel y Marx, el sujeto y el capital-

En 1844 en París, Marx realiza una serie de estudios que luego se publicarán con el nombre de *Manuscritos: Economía y Filosofía*. En estos *Manuscritos* Marx retoma la *Fenomenología del espíritu*. Basa sus estudios sobre el último capítulo de dicha obra. Dice que en la *Fenomenología del espíritu* se encuentra “la crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora” (Marx, 1977, p. 189) de la dominación, del capitalismo.

1.- Marx, Hegel y el trabajo

Marx retoma y recupera aspectos de la *Fenomenología del espíritu*. Afirma: que

Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo* (Marx, 1977, pp. 189-190).

La crítica que le hace a Hegel es que “sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o como hombre *enajenado*. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstracto espiritual” (Marx, 1977, p. 190).

Marx dice que lo grandioso de la *Fenomenología* es que “Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso”; proceso que se entiende como el proceso del sujeto, del espíritu, de la conciencia, que expone Hegel en la *Fenomenología*. El ser humano es un proceso. “Autogeneración” significa que el sujeto se va creando como sujeto. Para entender la “objetivación como desobjetivación”, es necesario tener en cuenta que sujeto–objeto es una totalidad. En la angustia, analizada en la *Fenomenología*, se produce la fluidificación del objeto. El sujeto lo pierde, se desobjetiva, pero como no puede existir sin objeto, tiene que volver a objetivarse.

El sujeto, para verse a sí mismo, se desobjetiva, pero tiene que reobjetivarse porque el sujeto solo desaparece. A la objetivación la concibe *como enajenación y como supresión de la enajenación*, es decir, al mismo tiempo que el sujeto crea el objeto se enajena en la medida que toda creación es un desdoblamiento –el problema de la particularización, de la escisión-. Al crear yo soy otro que yo mismo. Esa enajenación se supera en la medida en que el objeto creado forma parte de la totalidad sujeto-objeto.

Marx afirma que para Hegel la esencia del trabajo es la autogeneración del hombre, la autocreación del ser humano. El hombre objetivo es siempre esa totalidad sujeto-objeto, es el hombre creador. Este hombre verdadero se concibe de forma real –*wirklich*- en sentido fuerte. “Real” porque se crea. Yo soy real en la medida en que me voy creando.

Marx le critica a Hegel que sólo vea el aspecto positivo del trabajo, porque no lo contextualiza en la sociedad capitalista. En el capitalismo yo estoy en un mundo enajenado, por lo tanto me voy realizando dentro de la enajenación que sufro en el trabajo, y es por eso que soy un hombre enajenado. El error de Hegel, dice Marx, es que no bajó todo este trabajo filosófico–especulativo al contexto social real. En ese contexto, o sea, en el capitalismo, observa Marx que se producen cuatro alineaciones:

- 1) La alienación en el producto del trabajo.
- 2) La alienación en el acto mismo del trabajo.
- 3) La alienación con respecto al ser genérico.
- 4) La alienación con respecto a los otros hombres.

1) Dice Marx (1977, pp. 105-106): “El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente del productor*” de tal manera que “la realización del trabajo aparece en el estado de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación es *pérdida del objeto*, y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación.

El sujeto trabaja y produce un determinado objeto –productos, bienes-. Ahora bien, este producto se independiza de su creador, adquiere la categoría de sujeto. Se transforma en un poder independiente del productor, al que domina. El objeto, el producto creado se transforma en sujeto que pasa a dominar al sujeto que lo crea. O sea que el sujeto pasa a ser objeto del objeto –ahora convertido en sujeto- creado por él mismo.

Aunque Marx aquí todavía no lo diga –se verá más adelante, en la evolución de su pensamiento-, este producto, este objeto convertido en sujeto, en realidad es el capital, el cual se independiza cada vez más del sujeto creador y se transforma en capital especulativo, capital financiero, capital virtual –FMI, Banca Internacional, grandes corporaciones-.

En el capitalismo este proceso creativo, de realización, se transforma en un proceso de desrealización. Efectivamente, el objeto creado debiera formar parte de la totalidad sujeto-objeto. Cuando esto se logra, el acto creativo es también un acto de realización del sujeto. Pero en el capitalismo esta totalidad se rompe. El objeto comienza a tener independencia y a reaccionar sobre el sujeto que lo ha creado. Por eso es que la realización se transforma ahora en desrealización. Lo que significa que el trabajador se empobrece cada vez más. Y no es sólo la pobreza material, sino que es además la pobreza del sujeto irrealizado. El sujeto se empobrece cada vez más como sujeto, porque aumenta la dependencia. Pierde en gran parte la categoría de sujeto y pasa a ser objeto.

La objetivación consiste en que cuando el sujeto crea el objeto, se objetiva. Precisamente, en el capitalismo esa objetivación se convierte en desobjetivación, porque el objeto le es robado al sujeto que lo ha creado. Se produce una verdadera inversión. La sociedad capitalista es una sociedad invertida.

Yo soy un ser natural–antinatural; antinatural en el sentido de que creo una segunda naturaleza, pero necesariamente vivo de la primera naturaleza. Yo, como sujeto, debo apropiarme de la naturaleza sí o sí, de lo contrario desaparezco. La apropiación se convierte en propiedad privada mediante el trabajo alienado, porque el trabajo es la apropiación. Yo me apropio actuando: yo trabajo, yo como, yo modifico. Esa es la apropiación. El capitalismo descubrió la manera de hacer de esa apropiación –que tiene que hacer todo sujeto- una alienación. Porque hace que esa apropiación después vaya a otras manos, o sea, se independice del sujeto. Por eso es que la apropiación es extrañación. Como yo vivo como sujeto colectivo, como pueblo, es decir, colectivamente, trabajadores, en la medida en que trabajamos más la naturaleza, se nos hace más extraño a nosotros. Cada vez es más propiedad privada y se acumula en pocas manos.

La única manera en que puede subsistir este capital es siendo alimentado por el trabajo. Como aquí tiene una determinada independencia, contrae una enfermedad interna que es la especulación, y cree que puede vivir independientemente del trabajo. Es lo que pasó en el período del 1 a 1, de la convertibilidad. Bastaba poner el dinero en la banca para que se produjese el milagro de un crecimiento fantástico. No se trataba más que de una burbuja, una ficción, que

tenía como base este desprendimiento del trabajo. En un momento determinado toda esta ficción se cae, porque el capital se había desprendido de su raíz, el trabajo.

Es por eso que el sujeto-capital nos domina, y aparece representado como el FMI, como Banca Mundial. El ALCA es la propuesta de ajustar a niveles insuperables esta dominación. Es la manifestación más clara de que el tipo de sociedad que se crea a partir de esto es el de una sociedad invertida. En la realidad sujeto-objeto quien tiene el mando es el objeto. Se invierte la realidad porque el objeto pasa a ser sujeto, y nosotros dependemos de él, del capital, de la mercancía, del FMI.

2) Marx dice que “el trabajo es externo, no pertenece a su ser” (p. 108), es decir, no pertenece al sujeto que lo crea. El trabajo es algo que me viene de afuera, y tanto me viene de afuera que tengo que pedir que me den trabajo para poder subsistir. El trabajo es algo externo, cuando debiera ser un momento fundamental del sujeto como sujeto creador.

Ir a buscar trabajo nos parece algo normal, se ha naturalizado en nosotros. Pero eso no es algo natural, es una creación histórica. Para subsistir tengo que ir a pedir trabajo, y algunos van a decidir si yo me puedo apropiarse de la naturaleza o no, y cómo lo puedo hacer. Esto no es natural en el sentido de esencial, es algo histórico, una creación.

Por eso el trabajo es algo externo, “no pertenece a su ser” (p. 108), “es forzado (p. 109)”. Tan forzado es “que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste” (p. 109). Se dice que nuestros pueblos son perezosos, y esto es, evidentemente, porque no quieren hacer algo que no los realiza, que no es de ellos. A su vez “es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo” (Marx, p. 109) dice Marx. Este sistema no quiere un trabajo donde el sujeto se sienta creador, donde haya una participación del sujeto en el proyecto.

3) El ser genérico al que se refiere Marx es la naturaleza a la que denomina “el cuerpo inorgánico del hombre” (p. 111) porque no remite a su organismo. La naturaleza, tanto teórica como prácticamente, es el ser genérico del hombre. Teóricamente, porque las plantas, los animales, las piedras “constituyen una parte de la conciencia humana, en parte como objetos de la ciencia natural, en parte como objetos del arte” (p. 110). Prácticamente “porque también constituyen una parte de la vida y de la actividad humana” (p. 110).

El trabajo es la transformación y apropiación de la naturaleza, que pertenece al sujeto, a todo sujeto. El trabajo alienado, en el capitalismo, constituye el robo

de ese ser genérico. A medida que avanza el capitalismo se va destruyendo la naturaleza, la cual, por otra parte, va siendo usufructuada por unos pocos privilegiados.

4) En el trabajo alienado los sujetos entran en mutua competencia. El otro es el competidor, el enemigo, aquél a quien debo dominar o destruir. Nunca puede ser visto como amigo, como real o posible compañero con el que puedo elaborar proyectos y trabajar juntos. La solidaridad queda completamente menospreciada como enemiga de todo progreso.

2.- Marx, Hegel y el capital como sujeto

El dúo Marx-Engels participa en la revolución de 1848, de cuya experiencia nacerán los análisis coyunturales más ricos que salieron de sus plumas, especialmente de la de Marx como “El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte”, “Las Luchas de clases en Francia” y “Revolución y contrarrevolución en Alemania”. Derrotada la revolución y ya instalados en Inglaterra, Marx en 1857 retoma los estudios económicos y no por casualidad revisa en 1858 la “Lógica de Hegel”, mientras va trabajando en lo que finalmente será la obra fundamental que conocemos como “El Capital”.

Todo el material que Marx va acumulando se publica posteriormente con el título de “Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (*Grundrisse*) 1857-1858”. Es un material de inapreciable valor para internarse en el pensamiento dialéctico de Marx que subtiende todo el entramado de su obra capital.

Continuando con este tipo de razonamiento, en los *Grundrisse* Marx dice: “Mediante la incorporación del trabajo al capital, éste se vuelve proceso de producción” (Marx, 1980, I, p. 244). El trabajo se incorpora al capital y éste se vuelve proceso de producción, el cual, a su vez, es un proceso de valorización. Porque el trabajo es valor de uso del capital y valor de cambio para el obrero.

El trabajo existe desde que existe el ser humano. Ahora bien, en el capitalismo el trabajo del sujeto está incorporado al capital, forma parte del capital. Capital-trabajo conforman una totalidad. Es necesario tener siempre presente que para que haya dialéctica tiene que haber una totalidad. No hay dialéctica en la relación propiedad – no propiedad. Esta relación deviene dialéctica cuando la propiedad se transforma en capital y la no propiedad, en trabajo, porque entonces el trabajo está incorporado al capital, pasa a ser como el objeto, y el capital, como el sujeto que incorpora a ese objeto.

El sujeto es proceso de producción, proceso de creación. Pero acá el sujeto es el capital, no el sujeto humano. Y este sujeto de producción es sujeto de valorización. O sea, la producción es, a su vez, creación de valor. Porque el trabajo es valor de uso para el capital –lo utiliza-. Para el obrero es valor de cambio. El obrero “cede su fuerza creadora” por lo cual necesariamente “tiene que empobrecerse ... ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como *poder ajeno*” (Marx, 1980, p. 248).

3.- Definiciones del capital en los *Grundrisse*

Es necesario desarrollar con exactitud el concepto de capital ya que el mismo es el concepto básico de la economía moderna, tal como el capital mismo –cuya contrafigura abstracta es su concepto- es la base de la sociedad burguesa. De la concepción certera del supuesto fundamental de la relación tienen que derivar todas las contradicciones de la producción burguesa, así como el límite ante el cual ella misma tiende a superarse (Marx, 1980, I, p. 273).

Para Hegel, siendo el sujeto, que es siempre la totalidad sujeto-objeto, la verdadera realidad, desarrollando el concepto de sujeto se llega a todas las contradicciones de la realidad. Como, según Marx, en el capitalismo es el capital el que pasa a ser sujeto, se trata de “desarrollar con exactitud” su concepto, porque de allí saltarán todas las contradicciones de esta realidad invertida.

Pasaremos, pues, revista a algunas de las definiciones del capital que nos proporciona Marx, teniendo en cuenta que, al igual que en Hegel, no se trata propiamente de definiciones, sino de aproximaciones, que se realizan desde distintos ángulos.

El dinero como capital es una determinación del dinero que va más allá de su determinación simple como dinero. Puede considerársele como una realización superior, del mismo modo que puede decirse que el desarrollo del mono es el hombre (Marx, 1980, I, p. 189).

Marx hace una comparación mono – hombre y dinero – capital. De acuerdo al concepto de verdad ontológica, el sujeto no es una entidad ya hecha, ya constituida, sino un proceso de realización. Por lo tanto puede ser menos verdadero o más verdadero, de acuerdo a que se encuentre menos o más realizado. La verdad del mono está en el hombre, y no al revés. Analizando al hombre yo puedo descubrir al mono, pero analizando al mono no puedo descubrir al hombre.

Lo más realizado es siempre una clave para descubrir lo menos realizado y no al revés. Lo más complejo y posterior en el tiempo es lo más verdadero, al

revés de lo que afirma el positivismo, para el cual lo más simple y anterior en el tiempo es lo más verdadero. Así Durkheim va a buscar en las sociedades primitivas, en el totemismo, la verdad de la religión. Marx, en cambio busca en la sociedad capitalista, la más desarrollada, la verdad del Estado. Así, el dinero sería el germen del capital, es decir, el capital vendría a ser el desarrollo del dinero, o sea, una realización superior del dinero.

El quid de la cuestión reside en que si bien todo capital es trabajo objetivado que sirve como medio para una nueva producción, no todo trabajo objetivado que sirve como medio para una nueva producción, es capital. El capital es concebido como cosa, no como relación (Marx, 1980, I, p. 197).

El trabajo se objetiva en máquinas, herramientas, infraestructura, etc. que sirven como instrumentos para una nueva producción. Sin embargo, no todo trabajo objetivado es capital. No lo es en una sociedad de relaciones comunitarias, esclavistas o feudales, porque en estas sociedades el trabajo no es subsumido por esos objetos transformados en sujetos. Sólo sucede ello en la sociedad capitalista. En ésta, efectivamente, el objeto creado por el trabajo se transforma en sujeto que pasa a dominar al sujeto que lo ha creado.

Ello no puede comprenderse si se considera al capital como un objeto, como una cosa. Es lo que le pasa a Max Weber quien por ello cae en un error cuando dice que en toda la historia ha habido capitalismo, porque en todas las sociedades se han creado objetos, instrumentos.

Cuando engañosamente se postula unir el trabajo al capital se ve al capital como si fuese una cosa, un instrumento, sin el cual el trabajo sería imposible. El trabajo, o el sujeto que trabaja, necesita precisamente instrumentos, pero éstos sólo en el capitalismo se transforman en capital, o sea, en sujeto. La piedra que utiliza el cazador primitivo para matar al animal que le servirá de alimento no es capital, pero sí lo es la piedra de una constructora de la sociedad capitalista.

El capital no es una relación simple, sino un proceso, en cuyos diversos momentos nunca deja de ser capital (Marx, 1980, I, p. 198)

El espíritu o sujeto, en la *Fenomenología del espíritu*, es un proceso en cuyo transcurso va asumiendo distintas configuraciones o formas –*Gestalten*- como conciencia, autoconciencia, razón, estoicismo, escepticismo, conciencia desgraciada, alma bella, saber absoluto. Pero nunca deja de ser sujeto o espíritu. Desde el universal abstracto de la “certeza sensible” hasta el concreto de la “razón”; desde la plena universalidad abstracta del “ser” al universal concreto del “concebirse” en el “saber absoluto”, siempre se trata del mismo sujeto, siempre el mismo y siempre otro, o siempre el mismo en su ser-otro.

De la misma manera el capital no sólo es una relación, sino también un proceso, en cuyos diversos momentos nunca deja de ser capital. Va asumiendo distintas configuraciones como mercancía, dinero, salario, renta. “Se transforma alternativamente en mercancía y en dinero, pero 1) *es él mismo la mutación de estas dos determinaciones*; 2) deviene mercancía, pero no ésta o aquella mercancía, sino una *totalidad de las mismas*” (Marx, 1980, I, p. 201). O sea, nunca deja de ser sujeto, capital-sujeto.

Para alcanzar el concepto de capital es necesario partir del valor y no del trabajo, y concretamente del valor de cambio ya desarrollado en el movimiento de la circulación (Marx, 1980, I, p. 198).

Si se parte del trabajo, nunca aparece el capital. Del análisis del trabajo se obtienen productos del trabajo, bienes, pero eso no es capital. Ahí se encuentra la trampa de la ideología de dominación capitalista, que transforma el objeto creado en capital. Por eso hay que partir, dice Marx, del valor, o sea de lo que ahí se valoriza. El capital subsume al trabajo, el cual produce valor, y una parte mínima de éste vuelve al trabajador. La otra parte va a engrosar, obviamente, al capital. Con respecto al tema del salario podemos ver que nunca se paga lo que vale el trabajo. El valor siempre es plusvalor, como el capital siempre es más capital.

Tan pronto como el dinero se pone como valor de cambio es capital (Marx, 1980, I, p. 199).

El sujeto, según Hegel “es el movimiento del ponerse a sí mismo”. Para ser sujeto hay que ponerse. Cuando el dinero –el sujeto- se pone como valor de cambio se convierte en capital. Se produce la inversión, según vimos, en la cual el capital pasa a ser el sujeto, y se desarrolla por lo tanto como sujeto, que va asumiendo, como el sujeto en la *Fenomenología*, distintas configuraciones, formas, según veíamos.

En el capital por primera vez el valor de cambio se pone como tal, de tal manera que se conserva en la circulación, no pierde su sustancia, sino que se transforma siempre en otras sustancias, se realiza en una totalidad de las mismas (Marx, 1980, I, p. 200).

Así como el sujeto se va transformando, el capital también se va transformando –en distintas sustancias, en distintos objetos, etc.-. Siempre se conserva y nunca deja de ser capital. El capital se transforma alternativamente en mercancía y en dinero, pero es el mismo en la mutación de estas dos determinaciones. Como decía Hegel, el sujeto es conciencia, es autoconciencia, es razón,

pero siempre es el mismo sujeto. Por lo tanto, no es que el capital tiene dinero, sino que es dinero, como es mercancía.

Deviene mercancía, pero no esta o aquella mercancía, sino la totalidad de mercancías –el gran capital-. Ahora, la tendencia del capital es transformar todo en mercancía. “Todo en mercancía” quiere decir que todo es valor de cambio, no valor de uso. Se puede transformar en mercancía toda necesidad humana, tanto la comida como el nacimiento, la muerte o la habitación.

En el capitalismo no existe el bien común sino sólo mercancías. Todo se vende y se compra. Tiende a transformarlo todo en mercancía, tanto que también el otro es mercancía, es objeto, es medio o instrumento que se puede utilizar. Todo tiene precio acá y todo tiende a mercantilizarse.

El valor de cambio se pone a sí mismo como valor de cambio mientras se valoriza, es decir, aumenta su valor. El dinero en cuanto salido de la circulación y vuelto sobre sí mismo ha perdido como capital su rigidez y se ha transformado de cosa palpable en un proceso (Marx, 1980, I, p. 203).

Todo trabajo produce valor. El valor a su vez puede ser valor de uso o valor de cambio. Se configura en valor de uso en la medida que yo lo uso, y se transforma en valor de cambio en la medida en que se transforma en mercancía, la cual se intercambia. En el capitalismo todo valor de uso tiende a ser subsumido por la mercancía. Nada se produce por el bien común, se produce para ganar más, para acumular más, porque el capital está referido a sí mismo. El dinero es una cosa palpable, pero cuando yo lo inserto en la circulación, se convierte en un proceso; el capital se tiene que reproducir.

Pero si consideramos en sí misma la circulación en su conjunto, tenemos que el mismo valor de cambio, el valor de cambio como sujeto se pone, ora como mercancía, ora como dinero, y que justamente el movimiento consiste en ponerse en esta doble determinación y conservarse en cada una de las formas como su contraria, en la mercancía, como dinero y en el dinero como mercancía (Marx, 1980, I, p. 206).

Es imposible entender el movimiento dialéctico del capital si prescindimos de su realidad como sujeto por el proceso de inversión que ya hemos considerado. El valor de cambio es el mismo capital que asume esa forma y desde esa forma o configuración *se pone* ya sea como *mercancía*, un producto a ser vendido o comprado, ya como *dinero*, la forma general de todas las mercancías.

Todo el movimiento consiste en ponerse alternativamente en esas dos determinaciones, manteniéndose siempre el mismo sujeto como su contrario. En la mercancía se mantiene como dinero, porque en cualquier momento puede trans-

formarse en dinero. En el dinero, como mercancía, porque en cualquier momento puede transmutarse en mercancía. Siempre es él mismo en su ser-otro, en el dinero como mercancía y en la mercancía como dinero.

Es como el sujeto hegeliano que es continuamente “el mismo en su ser-otro”. Es siempre otro, pero este otro es él mismo. Juan, sujeto, es siempre otro, infante, niño, adolescente, estudiante, profesor, sociólogo, hijo, padre, pero ese “otro” siempre es el mismo. Es siempre “el mismo” Juan, en su ser-otro.

El valor de cambio puesto como unidad de la mercancía y el dinero es el capital, y ese propio ponerse se presenta como la circulación del capital. La cual, empero, es una línea en espiral, una curva que se amplía, no un simple círculo (Marx, 1980, I, p. 206).

Hegel presenta al sujeto tanto con la figura del círculo como con la del espiral. Ninguna de las dos figuras da una idea cabal de la dialéctica del sujeto. Una corrige a la otra. Mediante la figura del círculo se expresa que el desarrollo dialéctico no se realiza con elementos heterogéneos, sino como autodesarrollo del sujeto. Pero como ello podría ser interpretado que el desarrollo sería sólo repetición de lo mismo, el círculo es corregido por el espiral. Mediante esta figura se expresa que el sujeto avanza, crece.

Marx recurre a las mismas figuras para expresar la realidad del sujeto-capital. El capital es todo. Mercancía y dinero son dos configuraciones del capital. Esta circulación del capital es una espiral –como el sujeto hegeliano- no como un mero círculo en el sentido de mera repetición. Capital que se conserva, capital que se pierde. Debe crecer, aumentar, porque si no aumenta desaparece. Porque lo propio del capital es precisamente esta dinámica de absorción del trabajo, que significa absorción de la naturaleza, formación de la propiedad privada, es decir, del capital.

Es la lógica imparable del capital. En este sentido el capital es como el sujeto que desde el momento del universal abstracto busca su propia realización particularizándose. Del mismo modo, el capital tiene que alimentarse continuamente de particularidades.

Los socialistas dicen ciertamente que necesitamos capital pero no a los capitalistas. El capital aparece aquí como una mera cosa, no como relación de producción que, reflejada en sí misma, es justamente el capitalista (Marx, 1980, I, p. 244).

Cuando digo que necesito capital, no al capitalista, estoy diciendo que necesito esa cosa que es la máquina, por ejemplo. Pero esa máquina es capital en el sistema capitalista, cuando se produce esta absorción del trabajo por el capital.

Fuera de esa relación no es capital. El capitalista viene a ser este capital –como sujeto- reflejado en sí mismo. En ciertas interpretaciones y lecturas que se hacen sobre Marx, aparecen como cosas cuando se habla de fuerzas productivas, relaciones de producción, riqueza, propiedad privada. Y no se logra ver todo esto en su relación dialéctica, porque se lo saca precisamente de ese marco dialéctico –subjetual en el cual todo esto puede ser entendido.

“El valor entra en escena como sujeto” (Marx, 1980, I, p. 251). Desde el momento en que el valor entra en escena, la realidad en sentido fuerte, es decir, la de los seres humanos, ha sido invertida. El sujeto ya no se encuentra en el ser humano sino en el producto del ser humano transformado en valor.

Valor del capital en el proceso de producción: Unidad —> División(salario, valor de instrumento de trabajo, materia prima) —> Suma(Unidad originaria) (Marx, 1980, I, p. 255).

Como sujeto el capital sigue los pasos del proceso dialéctico: universal abstracto, particular, universal concreto. Parte de la unidad, el capital en general, el universal abstracto. Luego se particulariza, se escinde en salario, instrumento de trabajo, materia prima, para realizarse como universal concreto, la suma de todo.

La autoconservación del capital es su autovalorización (Marx, 1980, I, p. 265).

Es decir, el capital no se puede conservar si no se valoriza, si no aumenta. Para que no se desvalorice tiene que producir para crecer. Su crecimiento no significa mayor bienestar para la población. Muchas veces sucede lo contrario, es decir, a mayor crecimiento del capital, menos bienestar para la población. Así sucedió en nuestro país en la década del 90. El enorme crecimiento de la masa de capital tuvo como contrapartida la desocupación y la pérdida masiva de derechos humanos fundamentales.

El capital, empero, como representante de la forma universal de la riqueza –el dinero- constituye el impulso desenfrenado y desmesurado de pasar por encima de sus propias barreras. Para él, cada límite es y debe ser una barrera. En caso contrario dejaría de ser capital, dinero que se produce a sí mismo (Marx, 1980, I, p. 276).

La riqueza de por sí no es capital, pero en nuestro sistema capitalista es capital. La riqueza es el dinero. Trabajando se crea riqueza –no capital- para el trabajador, pero esa riqueza pasa a ser capital. El capital siempre alienta este impulso de crecer, de lograr siempre máximos beneficios. Para el capital cada límite debe ser traspasado Si no va más allá deja de ser capital, pasa a ser simplemente dinero de intercambio.

Así como el grano en cuanto semilla, puesto en la tierra, pierde su valor de uso directo, se desvaloriza como valor de uso directo, tenemos que el capital se desvaloriza desde el término del proceso productivo hasta su reconversión en dinero y a partir de éste nuevamente en capital (Marx, 1978, II, p. 7).

La semilla que se siembra pierde su valor de uso directo. Se va a valorizar en la planta y cuando se reproduce. La pérdida del valor de uso es como la muerte. De hecho la semilla se descompone, muere. De esa muerte saldrá la vida en forma de planta o arbusto. Lo mismo pasa con el capital. Efectivamente, cuando se pone a producir, se desvaloriza, muere, hasta su reconversión en dinero, y a partir de éste nuevamente en capital. Muere y vuelve a nacer, a crecer.

Es lo que pasa con todo sujeto. Éste, como sabemos es universal, pero antes de realizarse es abstracto, sin contenido, “universal abstracto”. Para realizarse debe morir como tal universal, debe “particularizarse”, escindirse, para recuperarse nuevamente como universal, pero ahora no abstracto, sino “concreto”.

El capital mismo es la contradicción, ya que constantemente procura suprimir el tiempo de trabajo necesario, (y esto implica a su vez la reducción del obrero a un mínimo, id est su existencia como mera capacidad del trabajo viva), pero el tiempo de plustrabajo sólo existe antitéticamente, sólo en antítesis con el tiempo de trabajo necesario, por cuanto el capital pone el tiempo de trabajo necesario, como necesario para la condición de su reproducción y valorización (Marx, 1978, II, p. 35).

El capital como todo sujeto es una contradicción. Quiere suprimir, reducir el tiempo de trabajo necesario, pero a su vez necesita el plustrabajo, y para eso necesita aumentar el tiempo de trabajo. Por eso es una antítesis. Esto implica reducir al obrero a un mínimo.

“El capital...un movimiento que retorna a sí mismo” (Marx, 1978, II, p. 130). Es una de las definiciones de capital en la que se manifiesta con más claridad su esencia como sujeto. Efectivamente, éste es siempre el movimiento que retorna a sí mismo, por lo cual Hegel lo representa por medio del círculo.

Éste es el motivo por el cual no se puede hablar de “humanización del capital”, de “capitalismo bueno”, de “alianza entre el capital y el trabajo”, “de bien común” en una sociedad capitalista. El capital es un movimiento que retorna a sí mismo. Su crecimiento es aut crecimiento, no es crecimiento para otros. Cuando se nos dice que la economía debe crecer y que con ello se solucionará el problema del hambre, se nos está diciendo una gran mentira.

Como sujeto que domina las diversas fases de este movimiento... como el sujeto de estas transformaciones que se operan en un movimiento circular- como

espiral, círculo que se amplía- el capital es capital circulante (Marx, 1978, II, p. 131).

El capital como sujeto que es domina las diversas fases de su movimiento. Ello significa que en ningún momento crece para servir a otros, sino para sí mismo. Si no lo hace, muere como capital. Cuando se pretende que mediante el capital se sirva al bien común, se le está pidiendo al capital que acepte morir como tal.

El capital es sujeto y, como tal circular, gira siempre alrededor de sí mismo. Se expande como un espiral que nunca mira hacia el exterior. No se puede esperar que de su desarrollo resulte el bienestar social.

“El capital es, pues, en cada fase particular, la negación de sí mismo en cuanto sujeto de esas diversas mutaciones” (Marx, 1978, II, p. 131). Todo sujeto es en cada momento de su proceso, negación y negación de la negación. En el momento de la particularidad el sujeto se niega como universal, pero en el momento del universal concreto se niega como particular. O sea, es la negación de la negación. No de otra manera sucede con el capital en cuanto es sujeto.

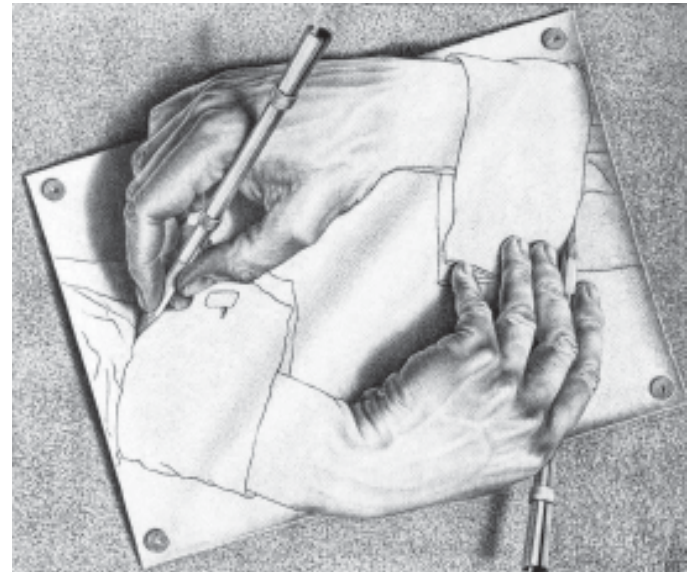
Bibliografía citada

Marx, Karl (trad. 1977) *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.

Marx, Karl (trad. 1978) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 (II)*. México: Siglo XXI.

Marx, Karl (trad. 1980) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 (I)*. México: Siglo XXI.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS



*El cristal sin azogue**

El libro de Juan Carlos Saccomano expresa una corriente de pensamiento argentino y latinoamericano profundamente comprometida con el anhelo de un destino ético y con el esfuerzo por su realización. Surgidos en las penumbras del proceso militar, pero al calor de sólidas amistades y deseos compartidos, se iniciaron los diálogos y polémicas que, entre otras experiencias, dieron lugar hoy a este trabajo lúcido, que trasunta un profundo conocimiento y, a la vez, toda la pasión del autor. Saccomano se dirige, reflexiva y visceralmente, hacia la consecución de un proyecto que encarne la justicia. Su estilo ensayístico, rico en implicancias y apertura de caminos, es tan noble en su expresión como apasionado en su contenido. Desde una clara perspectiva ideológica y política, deja traslucir sin azogue -y en este caso la falta de azogue es auspiciosa, porque es abarcadora- una no frecuente y vasta mirada a las distintas reconstrucciones de práctica y memoria que pueden ser confluyentes para la formación de una cultura propia. Denuncia con audacia nuestra falta de reflejo e invita a platear el cristal en que debemos reco-

nocernos: convoca a la artesanía del azogue que nos permita sabernos, dinámicamente, pluralmente, para no extinguirnos. Su texto es un llamado, urgente pero esperanzado, al combate contra lo impuesto, cuya conciencia deficitaria es un pensamiento ontologizador del poder instituido. Sólo una construcción generosa, diversa, múltiple, de cultura popular, una búsqueda sin exclusiones de la particularidad latinoamericana y argentina, con una perspectiva propia, obrará como un saber de salvación, saber hecho de práctica y de memoria.

Son las prácticas y acontecimientos socio-políticos, alentados por el sentido de justicia y la memoria que resguarda y transmite esas gestas, lo que cohesiona y vertebra la experiencia popular (p. 44)

No hace Saccomano un inventario de elementos que constituyen la particularidad propia: ella debe ser armada con pliegues, jirones, flecos de un discurso trunco, quebrado por silencios, bloqueado por los discursos hegemónicos y por la asunción de un modelo ajeno que presume de univer-

* Saccomano, Juan Carlos (2002) *El cristal sin azogue. Construcción de la particularidad argentina*. Buenos Aires: Libros de Tierra firme.

sal. Todos los procesos y acontecimientos en los que se expresa el anhelo de justicia, deberán participar de la edificación de esta particularidad. No se arroga el autor el derecho de mencionarlos, porque cree que ésta debe ser una tarea colectiva.

En la antropología que aquí se estudia, Saccomano señala momentos significativos extremos: el gaucho, considerado anárquico y salvaje, incapaz de lo gregario -imagen sin acceso al futuro, elaboración propia de una teoría de destino-, y la misma figura, encarnando la impugnación de la ley injusta, produciendo el escándalo que el poder asimila al crimen, como lectura alternativa; gaucho cuya descendencia, ya no indómita ni individualista, produce el acontecimiento del 17 de octubre. El contraste tiene aquí la forma de la esperanza, y es parte de esa antropología que intenta abarcar la totalidad de nuestra particularidad. La aparente contradicción está señalada desde el principio de la obra. Nuestra filosofía debe ser encarada desde el extremo antropológico; debe pensarse filosóficamente acerca de la particularidad. Ella es tema de incumbencia filosófica. Lejos de abolir la universalidad, se enfrenta con el paradigma europeo de lo universal, en tanto éste clausura la posibilidad de pensar otras configuraciones.

Una sustanciosa revista histórica de la filosofía da cuenta de la ontología de lo Uno parmenídeo, pleno, compac-

to, acabado, y de los sucesivos resquebrajamientos del ser que intentaron dar cuenta de la totalidad en todos sus grados, siempre ordenada y reformulada jerárquicamente. La filosofía moderna, clave en este desarrollo, fija los límites del conocimiento humano y postula el objeto constituido por el sujeto. A pesar de la insistente enunciación de lo no objetivo- la libertad- no pudo evitarse que la historia del pensamiento considerara real sólo a lo objetivable. El exceso apuntado, nunca tan peligroso en la física como sí trágico en el ámbito de lo humano, es el culpable de que se decida desde lugar privilegiado, quiénes tienen realidad objetiva y quiénes carecen de ella. Este pensar acompaña y da razón de procesos de dominación que consideran regiones de realidad plena y comarcas de realidad precaria o inexistente. La adopción de este pensamiento y su plasmación en la política, generaron la aporía colonial: particularidades nacionales regidas por modelos europeos, tomados como universales. La violencia inherente a estos proyectos no sólo sumerge al núcleo cultural propio, sino que necesariamente acompaña un manejo de lo político y de lo económico que se armoniza con los intereses de la dominación.

En estos suburbios de lo real, el poder así constituido se dice de muchas maneras. Han sobreabundado discursos justificatorios, hasta la ya innecesaria justificación. El poder ocu-

pa el lugar de lo incondicionado y los únicos discursos, que ya no se toman la molestia de obrar como legitimadores, son los de los economistas que sirven al sistema, y que niegan de plano la condición humana. Es momento decisivo de convocar a la filosofía. Frente a textos cuantitativistas que consolidan el ser del Poder, la concurrencia de la filosofía resulta perentoria, porque el caso es de vida o muerte. Aquí se halla el punto de una dramática aporía: la razón universal es selectiva y excluyente, y nosotros no estamos en el lugar del sujeto. De allí que la filosofía a la que se convoca deba realizar una construcción nueva. Solo nosotros, en los arrabales marginados de la Razón, podemos emprender la tarea, alertados, no contra el pensamiento europeo, sino respecto de la perspectiva que opera en él, que se atribuye universalidad disimulando tras este carácter, la dominación real.

La identificación plena con el pensamiento europeo dio lugar al desafuero colonial, que significó no sólo la abdicación de una perspectiva propia, sino también la adhesión inerme a un Otro superior. Las prácticas y la falsa conciencia alimentadas por el desafuero colonial, han impedido el acceso a la particularidad argentina y americana y a la construcción de una perspectiva propia. La propuesta de Saccomano consiste, precisamente, en la búsqueda de esa particularidad y perspectiva. La "textura más propicia" para esta tarea está dada por la expe-

riencia popular. Ella debe ser reconocida como topos filosófico. Se debe concebir como convergencia múltiple de lo socio-político y de lo simbólico, donde no hay esencias, sino saber dinámico que sufre en y del proceso histórico: relato que tiene desarrollos, confusiones, retrocesos, silencios; experiencia que, aletargada, puede irrumpir toda vez que madura la sed de justicia, inaugurando un nuevo sentido sobre el pasado y para el futuro.

Esta cultura popular fragmentada, acallada, debe recuperar su unidad. Pero se trata de una unidad que es cohesión de la diversidad, que no uniforma ni disuelve. Se trata de devenir sujeto, de integrar al hombre a su mundo y a los hombres entre sí, resolviendo mutuas extranjerías. Esta perspectiva no optará por el gaucho o el indio, ni por la vigencia ontológica de un mito fundante. Esas perspectivas ya han mostrado su fracaso, cuando no, también, su intención opresiva y dominadora. Saccomano quiere la cohesión de lo múltiple que nos caracteriza como sociedad: nadie debe quedar fuera. No hay modelo único, sino que es necesaria una unidad hecha de la convergencia de los muchos proyectos de justicia.

La cohesión de lo diverso, esta peculiaridad de la unidad, ha sido entendida entre nosotros de dos maneras: una de ellas ha sido la empresa de instaurar la nación como principio diluyendo diferencias y concibiendo al Es-

tado como previo y fundante. Aquí prevalece la noción de identidad. Esta manera ha incidido en la experiencia popular y señala el autor que debe ser nuevamente pensada. La segunda manera está constituida por los proyectos no hegemónicos, por aquéllos que pretenden suprimir las enormes diferencias económicas y sociales que generan inhumanidad y miseria. Aquí se halla la nación, pero ensamblada en la experiencia popular, la nación no abstracta ni impuesta, los múltiples reclamos, las viejas y nuevas heridas, la historia del pueblo quebrada una y mil veces y vuelta a surgir. Aquí no prevalece la identidad: esta manera está signada por la alteridad y por el anhelo de justicia. Esta manera no es ontológica, sino ética. Aquí se oye a Levinas y se abandona a Hegel, cuya filosofía de la historia nos señala, despiadada, como un destino prefijado que alude a una supuesta inferioridad congénita. En esta instancia, se busca al otro, a los otros, como a las voces de los sepultados por un derrumbe.

El desarrollo de esta manera, que es lo que interesa en este trabajo, se vale de la categoría de pertenencia propuesta por Ricoeur, y se libera de la autorreferencia kantiana. En lugar de un yo constitutivo y primero, soberano en su propio pensar, se considera la pertenencia previa, la inserción de una trama heredada como condición de posibilidad de la experiencia, lo que cuenta tanto para el objeto físico como,

por excelencia, para el histórico. La pertenencia debe ser objetivada, resistiendo las trabas que se alzan para su constitución. La pertenencia no es aún un texto visible, no es objeto, no es. Se la debe buscar en jirones y señales. No es esencial y acabada: no es mito sino historia, la historia del anhelo de ser conforme a la propia diferencia, afirmándose como humanidad. Se trata de elaborar una tópica propia con todo aquello que somos desde la colonia hasta hoy. Lejos de reducirse a un núcleo mítico, propio de cosmovisiones cerradas, la tópica incluye la más amplia diversidad. Por ello se pasa revista a las distintas concepciones del mestizaje, liberándolas de la carga de destino, culpa y expiación, que el discurso dominador ha fijado. El mestizaje requiere de una lectura nueva, la que mostrará la tendencia a la integración como rasgo de la experiencia popular, contra la idea de la identidad única.

El trabajo se enriquece con los excursus sobre Juan Bautista Alberdi y Rodolfo Kusch. Se expresa en el primero el reconocimiento a Alberdi, con una mirada objetiva y crítica, tanto sobre su pasión argentina como sobre su desafuero colonial. La admiración por el pensador que fue Rodolfo Kusch, cuyo sustantivo aporte se señala, no está exenta de observaciones, tales como el énfasis en el mito, en detrimento de los procesos históricos de lucha. La perspectiva propia resulta insuficiente en él.

El análisis a propósito del cuento de Jorge Luis Borges es un momento riquísimo de este ensayo. Saccomano encuentra, no sólo lo que piensa Borges, sino todo lo que puede hacer pensar sobre la particularidad argentina, entendiendo la obra creativa como enunciativa de acontecimientos y como reveladora, en tanto poética, de las mayores honduras de la realidad. En esta antropología, la literatura ocupa un lugar privilegiado.

Finalmente, el acontecimiento que irrumpe: él no es previsible ni repetible. La historia produce escándalos

cuando se expresan necesidades, anhelos, valores que inauguran una y otra vez la unidad del nosotros.

Sin ingenuidad, pero con legítima esperanza, el ensayo apela al futuro, hecho de memoria activa del pasado, a un futuro sin magia ni milagro, por cuya estrecha puerta, como allí se dice, puede pasar el Mesías, hecho de resistencia al pensamiento dominante, al tan declamado destino. En tiempos de desencanto, Saccomano se atreve a la desmesura que no debemos expiar, sino hacer crecer: el intento de vivir la propia particularidad, en la justicia.

Silvia Ziblat

*Entre la ruta y el barrio**

El trabajo de Maristella Svampa (socióloga, docente de la UNGS e investigadora del CONICET) y Sebastián Pereyra (politólogo, becario del CONICET e investigador del Instituto Gino Germani de la UBA), como su subtítulo lo indica, indaga con gran rigurosidad sobre las múltiples experiencias de las organizaciones piqueteras desde sus orígenes, a mediados de los '90, hasta la actualidad. Simultáneamente, con la misma profundidad que la dimensión temporal, los investigadores van reconstruyendo la dinámica espacial del movimiento, recorriendo por todo el país sus heterogéneos territorios. Un tercer eje central de la indagación, que cruza a los dos anteriores, es el de sus -también múltiples- formas de la protesta, articulándolas a sus condiciones sociales de emergencia y sus proyecciones políticas.

Si bien el abordaje se enmarca dentro del campo de las ciencias sociales, a nuestro entender constituye una de las reflexiones filosóficas más innovadoras sobre el carácter trágico-político de la subjetividad. El texto

mantiene la tensión entre la dispersión de experiencias e identidades particulares que originan y configuran a las organizaciones piqueteras y la búsqueda permanente de centros desde los cuales constituirse como nuevo sujeto político-social. En lugar de subordinar o eliminar alguno de los dos polos -el universal y el particular-, el trabajo despliega genealógica -o fenomenológicamente- sus contradictorias y complejas vinculaciones.

Aquí intentaremos reseñar este extenso recorrido alrededor de las principales "rutas" -o, en términos hegelianos, podríamos decir "momentos"- que atraviesan el libro y a través de las cuales irrumpen las tensiones -o "dialécticas"- entre dispersión de experiencias e identidades y trabajos de articulación -o "superación"- como sujeto político piquetero: trabajo, territorio y Estado.

Trabajo

El trabajo (bajo su configuración en el modelo de organización fordista-taylorista) constituyó en nuestro país el principal eje de integración social y,

por ende, de definición identitaria, durante el régimen social de acumulación por sustitución de importaciones. Desde mediados de la década del '70 dicho régimen entra en su fase de descomposición, acelerando su caída las políticas del gobierno militar, impulsadas por empresas transnacionales diversificadas y/o integradas y grupos económicos locales. En dicho proceso, los principales actores afectados fueron los trabajadores, merced al deterioro del salario real, el incremento de la desocupación y la recomposición del movimiento obrero con predominio de una burocracia sindical negociadora.

Durante la década del '90, el gobierno menemista, articulado con el nuevo bloque dominante y los organismos internacionales de asistencia financiera y técnica (FMI, BM, BID), legitimándose por el fantasma del "caos hiperinflacionario" de 1989, terminó de consolidar el régimen social de acumulación neoliberal. Poniendo como centro al "individualismo competitivo y productivo" se consolidaron profundas transformaciones en las instituciones, regulaciones y prácticas de los actores. Dichas transformaciones contribuyeron al crecimiento de los fenómenos de desocupación, subocupación, precariedad laboral y, por ende, de redistribución negativa del ingreso, profundizando el proceso de descolectivización de la clase obrera.

Este contexto enmarca tanto temporal como espacialmente la emergencia de las primeras organizaciones piqueteras. En este sentido, no es casual que sus primeras experiencias -durante 1996 y 1997- fueran en las ciudades petroleras de Cutral-Co, Plaza Hincul -en Neuquén-, Mosconi y Tartagal -en Salta-, claras expresiones tanto de la configuración de nuestra sociedad salarial como de los rápidos efectos de su desintegración en el proceso de consolidación del régimen social de acumulación neoliberal.

Asimismo, como surge del trabajo de Svampa y Pereyra, resulta imposible separar la diversidad de identidades y formas organizativas del movimiento piquetero del devenir político de la clase obrera argentina, mayoritariamente de matriz peronista. Tanto desde la resignificación de sus configuraciones territoriales como desde su rechazo -acentuado por los efectos de los gobiernos menemistas- y la búsqueda de alternativas políticas, las transformaciones del peronismo durante las últimas décadas se encuentran íntimamente vinculadas a la emergencia y dispersión de las identidades piqueteras.

Sin embargo, como también surge del trabajo reseñado, la relación salarial ausente sirve de eje alrededor del cual se produce el "milagro social" de emergencia de movimientos de desocupados. Las primeras puebladas y piquetes tuvieron como una de sus prin-

* Svampa, Maristella; Pereyra, Sebastián (2003) *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos.

cipales fuentes la movilización de algunos gremios (principalmente municipales y docentes) que luego se fueron articulando –utilizando poco a poco la denominación de piqueteros– con partidos de izquierda y organizaciones territoriales alrededor de demandas vinculadas al trabajo: la (re)creación de puestos laborales, su transformación, la asignación de planes de asistencia laboral, etc.

Territorio

Este punto es el más desarrollado en el libro de Svampa y Pererya por ser quizás el momento donde se despliega la especificidad simbólico-identitaria de este “movimiento de movimientos”. Frente a la crisis y desintegración de los espacios constituidos durante el régimen social de acumulación por sustitución de importaciones –desestructuración de economías regionales, aislamiento y condena a la “desaparición” de poblaciones surgidas al calor del desarrollo productivo nacional–, la aparición en escena de los primeros cortes de rutas y puebladas constituyeron el signo más claro de resistencia al hegemónico modelo neoliberal como un original centro simbólico desde el cual (re)construirían sus identidades estos actores condenados a la exclusión del espacio público y social.

Aquí también es donde se multiplican los nombres y horizontes políticos de las organizaciones piqueteras, las cuales no han logrado, a pesar de los

numerosos intentos de articulación, constituir un espacio estratégico-organizativo común. Como ejemplos arquetípicos de esta diversidad, podemos citar, por un lado, la FTV y la CCC, de La Matanza, constituidas a partir del trabajo territorial –desarrollado desde mediados de los '80– de comunidades de base y ONGs y su compleja trama de relaciones con las estructuras “punteriles” del PJ de la provincia de Buenos Aires; por otro lado, diferenciándose claramente tanto de la matriz organizativa anterior (aunque quizás no totalmente en sus prácticas) como de la sindical, los MTD de la Coordinadora Aníbal Verón, la UTD de Mosconi, el MTD La Juanita, de la Matanza, buscan constituir, desde el trabajo territorial, espacios de sociabilidad alternativos y poderes populares que no entren en ni en la dinámica partidaria ni en la de las “vanguardias políticas iluminadas”.

Estado

El momento estatal es quizás el más complejo de los tres reseñados pues, como se detalla extensamente en el trabajo de Svampa y Pereyra, se constituye, desde los orígenes del movimiento, tanto como la principal instancia de represión física y simbólica como el interlocutor fundamental de las demandas de las organizaciones piqueteras. Durante todo el período trabajado, tanto el devenir histórico de las posiciones de los gobiernos nacionales y locales como el de los actores

piqueteros, fueron modificando los núcleos identitarios y las estrategias político-sociales de estos últimos.

Frente a los permanentes intentos de aislamiento y criminalización de la protesta social, el movimiento piquetero logra constituirse, desde fines de 2001 y principios de 2002, como uno de los principales interlocutores político-sociales a nivel nacional. En este proceso, tanto las heroicas acciones de movilización y resistencia (coordinadas en diversas oportunidades con otros actores sociales como los movimientos asamblearios y de empresas recuperadas), como las complejas relaciones con los planes socio-laborales nacionales (Trabajar I, II y III, Jefes y Jefas de Hogar Desocupados) y provinciales (Barrios Bonaerenses, entre otros), se constituyen como espacios políticos estratégicos de articulación y, a la vez, de diferenciación identitaria.

Como ya reseñamos en los momentos anteriores, la acción de diversos actores estatales tuvo un rol central en las transformaciones del lugar simbólico-material del trabajo y en la deconstrucción de los territorios regionales y locales. Por ende, ningún análisis riguroso de las experiencias de las organizaciones piqueteras puede ignorar el rol fundamental que cumple el Estado –en su doble dimensión de “forma” y “aparato”–, tanto como escenario de diversas disputas (por dignidad

y justicia, por recursos económicos y políticos, etc.), como representación del “Señor” (parafraseando a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel) frente al cual el movimiento piquetero desarrolla su trabajo de “superación de la alienación y la mera objetualidad” en el que lo coloca el aún hegemónico régimen social de acumulación neoliberal.

A nuestro entender (mediado por una relectura de las *Notas sobre Maquiavelo* de Gramsci e *Historia y conciencia de clase* de Lukács a la luz del libro de Svampa y Pereyra), la constitución de un “sujeto piquetero” –lo que no significa su cierre, sino la entrada en una nueva “dialéctica contrahegemónica”– está vinculada al trabajo de “superación” –no mera “negación”– de su actual relación fragmentaria con los actores estatales y sociales. A partir del reconocimiento y articulación de la riqueza, originalidad y diversidad de sus experiencias organizativas, productivas, de construcción de poderes y de sociabilidades alternativos, el movimiento piquetero podrá verse reflejado como sujeto político-social ya no sólo en los evanescentes y dispersos objetos de sus protestas y reclamos particulares, sino en la “universalidad” –es decir, en las nuevas formas de lo estatal y lo social– edificada mediante su “trabajo formativo-emancipatorio”.

Pablo Francisco Di Leo

*Símbolos religiosos e identidades populares**

No hay cultura que no sea creación de una imagen de realidad, de una cosmovisión. Y toda entramado cosmovisional es un tejido de símbolos. Rubén Dri, en su ensayo introductorio, destaca el anillo conceptual que une la identidad histórica de un pueblo con el proyecto, la utopía, la racionalidad y la memoria. Y el símbolo como matriz esencial de toda construcción cultural liberadora.

Lo simbólico es acto de identificación de algo y, al mismo tiempo, de su transformación. El símbolo para montaña acepta su sentido naturalista; el simple estar ahí de la montaña como ascendente pliegue de tierra. Pero el símbolo también transforma la altitud montañosa en un sentido no evidente. Al ser traspasada por lo simbólico, la montaña es lugar elevado que permite la unión del cielo (orden sagrado y divino) y la tierra (el hogar del hombre mortal). En la elevación montañosa podrá entonces emplazarse un santuario o altar. En una elevación del terreno se halla la Virgen de Itatí, una de las máximas expresiones de religiosidad popular en la República Argenti-

na. El sitio de encuentro entre el devoto humano y la presencia numinosa, daimónica. A la vez, el santuario montañoso es remisión al centro, al sitio simbólico desde el que puede surgir la vida y desde donde puede observarse la totalidad. Mediante esta relación entre una devoción popular argentina (la Virgen de Itatí en la provincia de Corrientes) y la dimensión simbólica como proceso de transformación trascendente, comienza la importante investigación de la obra *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Uno de los aspectos de la tan promovida globalización es el entronizamiento de la construcción urbana de la realidad y la subestimación del ámbito rural como fuente generadora de sentidos. La cultura en su máxima expresión es la ciudad y sus poderes concentrados. El estudio de las tradiciones folklóricas, o de los mitos de los pueblos primitivos no urbanizados, promueve un estudio que busca sus singularidades específicas. Pero en esta investigación suele olvidarse que las cultura míticas, o también rurales o

* Dri, Rubén (comp.) (2003) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Biblos.

populares, no son residuos de la modernidad urbana capitalista sino una poderosa interpretación de la realidad con su propia lógica intrínseca. En la cultura urbana predomina el escepticismo y el individualismo. En el espacio rural (y a veces también en lo popular que se expresa en las ciudades) suele brillar una visión religiosa de la existencia. La creencia en la comunicación entre la fragilidad humana y la omnipotencia divina. La adoración de ese poder divino se expresa en diversas formas de cultos populares. Estas prácticas son, a su vez, de un alto fervor comunitario.

Un santo de origen europeo puede adquirir proporciones de inmensa devoción. Carla Wainszok y Felipe Derqui analizan este fenómeno. San Cayetano, patrono del pan y el trabajo, santo procedente del Viejo Continente, atrae a multitudes en su iglesia en el barrio de Liniers. En el año 2000, por ejemplo, más de un millón de personas se acercaron a su imagen beatífica. Como manifiestan los dos autores de la investigación de este culto, una vez ante la presencia del santo «se le agradece con oraciones. Pero con frecuencia, también se le promete algo a cambio de su ayuda. La promesa caracteriza las relaciones humanas y sirve para asegurar que el santo otorgue lo que se pide. Quienes se encuentran en situaciones precarias y hasta en extrema miseria, siempre tienen algo para agradecer al santo».

La actitud del pedir y agradecer atraviesa los diversos cultos populares. La realidad propia de la ambivalencia también puede ligarse con el sincretismo entre dos tradiciones disímiles, como la indígena e hispánica. Así será posible hablar de una virgen aborígen. Tal es el caso de la Virgen Morena, venerada en el Valle de Catamarca. Su culto es estudiado por Cecilia Peñalva. La imagen femenina de la virgen actualiza la ancestral adoración religiosa de lo telúrico, de la santidad del suelo, de la Pachamama (la diosa tierra), que se confunde con el culto específico a las vírgenes traídas de Europa. Lo sincrético de este culto también se manifiesta en la doble adoración de la virgen en la basílica (como imagen definitivamente apropiada por el catolicismo) y en la gruta como culto de índole popular. La fusión entre lo local, lo vernáculo y sus características devocionales de raigambre católica se manifiestan también en el famoso culto del Gauchito Gil. Diego Oscar Bocconi y María Paula Etcheverry consuman una meticolosa indagación sobre el héroe popular celebrado todos los años, el 8 de enero, en la ciudad correntina de Mercedes. El gaucho Antonio Gil fue perseguido por la policía rural. Luego de su captura lo colgaron a la rama de un árbol, atado de los pies. Antes de morir, Gil le aseguró a su ejecutor que curaría, a la distancia, a su hijo, que se encontraba aquejado por una enfermedad. Y así fue. Y con este prodigio nació la

devoción hacia el gaucho con sus milagrosos poderes de curación. En su santuario, se alaba su cruz, la Cruz de Gil. En las paredes de las construcciones de techos de chapa y vigas de metal que rodean la cruz, se suceden 35 mil placas de agradecimiento, centenares de patentes de auto, y piezas de cerámica que suelen encontrarse en la entrada de las viviendas, con el nombre de la calle, la numeración y la identificación de la familia que las habita. En ciertas condiciones, un personaje ensalzado por la veneración popular puede adquirir el aura sagrada de ser protector. Para esto, la devoción popular exige dos requisitos: la popularidad en vida del personaje, y una muerte trágica. Eso es lo que ocurrió con la cantante Gilda. Tras su muerte, la figura de esta celebrada artista popular alcanzó proporciones de exaltada y multitudinaria veneración. Las variantes y sentidos de su culto son estudiados, en la obra que consideramos, por Pablo Di Leo, quien ofrece los resultados conseguidos tras una intensa investigación de campo.

La lógica de los cultos populares también puede nutrirse del enigma.

Éste es el caso de la génesis de San La Muerte, santo popular del noreste argentino. En el contexto indígena guaraní se destaca el payé, el médico-brujo, capaz de realizar actos sobre-humanos. Este personaje se habría fusionado con el Cristo de la paciencia jesuita. Según la creencia popular, los payés que se sientan en ocasiones en un sauce, a fin de guardar una abstinencia que les permitirá prever el futuro. El sufrimiento crístico y el del payé se habrían confundido en la figura religiosa popular de San La Muerte. En un artículo muy bien documentado, Sebastián Carassai ausculta la espesura del indeterminado origen de este especial santo que convoca diversas manifestaciones devocionales.

El poder de la cultura urbana debilita la apreciación de la cultura popular. El torbellino del mercado y el consumo de las grandes ciudades, suelen hacernos ignorar, o no comprender, los cultos que, libres de todo escepticismo debilitante, aún creen en el don divino de la renovación de la vida y en la restauración de la esperanza.

Esteban Ierardo

Campos de fuerza*

Martín Jay, el conocido especialista en la escuela de Frankfurt reunió, con el modelo de “campos de fuerza”, tomado de Walter Benjamín y Theodor Adorno, una serie de trabajos que, en forma de conferencias, dictó en diversas universidades y centros de estudio. Para clarificar su significado, Jay cita literalmente a Benjamín: “Toda circunstancia presentada dialécticamente se polariza y se transforma en un campo de fuerza –*Kraftfeld*– en el cual se representa el conflicto entre la prehistoria y la posthistoria”.

De esta manera, pasado y futuro, se anudan conflictivamente en el presente, en contraposición a la armónica “fusión de horizontes” de la hermenéutica de Gadamer. Adorno compara el campo de fuerzas a la figura de la constelación benjaminiana.

Las principales fuerzas que entran en conflicto en el campo de fuerzas que trabaja Jay en este libro son, en primer lugar, las que provienen del “marxismo occidental, especialmente de la Escuela de Frankfurt. En segundo lugar, las que conocen su origen en el postestructuralismo francés y, final-

mente, las que responden al “ocular-centrismo” y, en general, a las denominadas “visiones escópicas”.

El trabajo: “Fugas urbanas: el Instituto de Investigación Social entre Frankfurt y Nueva York” explora las relaciones existentes de las investigaciones de dicha Escuela con las ciudades y las universidades en las que se desarrollaron. El autor aprovecha este trabajo para aplicar “el modelo de análisis de campo de fuerzas “ que ya había empleado para su estudio sobre Adorno, a la teoría crítica.

El modelo le sirve luego para internarse en el pensamiento de Habermas, objeto del segundo estudio: “El debate sobre la contradicción preformativa: Habermas *versus* los postestructuralistas”. Aquí Jay encuentra la oportunidad de asentar “la viabilidad de un concepto de contradicción, redescrito en términos de la teoría de los actos de habla, para la crítica social”.

Luego de dar un rápido pantallazo sobre la historia de la dialéctica en el campo marxista, sostiene Jay que para Habermas las contradicciones se dan

* Jay, Martín: (2003) *Campos de fuerza (Entre la historia intelectual y la crítica cultural)*. Buenos Aires, Paidós.

fundamentalmente “en el nivel de la *comunicación* intersubjetiva”. Las contradicciones de clase se desplazan “del plano económico al de la interacción social”.

Vienen luego dos trabajos pertenecientes al ámbito postestructuralista francés. En el primero se plantea si existe una ética postestructuralista. La duda de si existe dicha ética conoce tres raíces: el carácter indecible de las interpretaciones, la crítica de todos los relatos y el rechazo a “las comunidades generadas intersubjetivamente”. En el segundo trabajo aborda Jay la “reafirmación de la soberanía en época de crisis” en dos autores que, a primera vista, nada tiene que ver el uno con el otro.

En el concepto de soberanía, por caminos distintos Schmitt y Bataille llegan a una conclusión semejante. En efecto, “mientras el soberano de Schmitt era una ejemplificación política de un concepto teológico de Dios, cuya poderosa voluntad era la fuente de sus decisiones, el soberano de Bataille surgía de lo que podría llamarse la experiencia religiosa ateológica de la heterogeneidad extática”.

El estudio sobre las relaciones entre Agnes Héller y Hannah Arendt, su-

braya el acuerdo de ambas pensadoras en “la amenaza de los totalitarismos en el mundo moderno” y su posible antídoto en “la facultad del juicio en la política”. Un problema sin duda intrincado es el de las relaciones entre la estética y al política. A él le dedica Jay un estudio vibrante. En el mismo se destaca la relación entre la estética y el fascismo que deslumbra en el film “El triunfo de la voluntad” de Leni Riefensthal.

En el estudio sobre “La imaginación apocalíptica” saca a luz el componente melancólico de las fantasías apocalípticas postmodernas, señalando, sin embargo, que “aún más evidente es el componente maníaco en gran parte de su teorización, expresada en la fascinación de Lyotard por las intensidades libidinales, en la valorización de Derrida en el juego lingüístico infinito e ilimitado y en la celebración de Baudrillard del mundo hiperreal sobrecargado de simulacros”.

Vienen luego cuatro ensayos sobre temas relacionados con los estudios que realizó el autor sobre las investigaciones francesas de la visión, para culminar con dos trabajos que abordan temas generales referentes a la historia intelectual y a las humanidades.

Rubén Dri

Acción comunicativa y razón*

En este breve libro –son 99 páginas– Habermas desarrolla con claridad y precisión el lugar de la razón en su teoría de la acción comunicativa. Parte de la observación de Thomas McCarthy –un conocido estudioso del mismo Habermas– referente a las dos líneas en que, a partir de Kant, se ha movido la crítica de la razón, la que, en la estela de Nietzsche y de Heidegger, destruyen tanto la razón como el sujeto racional, y la que, tras las huellas de Hegel y Marx, la hace aterrizar en lo sociohistórico.

Tanto Habermas como su intérprete McCarthy pertenecen a la segunda línea. Los conceptos trascendentales kantianos, o sea, el mundo, la libertad, la capacidad de la razón de generar ideas, y su capacidad de principios, en la “pragmática formal” habermasiana se transforman en “La suposición pragmática de un mundo objetivo”, en “la incondicionalidad de las pretensiones de validez” y, finalmente, en el “discurso racional como foro último e irrefutable de toda justificación”.

Plantea Habermas la genealogía kantiana de su propia filosofía de la siguiente manera: La “suposición pragmática de un mundo objetivo común” conocería sus raíces en las “ideas cosmológicas de la unidad del mundo. La “suposición pragmática de la racionalidad del mundo” por otra parte, se conectaría al postulado de la libertad planteado en la “Crítica de la razón práctica”. Finalmente, “el discurso racional como el foro último e irrefutable de toda posible justificación” derivaría de “la razón como capacidad de los principios”.

Las ideas de la razón kantiana son transformadas por Habermas en “idealizaciones que los sujetos capaces de lenguaje y de acción efectúan”. De esa manera, “lo ideal, elevado y petrificado en un reino del más allá, se fluidifica en las operaciones de este mundo, sale del estado trascendente y se resitúa en una trascendencia desde dentro”.

Subraya Habermas que Kant, encerrado en el mentalismo, no concede ningún papel al lenguaje, de tal mane-

* Habermas, Jürgen (2003) *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Buenos Aires: Piados.

ra que éste no influiría en nada en el conocimiento del mundo. En la “acción comunicativa, en cambio, el lenguaje asume el papel de “coordinador de la acción”, lo cual le permite tender

puentes desde la corriente kantiana hacia la filosofía del lenguaje, sobre todo con Wittgenstein.

Rubén Dri

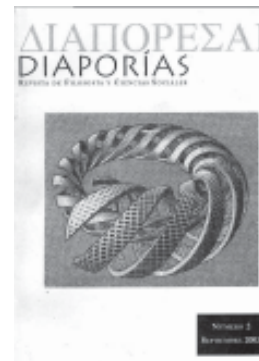
Diaporías Nº 1 – Noviembre 2002



Acontecimiento político, carisma y poder, por Rubén Dri / *Imágenes de la barbarie*, por Carla Wainsztock / *La estética de los sucesos de diciembre: ¿revuelta, resistencia o rebelión?*, por María José Rossi / *Estado, actores sociales y trabajo: desde la imagen (imposible) de la hegemonía liberal hacia nuevas proyecciones (posibles) de las ciencias y políticas sociales*, por Pablo Francisco Di Leo / *La “cuestión social”, un mal congénito del capitalismo*, por Diego Baccarelli / *Ecos de la América profunda en Rodolfo Kusch*, por Esteban Ierardo.

Material de cátedra: *Opinión pública, virtud y emancipación. Comentarios y notas a ¿Qué es la ilustración? de Immanuel Kant*, por María José Rossi y Silvia Ziblat

Diaporías Nº 2 – Septiembre 2003



Construcción y organización del poder popular - Horizontalidad y verticalidad, utopía y proyecto-, por Rubén Dri / *Saber para poder, poder saber. Sobre las sutiles relaciones de la universidad y los poderes políticos y económicos*, por María José Rossi / *De saberes y poderes*, por Carla Wainsztock / *La filosofía militante de Karel Kosík (1926-2003)*, por Néstor Kohan / *Señales de la tierra en Ezequiel Martínez Estrada y Eduardo Mallea*, por Esteban Ierardo / *Vibraciones de un diálogo: Moreno - Kant*, por Esteban De Gori.

Material de cátedra: *Problemas kantianos: la revolución copernicana*, por Silvia Ziblat / *La sentencia de la razón sobre la razón. Comentarios al prefacio de la 1ª edición de la Crítica de la Razón Pura de Kant (1781)*, por María José Rossi / *Kant antirrevolucionario*, por Gabriel Kaplan / *Aspectos de la filosofía marxiana de la praxis*, por Rubén Dri.