

ÍNDICE

Editorial	7
Primera parte: Estado, pedagogía y sujetos políticos	11
<i>Ilustración y dialéctica negativa</i> , por Rubén Dri	13
<i>1973: La era de la revolución en la universidad Nacional y popular de Buenos Aires</i> , por Sergio Friedemann	33
<i>En el nombre de la ciencia. Ensayo sobre un debate de verano</i> , por Florencia Cendali, Magalí Coppo, Carla Wainstok, Carla Zunini	59
<i>De la actuación objetivante a la actuación liberadora. Apuntes para pensar el aula desde una perspectiva dramática</i> , por Malena Fallacara, Fernando Cardone y Diego Berenstein	71
<i>Estrategias y formas de comunicación en el seno de las fábricas recuperadas. El papel de las asambleas. ¿Un nuevo paradigma en la teoría de la comunicación? Un enfoque filosófico</i> , por Isabel Ackerley	85
Segunda parte: Iglesia y poder político	113
<i>Wojtyla y Razinger o la Iglesia Poderosa</i> por Rubén Dri	115
<i>En defensa de la ley federal de educación. 1996-1999</i> , por Inés Areco, Gustavo Felici y Florencia Ruggerio	137
<i>La Iglesia católica ante las políticas de salud reproductiva. La ley de salud sexual y procreación responsable</i> , por Cristina Kruk, Luciana Pozo y Verónica Cuñarro	153
<i>Las relaciones entre la jerarquía Católica y el poder político en torno a la cuestión del aborto (1966-2001)</i> Por Agustín D' Acunto	171
<i>Iglesia y protesta social: Discurso y práctica de la Conferencia Episcopal Argentina en el período 1996-2001</i> por Carla Laguzzi, Laura Sporetti y María Pía Venturiello	203

NÚMERO 8

ΔΙΑΠΟΡΕΣΑΙ DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

DIAPORIAS



NÚMERO 8
MARZO
2009

DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

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



DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 8 - MARZO 2009

DIRECTOR

Rubén Dri

CONSEJO EDITOR

Rubén Dri

Inés Areco

Pablo Di Leo

Carla Wainstok

Romina Ramírez

Ezequiel Oria

Sergio Friedemann

Diego Berenstein

Colaboradores

Alberto Filippi-Magalí Coppo

Florencia Cendali -Carla Zunini

Malena Fallacara -Fernando Cardone

Isabel Ackerley -Gustavo Felici

Florencia Ruggerio-Cristina Kruk

Luciana Pozo-Verónica Cuñarro

Agustín D' Acunto-Laura Sporetti

Carla Laguzzi-María Pía Venturiello

DISEÑO

Pablo Di Leo

Romina Ramírez

DIAPORÍAS

Publicación de la Cátedra de Sociología de la Religión, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Av. Juan B. Justo 2726 1° F - Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Telefax (00541) 4855-9814 - E-mail: diaporias@yahoo.com.ar

ÍNDICE

Editorial 7

Primera parte: Estado, pedagogía y sujetos políticos 11

Ilustración y dialéctica negativa, por Rubén Dri 13

1973: La era de la revolución en la universidad Nacional y popular de Buenos Aires, por Sergio Friedemann 33

En el nombre de la ciencia. Ensayo sobre un debate de verano, por Florencia Cendali, Magalí Coppo, Carla Wainstok, Carla Zunini 59

De la actuación objetivante a la actuación liberadora. Apuntes para pensar el aula desde una perspectiva dramática, por Malena Fallacara, Fernando Cardone y Diego Berenstein 71

Estrategias y formas de comunicación en el seno de las fábricas recuperadas. El papel de las asambleas. ¿Un nuevo paradigma en la teoría de la comunicación? Un enfoque filosófico, por Isabel Ackerley 85

Segunda parte: Iglesia y poder político 113

Wojtyła y Razinger o la Iglesia Poderosa, por Rubén Dri 115

En defensa de la ley federal de educación. 1996-1999, por Inés Areco, Gustavo Felici y Florencia Ruggerio 137

La Iglesia católica ante las políticas de salud reproductiva. La ley de salud sexual y procreación responsable, por Cristina Kruk, Luciana Pozo y Verónica Cuñarro 153

Las relaciones entre la jerarquía Católica y el poder político en torno a la cuestión del aborto (1966-2001), por Agustín D' Acunto 171

Iglesia y protesta social: Discurso y práctica de la Conferencia Episcopal Argentina en el período 1996-2001, por Carla Laguzzi, Laura Sporetti y María Pía Venturiello 203

Editorial

Con este número, el octavo de la revista, iniciamos una nueva etapa. Hasta ahora se anunciaba la revista como una publicación de la Cátedra de Filosofía de la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. El director de la revista era al mismo tiempo el titular de la Cátedra de Filosofía. A partir de este número la situación ha cambiado. Efectivamente, el director de la revista ha dejado de ser el titular de la Cátedra de Filosofía que fue concursada y dividida en dos.

Ello ha motivado, como es lógico, que la revista dejase de ser una publicación de la Cátedra de Filosofía. Por otra parte, Diaporías siempre se presentó como "revista de filosofía y ciencias sociales", y si bien se publicaron trabajos sobre las ciencias sociales, la mayoría de ellos pertenecieron a la filosofía. Por supuesto que la revista queda siempre abierta para los profesores de las cátedras de filosofía y será siempre una satisfacción publicar sus trabajos.

Para el presente número se ha renovado el Consejo Editor, y los trabajos que se publican, salvo excepciones, pertenecen a resultados de las dos investigaciones colectivas que, dirigidas por el director de la revista, se realizan en el "Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe". Una de estas investigaciones se refiere a problemas filosóficos y pedagógicos, llevando por título. Estado, pedagogía y sujetos políticos. Enseñar filosofía en la Carrera de Sociología. La otra investigación colectiva pertenece al ámbito de Sociología de la Religión y lleva como título: Iglesia y poder político en Argentina (1992-2006).

Todos los artículos que se publican, pertenecen a los autores cuyos nombres figuran, pero todos han sido debatidos colectivamente, tanto los trabajos filosóficos, como los que tratan de sociología de la religión. Esto es importante. Se trata de una producción colectiva, rompiendo con el individualismo que el neoliberalismo ha logrado introducir en los claustros universitarios.

Tratamos de hacer efectiva la dialéctica universal-particular sin que el universal, es decir, lo colectivo, la intersubjetividad, ahogue al particular, al sujeto individual, pero al mismo tiempo evitando que el sujeto individual trabaje como un ser aislado. Los diversos trabajos se potencian en la medida en que se exponen y debaten entre todos. De esta manera esperamos contribuir a la superación de la etapa neoliberal individualista que a partir de la década del 90 ha penetrado en los claustros universitarios.

Es evidente que la publicación de los trabajos en una revista académica otorga puntos para las respetivas carreras, pero no queremos que la búsqueda de puntaje termine ahogando lo principal, la seriedad en la formación en la investigación y la docencia. La dinámica impuesta por el neoliberalismo ha llevado a los jóvenes investigadores y docentes a una desenfadada carrera con obstáculos. Es necesario acumular títulos de grado, de posgrado, de pos-posgrado; participar en Congresos, publicar trabajos en una seguidilla que no deja tiempo para el investigar reflexionado, para profundizar en los temas, para el diálogo sosegado.

En este primer número de la nueva etapa es bueno recordar el significado del nombre de la revista como lo habíamos hecho en el número 5°. La hemos denominado "Diaporías", creando un término derivado del griego que significa "desarrollo de las aporías o contradicciones". El término se encuentra en el capítulo 1° del libro III de la *Metafísica* de Aristóteles. Allí dice el filósofo que "es necesario, en vista de la ciencia buscada –la filosofía- abocarnos en primer lugar a las cuestiones que presentan contradicciones o son aporemáticas –*perì òn aporésai*". Ahora bien, "quien pretende resolver bien una aporía –*euporésai*-, debe desarrollar adecuadamente la aporía –*prourgon tò diaporésai kalòs*-".

Aparecen pues, tres momentos en la resolución de las aporías o contradicciones: En primer lugar, la presentación de la aporía mediante los verbos *aporeîn* – *aporésai*. Luego viene el desarrollo de la

contradicción, o sea, *diaporeîn* – *diaporésai*, y finalmente la resolución de la contradicción, es decir, *euporeîn* – *euporésai*. Los respectivos sustantivos son *aporía* – *diaporía* – *euporía*.

La *euporía*, que literalmente significa "buena contradicción", o sea, salida de la misma, depende del segundo momento, la *diaporía* o despliegue de la contradicción. Aristóteles desarrolla los diversos libros de la *Metafísica* –son catorce- como otros tantos desarrollos de las diversas contradicciones o aporías presentadas en el libro III, en búsqueda siempre de la solución. Por ello la filosofía se denomina "ciencia buscada".

Diaporía, desarrollo de la contradicción. Aristóteles escribe la *metafísica* buscando desarrollar las contradicciones de la polis, para lograr su salida, su *eu-poría*. Nosotros desarrollamos algunas contradicciones de nuestra realidad, buscando su superación, la cual es imposible de lograr si primero no se realiza un buen desarrollo de las contradicciones. Ello significa que se trata de investigaciones comprometidas, militantes. El rigor exigido en investigaciones académicas no debe estar profundamente anclado en el barro de la realidad política, social, pedagógica sobre la que se intenta influir para transformarla.

En el área filosófica buscamos desarrollar las contradicciones en lo referente a la enseñanza de la filosofía en la carrera de sociología. Entonces nos preguntamos por nuestras prácticas docentes como partícipes de esta función estatal. Es decir, en tanto docentes y sujetos políticos modernos nos preguntamos cómo emprendemos un diálogo pedagógico a la hora de encarar la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía moderna, esto es, cómo problematizamos la construcción del sujeto y del Estado modernos. Dentro del aula, en el diálogo con los estudiantes, también nos constituimos como sujetos políticos que, desde el abordar crítico de los grandes filósofos de la modernidad que se dedicaron a conceptualizar la formación del sujeto y del Estado modernos, se abordan a sí mismo.

En el área de sociología de la religión las contradicciones que buscamos desarrollar se refieren a las relaciones entre el poder político y el religioso en la Argentina, en el período que va de 1992 a 2006. Esas relaciones dependen de construcciones que se realizaron casi dos milenios antes. Efectivamente, en los siglos IV y V se estructura el poder político y religioso de Occidente, corporizado este último en la Iglesia Católica,

que domina los siglos medievales y entra en crisis en la modernidad, sin dejar de seguir ejerciendo su influencia. Dicha estructuración que responde a la teología de las dos espadas, formulada por Gelasio I en el siglo V y citada por el actual papa, sigue teniendo influencia. Se fundamenta en la afirmación de que Dios distribuyó el poder en la tierra entre dos espadas, la espiritual, en manos de la Iglesia, y la material, en manos del Estado.

Dicha teología tenía plena vigencia cuando se produjo la conquista. La conformación de los Estados latinoamericanos luego de su independencia conservó aspectos de la citada estructuración. En los trabajos que responden a esta investigación estudiamos las distintas vicisitudes en las relaciones entre los poderes citados, el político y el religioso de la Iglesia Católica en nuestro país, en el citado período. Se trata de relaciones complejas que comprenden, entre otros, los problemas económicos, políticos, sociales, educacionales, sexuales, castrenses, en el período en el que del lado político, se suceden las presidencias de Menem en el segundo período, de De la Rúa, de Duhalde, hasta llegar a la presente presidencia de Kirchner y, del lado de la Iglesia, las presidencias de Quarracino, de Karlic y ahora de Bergoglio en la Conferencia Episcopal.

En ambas áreas, tanto en la correspondiente a la Filosofía como en la que se refiere a la Sociología de la Religión, se trata de docentes - investigadores jóvenes que hacen sus primeras armas en la docencia e investigación. Esta última está profundamente arraigada en la primera. Entre docencia e investigación no hay fractura esquizofrénica, sino momentos de una contradicción que continuamente se supera. Ambas, por otra parte, tienen su más profundo arraigo en la realidad social y política.

Menester es también señalar que los docentes - investigadores cuyos trabajos aquí se publican, salvo el reconocimiento institucional, sin duda importante, no gozan de ningún tipo de subsidio, lo cual hace más meritoria su labor. Periódicamente ambos grupos se reúnen para debatir los diferentes trabajos, formular las críticas, acercar nuevas ideas, discutir la metodología empleada, formular nuevas iniciativas.

Buenos Aires, 4 de septiembre de 2008

ESTADO, PEDAGOGÍA Y SUJETOS POLÍTICOS

Rubén Dri

Ilustración y dialéctica negativa

Penetrar en el entramado de los múltiples vericuetos de la filosofía de Adorno es una verdadera aventura en la que es muy fácil perderse y del cual es extremadamente difícil salir. Causa verdadero estupor la variedad de los temas tratados. Ello no significa que lo haga de una manera superficial o meramente periodística. Todo lo contrario, cada tema es tratado en un nivel de profundidad que asombra.

Los textos son sumamente dispares. Los comentarios sobre literatura cubren prácticamente todo el espectro de la literatura de su tiempo. Penetra agudamente en los textos sin mezquinar juicios. Los textos sobre la música y los músicos reflejan un conocimiento extenso y profundo del tema. La cultura, la sociedad, el mito, el existencialismo, temas sometidos a un riguroso análisis filosófico y sociológico. Porque Adorno es filósofo, sociólogo, músico, musicólogo, crítico del arte, de los artistas, de la literatura. Una selva de temas en la que es fácil perderse.

En toda esa inmensa producción hay una contraposición, al menos así la interpreto, entre un tema que lo obsesiona, el de la *Ilustración* con el núcleo duro de su filosofía, la *dialéctica negativa*. Es sobre esa contraposición que queremos exponer algunas reflexiones. *Entendemos* por tal contraposición lo siguiente: La *Dialéctica negativa* se realiza mediante una metodología *paratáctica* que se prohíbe toda elaboración que dé como resultado un texto que pueda exponerse como un libro,

mientras que el tema de la *Ilustración* tiene un amplio desarrollo que para nada es *paratáctico*.

1.- La dialéctica negativa.

La formulación de Dialéctica Negativa es un atentado contra la tradición. Ya en la dialéctica platónica, el instrumento lógico está al servicio de un resultado positivo; la figura de una negación de la negación fue siglos después un nombre pregnante para lo mismo. Este libro intenta liberar la dialéctica de una tal naturaleza afirmativa, sin perder lo más mínimo en precisión. (Adorno, 1975, p. 7).

Es un atentado contra la tradición en la medida en que la tradición filosófica supone que toda filosofía supere los momentos de crítica que siempre incluye con resultados positivos, es decir, con propuestas que puedan ser expuestas en un sistema conceptual coherente. La dialéctica de por sí es crítica en la medida en que su motor es la negación, pero tradicionalmente incluye un resultado positivo, siempre sujeto a nuevas negaciones.

Efectivamente, la negación es la primera negación, la que realiza la función crítica. Pero a ésta le sigue tanto en Hegel como en Marx, máximos representantes de la dialéctica, la negación de la negación, mediante la cual se logra la célebre *Auf-hebung*, superación. Ésta no es lo superado definitivo, pero incluye un momento de construcción. Lo que pretende Adorno precisamente es "liberar la dialéctica de una tal naturaleza afirmativa", es decir, de una tal construcción. En Platón no se encuentra la negación de la negación, pero el resultado de la dialéctica es algo positivo. En efecto, la dialéctica en las principales obras platónica tiene como finalidad la construcción de la polis.

La dialéctica negativa, reflexión del pensamiento sobre sí mismo, tiene que pensar también contra sí mismo. De no medirse con lo más extremo, con lo que escapa al concepto, se convierte por anticipado en algo de la misma calaña que la de la música de acompañamiento con que las SS gustaban de cubrir los gritos de sus víctimas (Adorno, 1975, p. 365).

La dialéctica negativa no puede detenerse en el concepto, no puede pensar sólo lo pensable. Debe ir más allá, debe "decir lo que no se puede decir", debe perderse en lo otro, en lo diferente. Su medida de la verdad

suenan así: "Sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos" (Adorno, 2006, p. 199). La auto-comprensión nos haría recaer en la identidad, en la mismidad, en lo positivo.

La conclusión lógica es que la dialéctica negativa constituye un "antisistema". La realidad se presenta en forma fragmentada y sólo fragmentariamente puede la filosofía referirse a ella, por lo cual es el "ensayo" la manera de enfocar los problemas filosóficos. El enemigo es el método cartesiano que procede metódicamente desde lo más simple a lo más complejo, sin dejar nada en el camino.

El ensayo ni parte de algo primero, ni culmina con algo último. Comienza *in medias res*, moviéndose con total libertad en medio de una realidad fragmentada, en alguno de cuyos fragmentos busca que brille "la totalidad, sin que ésta se afirme como presente" (Adorno, 2003, p. 26). La dialéctica negativa nunca puede suponer la totalidad, ni llegar a ella, porque eso significaría algo positivo que, en último término es opresivo. Es ésta tal vez la crítica central que le hace a la dialéctica hegeliana.

Adorno procura a toda costa escapar de la totalidad. Esto lo plantea desde su primera intervención como profesor universitario:

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la razón; a quien busca conocerla, sólo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica, mientras únicamente **en vestigios y escombros** perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa (Adorno, 1991, p. 73).

El problema es que la apertura a la totalidad caracteriza esencialmente al sujeto. El surgimiento de la razón es, precisamente, la liberación del encierro de los sentidos. Adorno no lo ignora pero considera que la totalidad aferrada por el pensamiento es dominación, pues "la razón es totalitaria" (Adorno, 1974, p. 24). La única apertura no dominante se obtiene a través del arte. Es en la música de Beethoven donde la totalidad se despliega en forma dinámica y no conceptual.

Pero no es el ensayo el principal instrumento de la dialéctica negativa. Tal prerrogativa le corresponde a la *parataxis*. La etimología nos orienta en su significación. *Taxis* significa "orden", mientras que *para* es una preposición cuyo significado es "al lado de". Emplear el método paratáctico implica tratar los temas sin un orden previo, uno al lado de otro. Es el método del que hace gala Adorno en las dos obras principales, en la *Dialéctica negativa* y en la *Teoría estética*¹.

2.- La dialéctica negativa y Heidegger.

La dialéctica negativa es crítica, sin pasar de ella, es decir, sin avanzar hacia una propuesta alternativa a lo criticado. El primer blanco de esa crítica es lo que Adorno denomina "la ontología dominante en Alemania", o sea, la filosofía de Heidegger. Los cañones adornianos apuntan directamente al corazón de la ontología heideggeriana, es decir, al "ser".

Las críticas son múltiples y se suceden sin solución de continuidad. Imposible sintetizarlas. El método paratáctico empleado lo prohíbe, pero es fácil ver que toda la crítica se centra en el punto central de la ontología heideggeriana, el "Ser". Para Heidegger la filosofía occidental ha venido degradándose desde los presocráticos para acá, en la medida en que toda su historia es la historia del "olvido del ser"².

No se trata simplemente de que los filósofos se hayan olvidado del ser. Eso es cierto. Pero el olvido radica en el mismo ser, el cual se manifiesta ocultándose en los entes y se oculta en los entes, manifestándose. Sólo los presocráticos lo han tenido presente. Con Platón comienza la debata de occidente en la medida en que el ser se identifica con el *eidós*.

El olvido del ser va acompañado del surgimiento del sujeto y con él, de la razón. Descartes es la otra estación del olvido del ser. Ahora bien, ¿qué es el ser? Aquí se hinca la afilada crítica de Adorno: "En la tautología en que desemboca este ser se ha esfumado el sujeto: 'Y bien, el ser, ¿qué es el ser? El es él mismo'" (Adorno, 1975, p. 74)

Hemos caído en la tautología, la que no se remedia proclamando, como hace Heidegger, "la profundidad suprema" del ser³. El ser pasa a ser lo "simplemente inmediato", cuando como lo demostrara abundantemente Hegel, nada hay inmediato, sino que todo está mediado. Para Heidegger es menester retornar al ser, lo que significa "recomenzar a partir de

cero", lo cual constituye "la máscara de un olvido forzado: la simpatía con la barbarie no le es ajena" (Adorno, 1975, p. 75). El ser heideggeriano es lo originario cuyos orígenes son sagrados y cuya voz llama a la obediencia. En el ser cuya voz hay que escuchar ve Heidegger a Hitler.

Heidegger pretende llegar a la región del ser que se encuentra más allá de las ciencias, "pero su aristocrática separación de la ciencia termina al fin confirmando el dominio universal de ésta, del mismo modo que bajo el fascismo las consignas irracionales sirvieron de contrapunto a la actividad tecnológico-científica" (Adorno, 1975, p. 78). En otras palabras, toda la doctrina del ser con su vaguedad, su pretensión de profundidad y de pureza, fue el acompañamiento ideal de las consignas irracionales del fascismo que servían para levantar a las masas. El verdadero secreto sin embargo, se encontraba en la tecnología científica mediante la cual los tanques Panzer y los aviones Stukas hacían desastres en los pueblos invadidos.

Lo que la doctrina del ser pretende es la "profundidad", no consistiendo ésta en otra cosa que en "la carencia de conocimiento", porque efectivamente, de tan profundo que es el ser, nada se puede decir de él. Su concepto es un concepto vacío, como "el fruto de una castidad monacal de lo originario" (Adorno, 1975, p. 81). Sin embargo, el hombre tiene que esperar que ese ser vacío le dirija la palabra, siendo posible que no se la dirija y entonces no tenga nada que decir.

Está claro que en esta concepción la empiria queda completamente sacrificada. El llamado "¡a las cosas mismas!" no llega a las cosas, porque eso sería tropezar con la empiria y no llegar a la "fenomenología eidética", sino a la "tierra de nadie", de modo que no se logra una "meditación mística", sino la "miseria del pensamiento" que tiende a convertirse en un gesto ritual" (Adorno, 1975, p. 82).

Heidegger es el filósofo del ser, pero ¿qué es el ser? Pretender aferrarlo con el pensamiento es convertirlo en un ente y, en consecuencia, perderlo. "Es un *ignotum*, en nada superior al concepto kantiano de la cosa trascendente en sí, si no es el *pathos* con que es invocado" (Adorno, 1975, p. 102) En la afirmación enfática del ser no se encuentra sentido alguno, no es un "saber salvífico" como pretende Heidegger, sino sólo "saber dominar". Se hace de él un uso religioso con el único significado de sumisión.

De él nada se puede decir. Sólo se lo puede presentar como "esa aura oscura que ninguna estrella ilumina". Aparentemente el ser indica algo profundo, sagrado, más allá del concepto, pero en realidad, es algo vacío. A su través se instala el irracionalismo.

3.- La dialéctica negativa y Kant.

La referencia temática que Adorno les dedica a Kant y a Hegel, pertenecen a los Modelos I y II⁴, es decir aquellos momentos de la filosofía adorniana en los que los temas tratados en general se introducen "en lo concreto". El "modelo" dedicado a Kant lleva el significativo título de: **Libertad –Para una metacrítica de la razón práctica–.**

"Metacrítica" significa ir a los fundamentos históricos y sociales de la filosofía en cuestión, en este caso de la filosofía de la razón práctica kantiana, sin reducirla a los mismos, sino integrándolos en la filosofía. Adorno se distancia de la sociología del conocimiento como la de Mannheim y Max Scheler. Los fundamentos sociológicos se integran a la crítica filosófica.

Quien toma las decisiones es el sujeto empírico y sólo él, pues el puro y trascendental yo pienso es incapaz de impulso alguno. Ahora bien, el sujeto empírico forma parte del mundo 'exterior' espaciotemporal y carece de toda prioridad ontológica sobre él. El intento de localizar en un tal sujeto la cuestión del libre albedrío tiene por tanto que fracasar (Adorno, 1975, p. 213).

Este texto expresa *in nuce* la crítica que Adorno formula a la concepción kantiana expresada no sólo en la *Crítica de la razón práctica*, sino también en la otra crítica, la de la *razón pura*. La crítica apunta directamente al "sujeto trascendental" que es absolutamente incapaz de hacer algo porque carece de todo impulso. No hay un sujeto puro como el pretendido. Todo sujeto está múltiplemente mediado.

La tesis del sujeto puro, "el yo pienso que debe poder acompañar todas las demás representaciones", o sea, la "unidad trascendental de la conciencia" lleva a sostener la existencia de la libertad positiva. En realidad considerar a la libertad como positiva significa "convertirla en lo contrario de sí misma", pues queda sometida al imperativo categórico, o sea a la ley. La libertad deviene obediencia. Sólo en "negaciones concretas,

a partir de la figura concreta de lo que se le opone", se puede comprender la libertad.

Paratácticamente Adorno va tomando diversos temas, sobre todo de la *Crítica de la razón práctica* y los va sometiendo a su aguda crítica. El tema central, naturalmente es el de la libertad. Dice Kant:

Veíase el hombre atado por su deber a leyes; mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a su propia legislación, si bien ésta es universal y que estaba obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural, legisla universalmente (Adorno, 1975, p. 217).

Según Kant la sujeción a las leyes es la sujeción a su propia legislación, a su propia voluntad legisladora. Ni se le pasó por la cabeza, comenta Adorno, si la libertad no podría ser sólo histórica. En efecto, de hecho, es un anacronismo hablar de libertad antes de la modernidad, cuando el individuo llega a la autoconciencia. La ideología liberal acentuó exageradamente la independencia del individuo cuando, en realidad, "la sociedad hace de los individuos lo que son, incluso según su inmanente génesis personal" (Adorno, 1975, p. 218). Al exagerar, pues, la independencia del individuo, hace que éste, al fracasar, debe sentirse culpable.

Los temas kantianos que Adorno critica se van sucediendo paratácticamente: esclavitud del pensamiento, formalismo, objetividad de la antinomia, determinación dialéctica de la voluntad, contemplación, sobre el concepto kantiano de causa, en defensa del orden, y así en adelante.

El último tema se refiere a "la verdad de la doctrina del inteligible". Es sabida la diferencia que establece Kant entre lo sensible y lo inteligible, que requiere del misterioso esquematismo para confluir. Ese inteligible, afirma Adorno, es un *ignotum X* que se presenta "como la total indeterminación" y que no sería otra cosa que "la conciencia en su último grado de desarrollo histórico" (Adorno, 1975, p. 294).

4.- La dialéctica negativa y Hegel

El espíritu hegeliano, primero objetivo, luego absoluto; la ley marxista del valor, que se impone sin necesidad de que los hombres sean conscientes

de ella, son más evidentes para la experiencia independiente que los *facta* que prepara la doctrina positivista de la ciencia, hoy día prolongada en una conciencia ingenua y precientífica (Adorno, 1975, p. 296).

La relación de Adorno con Hegel presenta características especiales que no se encuentran en su relación con Kant. En la relación con éste predomina claramente la crítica sobre la valoración de lo positivo. Con Hegel las cosas se presentan de otra manera. Efectivamente, la dialéctica será "negativa", pero antes que nada es "dialéctica", y en esto, la dependencia de Hegel es terminante.

Adorno contrapone la concepción hegeliana del "espíritu objetivo y absoluto" y la marxiana del "valor" a los hechos aislados del positivismo, afirmando que los primeros son a todas luces más evidentes para la experiencia independiente. Está en consonancia con las tesis 9 y 10 sobre Feuerbach.

Efectivamente la tesis 9 dice: "A lo que más llega el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar los distintos individuos y a la sociedad civil". La tesis 10, por su parte afirma que "el punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad 'civil'; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada".

En antiguo materialismo, o sea, el positivismo sólo puede captar individuos, átomos. El nuevo materialismo, la filosofía de la praxis, capta a los individuos con sus relaciones intersubjetivas, sus tendencias, sus tensiones, sus conflictos, sus estructuras. En este sentido el "idealismo" de Hegel con su concepción del espíritu tanto objetivo como absoluto es más evidente que los hechos aislados, los *facta*.

La crítica fundamental a la dialéctica hegeliana apunta al concepto de totalidad, central en la filosofía hegeliana. Efectivamente, "el todo es lo no verdadero" (Adorno, 2006, p. 55). El todo es oprimente, el universal es como una fuerza ciega, crea un sistema cerrado que produce una verdadera claustrofobia con la consecuente angustia.

5.- El proyecto sobre la Ilustración.

No es sólo el movimiento de la Ilustración del siglo XVIII que es un error, como lo creía Hegel, sino –él lo sabía mejor que nadie- el movimiento mismo del pensamiento (Adorno, 1974, p. 37).

El tema de la Ilustración es central en todo el pensamiento de los miembros de la denominada Escuela de Frankfurt y, en especial, de Adorno, el cual, al tratarlo parece que se olvidase de la dialéctica negativa y su parataxis. Es decir, parece que se olvidase que el tratamiento de los temas según la dialéctica negativa exige que se lo haga según el método paratáctico.

Efectivamente, el tema le merece a Adorno la elaboración de un proyecto que parte de una tesis "la regresión de la razón en sí misma" que requiere ser desarrollada en sus múltiples aplicaciones. El título general es "La dialéctica de la Ilustración" cuyo desarrollo comprende una introducción y cuatro grandes apartados que son verdaderos capítulos de un libro, aunque no se presenten como tales.

En la *introducción* Adorno presenta la tesis a desarrollar, es decir, la Ilustración identificada con la razón lleva ínsita un momento o germen de regresión que origina fenómenos como el fascismo. Se desgranar luego los capítulos en el siguiente orden. En primer lugar, el *concepto de Ilustración*. Le sigue a continuación la relación entre la *Ilustración y el mito*, para continuar luego con la relación entre la *Ilustración y la moral*. El capítulo siguiente se refiere a la *Ilustración y las masas*, es decir, la *Ilustración y la política*, para culminar con el señalamiento de los *límites de la Ilustración*, señalado por el antisemitismo, germen que anida en la Ilustración.

6.- El concepto de la Ilustración.

En todo tiempo, la *Aufklärung*, en el sentido más amplio de pensamiento en progreso, tuvo como objetivo liberar a los hombres del miedo y de hacerlos soberanos. Pero la tierra, completamente 'esclarecida', resplandece triunfante en todas partes bajo el signo de calamidades. (Adorno, 1974, p. 21).

La Ilustración es pensamiento en progreso, es el mismo pensamiento en la plenitud de su desarrollo, cuyo programa es "liberar al mundo de la

magia". Ésta se mueve en un mundo de oscuridad disipada por la razón como Ilustración. El esclarecimiento del mundo da poder sobre él mismo como lo ilustrara Francis Bacon. El saber proporciona poder; éste se desarrolla como técnica al servicio del capital que pasa a dominar la naturaleza y a los hombres, eliminando el sentido de las realidades.

La Ilustración camina hacia delante, hacia la dominación de la naturaleza y de los hombres, suprimiendo el momento de la autoconciencia. Su historia va de lo cualitativo a lo cuantitativo, de una realidad plena de significados, de sentido, a otra desprovista totalmente de sentido. Primero fueron los mitos, Ocnos y Perséfone, Ariadna y Nereo quienes daban cuenta del orden eterno de la naturaleza, de la vida y de la muerte.

A la etapa de los mitos le siguió la de los *presocráticos*, etapa de transición en la que los dioses se transforman en principios hilezoístas, racionalizaciones de los mitos. En lugar de los dioses, son el aire, el agua, el fuego. La tercera etapa la ocupa Platón con su doctrina de las *ideas* con las que el *logos* filosófico se hace cargo de la explicación del universo, para culminar en la plenitud de la *Aufklärung* que reduce todo a cálculo y utilidad.

La razón, es decir, la Ilustración, lo invade todo, destruyendo toda resistencia. Los mitos mismos son explicados por la razón. "La razón es totalitaria" (Adorno, 1974: p. 24). Su idea es la ciencia universal, la *mathesis universalis*, la lógica formal, lo que supone la destrucción absoluta de todas las cualidades. El ideal es el número, cantidad pura. Conocer es dominar y dominar es manipular.

"El despertar del sujeto implica el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones" de tal manera que "en tanto que soberanos de la naturaleza, el dios creador y la razón organizadora se parecen. El hombre se parece a Dios por su soberanía sobre la existencia, por su mirada que es la de un amo, por el mando que ejerce" (Adorno, 1974, p. 27).

Sujeto, dios, razón, ciencia universal, mundo deducido, dominación, manipulación, cálculo, son todas categorías que se coimplican, que se llaman mutuamente. El desencantamiento del mundo no es un estado que se produzca de golpe, sino un proceso que transcurre en toda la historia de occidente. Esta destrucción de las cualidades, "transforma a los hombres en copias", aptos para ser modelados por el mercado.

La experiencia del hombre primitivo es la experiencia de la supremacía absoluta de la naturaleza expresada como "mana", experiencia de horror, de la que el hombre pretende liberarse descorriendo el velo sobre todo lo desconocido. Ello implica un proceso de desmitificación radical. Es la tarea de la Ilustración que por propia naturaleza culmina en el positivismo.

El hombre cree haberse liberado del terror cuando no hay nada desconocido. Así se traza la vía de la desmitificación, de la razón, que reduce lo animado a lo inanimado, como el mito reduce lo inanimado a lo animado. La razón es la radicalización del terror mítico. La inmanencia pura del positivismo que es su último producto, no es otra cosa que aquello que puede calificarse como tabú universal (Adorno, 1974, p. 33).

El positivismo es el sueño de la ciencia, el descorrimiento del velo de todo lo desconocido, el fin de toda aventura. Ya no puede haber aventura en la medida en que no hay nada por descubrir, nada por develar, nada nuevo que pueda aparecer. El claroscuro de la aurora o del atardecer ha sido suplantado por el brillante sol del mediodía que penetra en todos los rincones. La utopía se ha esfumado, ha desaparecido y su lugar lo ha ocupado la muerte, es decir el brillante reino de las matemáticas.

7.- La ilustración y el mito.

"Como la historia de las sirenas encierra en sí el nexo entre mito y trabajo racional, la *Odisea* en su conjunto da testimonio de la dialéctica de la Ilustración" (Adorno, 2007, p. 57). El héroe, Odiseo, es "el prototipo del individuo burgués, cuyo concepto se origina en aquella autoafirmación unitaria de la que el héroe aventurero proporciona el modelo primitivo" (Adorno, 2007, p. 57).

Adorno rompe con el esquema clásico del marxismo para el cual a cada modo de producción le corresponde una determinada conformación del ser humano, el amo de las sociedades esclavistas, el noble de las sociedades feudales, el burgués de la sociedad capitalista. Para Adorno el burgués como tipo de ser humano se conforma milenios antes del capitalismo, nada menos que en los inicios de la sociedad esclavista griega.

¿En qué consiste, pues el sujeto burgués? En la "autoafirmación unitaria" que se realiza en una feroz lucha cuerpo a cuerpo contra el mundo amorfo de los mitos, lo cual significa, la represión sobre todo lo sensible, lo vital, el placer, la felicidad. Es la Ilustración, por otra parte, que se identifica con la historia universal, la encargada de la formación del sujeto burgués.

Nietzsche, el cual captó como nadie, exceptuando a Hegel, la dialéctica de la Ilustración, vio en ella "tanto el movimiento universal del espíritu soberano, del cual él mismo se sentía consumidor, como el poder 'nihilista', hostil a la vida", y agrega Adorno por su parte, que "en sus herederos prefascistas ha quedado sólo este segundo momento, pervertido en ideología" (Adorno, 2007, p. 58).

La Ilustración se identifica con la historia universal en la medida en que ésta es la realización de la razón. Para ello se requiere la superación de las potencias míticas. Para ello Odiseo emplea la *astucia* que es el medio para superar todos los peligros. Por su medio "engaña a las divinidades naturales igual que hace tiempo el viajero civilizado a los salvajes, a quienes ofrecía cuentas de vidrio de colores a cambio de marfil" (Adorno, 2007, p. 61).

La astucia de la razón a la que se refiere Hegel, tiene pues, una historia más que bimilenaria. Las divinidades naturales, las potencias míticas debían ser vencidas mediante el engaño que maquinaba la astucia. Es en el sacrificio donde este engaño se realiza. Sacrificio del hombre de sí mismo, dominio de sí mismo, aniquilación de sí mismo, es decir, de todo lo viviente. "La historia de la civilización es la historia de la interiorización del sacrificio" (Adorno, 2007, p. 68).

En la dura tarea de forjar el sí mismo, Odiseo se enfrenta al oleaje. Está continuamente expuesto al peligro de muerte. Continuamente corre riesgo, y es esto precisamente que lo legitima para esquilmar a los nativos que encuentra a su paso, verdadero antecedente, piensa Adorno, del concepto de capital de riesgo para legitimar el beneficio.

Las potencias míticas, las Sirenas, Escila y Caribdis, los lotófagos, Polifemo, Circe van siendo vencidas para culminar en Penélope y el matrimonio. Las sirenas acechan, tientan, atraen. Lo hacen con su canto melodioso e irresistible. Si Odiseo cede a esa tentación, está perdido. Pero él no huye, desafía el peligro. Lo hace mediante la astucia, la cual

no es otra cosa que "el desafío hecho racional". Odiseo se hace "atar" para no ceder a la tentación del melodioso canto de las Sirenas, expresando de esa manera que ya no se mata al prisionero.

El episodio de los *lotófagos*, los comedores de lotos, expresa la etapa de la recolección de frutos de la tierra. El olvido que produce la manducación del loto es necesario para soportar lo insoportable. Es el insumo de los estupefacientes que sacan a quien los consume de la realidad y los condena al puro vegetar. Son las clases sometidas las que son condenadas a tal uso.

El episodio del cíclope *Polifemo* pertenece a la etapa de los "cazadores y pastores". No tienen "ágoras", constituyen clanes de tipo patriarcal en la que todavía no se ha constituido el sujeto con su núcleo duro. Polifemo se encuentra todavía en estado amorfo. No tiene "mismidad", no distingue entre el nombre y el objeto al que se refiere el nombre. Odiseo emplea toda su astucia. Se llama "nadie" y cuando el cíclope llama a sus compañeros para que lo auxilién, dice que "nadie" lo está atormentando, a lo que los demás se quedan tranquilos.

El siguiente episodio, es el de *Circe*. Nos encontramos en el estadio mágico. "La magia desintegra al sí-mismo, que cae nuevamente en su poder y es degradado a una especie biológica anterior" (Adorno, 2007, p. 81). Circe "induce a los varones a abandonarse al impulso" y de esa manera se desangra el sí-mismo, se vuelve a lo amorfo de la animalidad. "El mandato mítico al que sucumben devuelve en ellos al mismo tiempo la libertad a la naturaleza oprimida" (Adorno, 2007, p. 82).

La tentación de la regresión continúa. Los compañeros de Odiseo sucumben y son convertidos en cerdos, "sucios animales domésticos". Odiseo rechaza el placer y es precisamente ese rechazo el que le permite gozarlo sin la regresión a que fueron sometidos sus compañeros. Allí se encuentra preanunciada la "frialdad burguesa" que implica la "prohibición de amar".

El episodio de *Circe* se enlaza con el de *Penélope*, los dos polos de la autoalienación femenina, la esposa y la prostituta. La primera "traiciona al placer en aras del orden estable de vida y posesión", mientras que la otra, "vuelve a someter a la relación de posesión lo que los derechos de propiedad de la esposa dejan libre, y vende placer" (Adorno, 2007, p.

85). *Penélope* es la culminación de toda esta historia, la esposa que en la triunfo la razón. En el matrimonio resuelve la "hostilidad primordial".

8.- Las Ilustración y la moral.

"La Ilustración es, en palabras de Kant, 'la salida del hombre de la minoría de edad culpable. Minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro'" (Adorno, 2007, p. 93). Ilustración es pues llegar a la mayoría de edad y, en consecuencia, ser capaz de usar su propio entendimiento sin ayuda otro. Pensar por sí mismo.

Sus principios son los de la autoconservación. La minoría se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo. El burgués en sus formas sucesivas de propietario de esclavos, empresario libre y administrador, es el sujeto lógico de la Ilustración (Adorno, 2007, p. 95).

La razón como yo trascendental, como sujeto universal organiza el mundo, produce un orden científico a partir de axiomas cuya finalidad primordial es la autoconservación. Se trata, en consecuencia de un pensamiento calculador que aleja de sí la reflexión. Las pasiones son tratadas como si se tratase de figuras geométricas; los hombres, como cosas.

"La obra del marqués de Sade muestra al 'entendimiento sin la guía de otro', es decir, al sujeto burgués liberado de toda tutela" (Adorno, 2007, p. 98). El principio constitutivo de la ciencia es la autoconservación, lo que implica que cada cual debe velar por sí mismo, desarrollar su propio yo, lo que requiere seguir un plan establecido.

La formalización de la razón que Kant fundamentó trascendentalmente. Sade la lleva a efecto. Los fines han desaparecido. ¿Por qué motivo ha de ser condenado el asesinato? Las injusticias, los odios, las violaciones, la reducción a la esclavitud, los actos destructivos pasan a ser "actos rutinarios".

La ola de utopía y entusiasmo que había despertado la Revolución Francesa, en la que Kant había llegado a poner como fundamento de las mejores expectativas para la humanidad, pasaron a "la música y la filosofía alemana", Beethoven y el idealismo alemán, especialmente Hegel, mientras que el orden burgués se encargaba de funcionalizar por completo la razón, de manera que desaparecieron los fines.

La Ilustración en sus inicios fue radical, haciendo tabla rasa con todos los mitos, con todos los vínculos tradicionales que pasan a ser tabúes, pero, "sujeta al modo de producción dominante" no sólo pierde su radicalidad, sino que termina disolviéndose a sí misma. "La obra de Sade, como la de Nietzsche, representa, en cambio la crítica intransigente de la razón práctica" elevando "el principio científico a principio destructor" (Adorno, 2007, p. 105).

Juliette, la heroína, "demoniza al catolicismo como última mitología" y cultiva ilustradamente el sacrilegio". Es la realización del *amor intellectualis diaboli*, libre de todo remordimiento, teniendo a la ciencia como credo, a la naturaleza como mito y, en consecuencia, como "masa de materia" en la cual el fuerte está sobre el débil. La naturaleza ha creado a unos para ser amos y a otros para ser esclavos. Su práctica no puede generar ningún tipo de remordimiento, pues éste es "irracional", lo mismo que la compasión y la piedad que se oponen a la única virtud burguesa, la "energía viril" cuyo modelo es la *virtus* romana.

Sin embargo Juliette conserva todavía una superstición, "el placer", el cual es social, procede de la alienación, constituye una "venganza" de la naturaleza, pues "en él los hombres se liberan del pensamiento, escapan de la civilización" (Adorno, 2007, p. 117). El origen colectivo del placer se encuentra en las "orgías primitivas", acto colectivo previsto que la "ilustración y la civilización racionalizan y manipulan hasta hacerlo desaparecer en la organización". Es el paso de la fiesta primitiva a las vacaciones que en el fascismo se completan con la falsa ebriedad colectiva producida por medio de la radio, los grandes titulares y la benedrina" (Adorno, 2007, p. 118).

El amor no es un concepto científico, en consecuencia, debe ser anulado. No duda sobre la inferioridad del sexo femenino, lo mismo que la inferioridad del nativo, del indígena, del judío, pero sobre todo la mujer representa a la naturaleza, por lo cual hay que destruirla, pues es necesario "extirpar de raíz la odiada tentación irresistible de recaer en la naturaleza" (Adorno, 2007, p. 123).

Nietzsche ha captado que el placer está unido a la crueldad, que el amor es sádico, pues le es esencial ocasionar dolor. Frente a la razón formal no sólo el amor romántico ha sucumbido, sino todo amor, tanto amor

paternal como el filial y el maternal. Reina la regla del libertinaje sin excepciones.

Sade y Nietzsche han proclamado la imposibilidad desde la razón de aportar "un argumento fundamental contra el asesinato" y, en ese sentido hay que decir que "proclamando la identidad de razón y dominio, las doctrinas despiadadas son más misericordiosas que las de los lacayos morales de la burguesía" (Adorno, 2007, pp. 130-131).

9.- La Ilustración, la cultura y el fascismo.

Hoy la cultura lo hace todo semejante. Cine, radio y revistas constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos. Las manifestaciones estéticas, incluso de posiciones políticas opuestas, proclaman del mismo modo el elogio del ritmo de acero. (Adorno, 2007, p. 133).

¿De dónde proviene esa semejanza? De la industria cultural. Efectivamente:

Durante el tiempo libre, el individuo debe organizarse de acuerdo con la unidad de producción. La tarea que el esquematismo kantiano aún esperaba de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, se la quita la industria al sujeto. En el alma debía actuar un mecanismo secreto que prepara los datos inmediatos de tal modo que puedan adaptarse al sistema de la razón pura. Hoy el secreto ha sido desvelado (Adorno, 2007, p. 137).

Una racionalidad técnica, de dominio, de carácter coactivo domina sobre toda la sociedad alienada. El trabajo que realizaba el esquema kantiano, cuyas raíces constituían para Kant un misterio, de hacer que las particularidades que provenían de la multiplicidad sensible fuesen subsumidas por las categorías del entendimiento, lo realiza ahora la producción industrial. El consumidor todo viene ya clasificado por el esquematismo de la producción.

Las rebeliones que se expresan a través del romanticismo, el expresionismo y el dadaísmo son clausuradas por la industria cultural que hace pasar todo por su filtro. Si los artistas antes estaban al servicio de los príncipes como "humildísimos siervos", sin embargo socavaban

los cimientos del "trono y el altar". Ahora, en cambio, son "siervos del juicio de sus jueces iletrados" (Adorno, 2007, p. 146).

En el reino de la industria cultural han desaparecido los ciudadanos. Su lugar lo ocupan los "consumidores", objetos de la industria cultural, la cual es "perversa, pero no como Babel pecadora, sino como catedral de la alta diversión. En todos sus niveles [...] la falsedad habita en el espíritu que el arte y la ciencia reciben ya confeccionado" (Adorno, 2007, p. 156). Industria de la diversión, del entretenimiento, verdadera liberación del pensamiento. El consumidor debe consumir, divertirse, no pensar.

La función de la diversión como manera de mantener al consumidor en su tarea de consumir y divertirse se alterna con la de acostumbrarlo a soportar la dureza de la vida en la sociedad capitalista. Es la función que cumple la tragedia. El que no se divierte debe comprender que la virilidad, implica soportar estoicamente los embates de la vida. Dureza de la sociedad competitiva.

El burgués, en quien la vida se escinde en negocios y vida privada, la vida privada en representación e intimidad y la intimidad en la malhumorada relación matrimonial y el amargo consuelo de estar completamente solo, descontento de sí mismo y de todos, **es virtualmente ya el nazi**, que a la vez se entusiasma e increpa, o el actual habitante de la gran ciudad, que no puede concebir la amistad sino como *social contact*, como contacto social de individuos interiormente alejados unos de otros (Adorno, 2007, p. 169).

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1991). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Adorno, Theodor W. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor W. (2006). *Escritos musicales I-III*. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor, W. (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor, W. (1992). *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*. Taurus: Madrid.

- Adorno, Theodor, W. (2003). *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor, W. (1976-1977). *Terminología filosófica I – II*, Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor, W. (1971). *Teoría estética*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G.W.F. (1973). *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias/Prodhfi
- Heidegger, Martin (2007). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (1996). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Universidad.
- Heidegger, Martin (1989). *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Madrid: Tecnos.
- Heidegger, Martin (1996). *Lettre sur l'humanisme*. (Edición bilingüe). Paris: Éditions Montaigne.
- Heidegger, Martin (1990). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, Martin (2005). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Heidegger, Martin (1989). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones de Serbal.
- Horkheimer y Adorno (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Horkheimer y Adorno (1974). *La dialectique de la raison*. Paris: Ed. Gallimard.
- Jay, Martin (1988). *Adorno*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Notas:

¹ La *Dialéctica negativa* tiene toda la apariencia de un libro, pero no lo es. Está conformado por un conjunto de negaciones, sin negaciones de las negaciones que darían como resultado algo positivo. Después de una introducción en la

que proclama el credo antisistemático, viene la primera parte en la que critica la "ontología dominante en Alemania", o sea, el existencialismo haciendo hincapié en Heidegger; luego, una segunda parte en la que plantea una serie de categorías, para culminar con los "modelos" muy difícil, por no decir imposible, de definir, en los cuales critica fundamentalmente a Kant, a Hegel y a la filosofía post Auschwitz.

² El texto en el que Heidegger expone claramente el proceso de degradación de la filosofía y, en consecuencia, de la sociedad, lleva por título: "La época de la imagen del mundo" que se incluye en el tomo *Caminos del bosque* (1996). Las semejanzas con el "Concepto de la Ilustración" son notables.

³ En la crítica al ser heideggeriano el concepto de profundidad ocupa un lugar fundamental.

⁴ De los "Modelos" Adorno dice que no son ejemplos, introducen en lo concreto, aclaran el significado de la dialéctica negativa, pertenecen a lo real y discuten conceptos centrales de la filosofía. A pesar de toda esta descripción uno queda bastante en el aire sobre el significado preciso de "modelo". No hay otra manera de comprender qué significa que internándose en ellos.

Sergio Friedemann

1973. La era de la revolución en la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires

Nosotros creemos que la Argentina debe nutrirse de la cultura universal, pero no para repetirla, sino para apropiarla, para asimilarla, para superarla

Rodolfo Puiggrós

1. Introducción. El poder y la política pedagógica universitaria

Las políticas educativas en general y las universitarias en particular son siempre políticas pedagógicas. Expresan un proyecto político-pedagógico y una construcción de poder.

El gran hombre (...) no anhela el poder. Lo que anhela es la realización de lo que lleva en el pecho (...) Claro que para esta realización tiene menester de un poder; porque el poder no es otra cosa sino la capacidad de realizar lo que se pretende realizar; pero tampoco anhela esta capacidad (...) sino que anhela, cada vez, aquello que pretende y es capaz de realizar. Así comprendemos la responsabilidad en que se encuentra el poderoso respecto a si realmente sirve y en qué medida a sus metas; así comprendemos también la seducción del poder, que no consiste en otra cosa sino en traicionar la meta, en ser desleal al fin, entregándose al poder por el poder. (Buber, 1950, pp: 68-69)

El poder se construye con determinados objetivos y metas, a veces se mantienen en la lucha, y otras veces el poder parece convertirse en un fin en sí mismo. El poder como "capacidad de realizar lo que se pretende realizar", se expresa siempre a través de proyectos y prácticas. Las relaciones sociales siempre esconden una relación de poder que es siempre, también, una relación con la libertad. El poder construye relaciones

de dominación o relaciones de liberación, o más exactamente una configuración o resultado de esas dos fuerzas en pugna.

Cuando hablamos de educación nos referimos a la formación de los sujetos. Por tanto, ante cualquier propuesta pedagógica debemos preguntarnos por la concepción de sujeto que le subyace, por su filosofía. Paulo Freire plantea que el sujeto tiene una "vocación ontológica de ser más" (Freire, 1974), esto es, ser más sujeto, menos objeto, lo cual puede impulsarlo a una lucha por liberarse de la opresión. Y la pedagogía puede ser bien liberadora o bien responder a la lógica del opresor.

Sostenemos que las políticas universitarias deben ser analizadas en términos político-pedagógicos. No se comprende una política si no se analiza qué construcción de poder expresa, qué proyecto político lo motoriza, que prácticas lo sustentan. Sin embargo, no es mucha la bibliografía que analice las políticas universitarias de nuestra historia en tanto políticas pedagógicas que construyen poder, bien para liberar, bien para mantener relaciones de dominación.

A modo de hipótesis general, que no esperamos poder "corroborar" siguiendo el "método científico", afirmamos que existe una matriz pedagógica hegemónica según la cual la Universidad es una "casa de altos estudios" donde se produce y transmite un conocimiento científico de valor absoluto y universal, y como tal, incuestionable, neutral, no valorativo y apolítico. Esa matriz es el resultado de una configuración compleja de elementos. No podríamos decir que vivimos en la Universidad de la edad media, pero no son pocos sus elementos que la mantienen. No podríamos afirmar tampoco que es este el proyecto positivista en su forma pura, pero sin duda es el positivismo una concepción científica hegemónica en nuestras facultades. Tampoco creemos que la Universidad sea el mero reflejo mecánico de la estructura económica, aunque no puede dejar de estar determinada socialmente por el modo de producción de la vida y las formas de conciencia social hegemónicas en cada etapa (Dri, 2005). La Universidad, como toda institución y como el Estado mismo, expresa de alguna manera las contradicciones que atraviesan a la sociedad.

Según la matriz pedagógica que escribió la historia de la Universidad argentina, el rol del educador es el de un portador absoluto de los saberes quien los debe transmitir a los estudiantes para que estos alcancen tan

alto grado de saber y convertirse en un colega de aquel, una vez que hubo traspasado con éxito diferentes etapas. El ritual de la graduación marca la evolución de la ignorancia a la sabiduría. Si cada educador es solo una parte de la máquina de convertir estudiantes en graduados, la Universidad tiene determinadas funciones gobernadas por los más evolucionados, por los sabios. El papel principal que debe cumplir esa Universidad es la de acrecentar el saber y transmitirlo. Acumular conocimiento y producirlo siguiendo el método que subyace a esta misma matriz positivista. Como el conocimiento es universal, la verdad única y la ciencia objetiva, no es menester que la Universidad se vea contaminada por las vicisitudes terrenales de la historia de un país, de sus pueblos, de sus necesidades. Es la famosa Universidad-isla.

Dado que la Universidad no es el resultado de un plan macabro del imperialismo para mantenernos subyugados por siempre, y tampoco un reflejo mecánico de las relaciones de producción, no está de más preguntarnos: ¿Cómo se construye el conocimiento, qué conocimiento, para quién y para qué? ¿Es problematizada dicha construcción del conocimiento por parte de los hacedores de políticas universitarias? ¿Cómo se manifiestan las diferentes concepciones de enseñanza y aprendizaje en la historia política de la Universidad Argentina? ¿Cómo es la relación entre docente y estudiante en cada etapa? ¿Se planifica la política universitaria en su carácter pedagógico? ¿Cuáles son los fines y funciones de la Universidad a lo largo de su historia política? ¿Existió alguna vez una matriz liberadora de enseñanza y aprendizaje que disputó poder a los modelos pedagógicos dominantes? Estas son preguntas que no podríamos responder exhaustivamente de un día para el otro, pero motorizan nuestra búsqueda actual.

Esta vez, intentaremos tan solo contraponer lo que hemos denominado una matriz pedagógica hegemónica, con una experiencia concreta que a nuestro modo de ver intentó configurar un proyecto político-pedagógico liberador. Si bien las políticas universitarias las más de las veces reproducen sin poner en cuestión la concepción científicista de la Universidad, intentaremos analizar si en 1973 se intentó revertir esta situación desde el poder del Estado. Analizaremos la experiencia de la rebautizada Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires, una experiencia corta pero intensa.

Se trata de una primera aproximación a un mundo complejo. Decimos complejo porque se corre el riesgo de sacar conclusiones apresuradas al analizar la legislación, los discursos, documentos de la época, y creemos en cambio que sería necesario realizar un trabajo de investigación más profundo para encontrarse con las múltiples y muchas veces desarticuladas actividades que se realizaron desde cada una de las facultades, desde las cátedras, desde las agrupaciones docentes y estudiantiles, en fin, desde diferentes y múltiples actores que lograron institucionalizar sus prácticas luego de años de construcción de poder popular en función de un objetivo más o menos unificado: la transformación de la Universidad en una Universidad Popular, de la mano de la transformación profunda del país y la construcción de una sociedad más justa. Una revolución pedagógica.

Para ello analizaremos, por un lado, las políticas universitarias del período a partir de la legislación y de los documentos a los que pudimos acceder para la producción de este artículo. En segundo lugar nos adentraremos en algunas prácticas concretas llevadas adelante desde la Facultad de Medicina, a modo de ejemplo y comienzo de un posible trabajo de investigación más amplio que logre dar cuenta en forma más fiel lo que fue el proyecto político-pedagógico del '73 en la Argentina.

2. La Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires

2.1 El poder

El 25 de mayo de 1973 asume Cámpora como expresión de un movimiento de lucha y de organización popular para un proyecto de liberación colectivo. Para muchos, era el principio de la victoria revolucionaria (la revolución comienza y no culmina con la toma del poder, había dicho Perón), y en cuanto a lo universitario era la posible institucionalización de experiencias pedagógicas novedosas y revolucionarias, como habían sido las cátedras nacionales.

Cuatro días después de la asunción, Cámpora firma un decreto para intervenir las Universidades. Las políticas universitarias ya estaban planificadas en buena medida, y uno de los planificadores era sin duda el movimiento estudiantil, como lo refleja un escrito de la JUP firmado en abril de 1973, que más que un documento de una agrupación universitaria, parece un plan de gobierno (JUP, 1973). Era el momento de "los

compañeros decanos", como recuerda Adriana Marcus¹ (2008), estudiante de medicina en 1973. La UBA se rebautiza como Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires (UNPBA) y lo suyo hace la FUBA (Federación Universitaria para la Liberación Nacional- FULNBA). (Levenberg y Merilla, 1988, pp: 100-101)

La intervención de las Universidades se justificaba políticamente porque el proceso de liberación nacional que se iniciaba debía contar con la Universidad como uno de sus actores fundamentales, poniéndola al servicio del pueblo. Un mes después de asumir el gobierno de Cámpora, el ministro de educación Jorge Taiana da un discurso, publicado y difundido bajo el título "la Universidad no es una isla en el proceso nacional".

Taiana leyó a Cámpora decir que las transformaciones en curso requerían una "revolución educativa y popular" (Taiana, 1973, p: 2). El ministro plantea dejar de lado "falsas antinomias" como las de reforma-antirreforma, enseñanza estatal-privada, autonomía-dependencia, aunque sin duda el nuevo gobierno iba a problematizar la idea de autonomía universitaria, así como era sin dudas un defensor de la educación estatal. Y es que el rol del Estado no podía ser secundario: las Universidades y sus unidades académicas no toman decisiones aisladas, sino que son responsables ante el ministerio de educación y éste ante el Estado nacional (Taiana, 1973, p: 17). La Universidad debe ser una expresión más del poder colectivo que acompaña el proceso de liberación, como dijera el flamante rector de la UNPBA, Rodolfo Puiggrós:

La Universidad tiene que ser una parte decisiva y fundamental de las pautas y de la orientación del gobierno nacional y por lo tanto de todos los argentinos. Si se entiende por autonomía una Universidad que actúe por sí misma, sometida a las influencias y directivas que no correspondan a esa orientación general del país, estoy totalmente en contra. (Recalde, 2007, p: 297)²

La autonomía en última instancia no tiene por qué ser un valor absoluto, en tanto es previsible que una Universidad deba estar al servicio del Estado en tanto el Estado supone estar al servicio del pueblo y de hecho todo Estado así se presenta (llámelo pueblo, población, gente o ciudadanos). La cuestión de la autonomía universitaria se presta a esta controversia y no creemos que sea defendible a priori, como un valor en sí mismo. ¿Por qué no debería la Universidad estar al servicio de un proyecto de país, planificada desde el Estado, cuando siempre se defendió

esta idea para la escuela pública? La consigna de la autonomía universitaria es un resabio de la corporación medieval que sin embargo pudo ser reapropiado por el movimiento estudiantil posterior a la reforma universitaria para enfrentar más de un atropello de los gobiernos dictatoriales y democráticos. No obstante, subyace a la autonomía universitaria un criterio medieval de verdad, transformado y apropiado por la modernidad cuando la diosa Razón suplanta a la divina Providencia pero conservando un criterio de verdad trascendental en tanto adecuación del concepto con la cosa, inmutabilidad y absolutización de un saber ahistórico. Según esta lógica, el camino de la ciencia debe ser transitado en plena libertad, y así el impulso ontológico a la búsqueda de conocimiento -por el conocimiento mismo- nos acerca a una verdad cada vez más perfecta. Si el saber no está en relación con la dinámica histórico-social, sino que es universal e inmutable, es porque se trata de un saber puramente abstracto. La autonomía es muchas veces la expresión de una pretensión de Universidad aislada de la realidad.

La autonomía estaría de todos modos presente en la ley universitaria que iba a ser aprobada en 1974. Para la confección de esa ley, siguiendo una lógica participativa del poder, se nombra una comisión encargada de recoger todas las propuestas de parte de todos los actores universitarios y extra-universitarios. Esta comisión, recogiendo dichas opiniones, redactaría el proyecto de ley para que sea discutido en el congreso.

La comisión de delegados interventores redacta a la vez los "Lineamientos Generales para la elaboración de la ley universitaria" (En adelante, "lineamientos"). Se trata de un borrador "para ser discutido en las bases". El punto de partida es que el pueblo a través de las urnas eligió un gobierno revolucionario para transformar estructuralmente las relaciones sociales. Entre ellas se encuentran el sistema educativo en general y particularmente el sistema universitario. Al mismo tiempo se asume que la transformación a realizar no puede darse de un día para el otro, por lo cual se planifica su maduración. Se afirma que la próxima ley universitaria debe ser "de carácter transitorio y de una flexibilidad poco usual" (Lineamientos, 1973, pp: 23-24), declarándose la Universidad "en estado de Reconstrucción", la cual duraría 3 años. Los estamentos universitarios son 3 y se incluye por vez primera a los no-docentes, además de los docentes y estudiantes. Ellos deben participar en las tareas de la llamada "Reconstrucción Universitaria".

Es necesario remarcar que muchas de las medidas anunciadas no sobrepasaron el ámbito de las intenciones. Principalmente, porque no hubo tiempo. Pero incluso la ley 20.654 aprobada en 1974 es ya menos pretenciosa que lo anunciado un año antes. La ley iba a contener solo algunas de las premisas de los documentos citados anteriormente. Esto se debe no sólo a que la ley fue consensuada con el radicalismo y otras fuerzas políticas para que sea aprobada por unanimidad. No sería raro suponer que el giro a la derecha, todavía gradual, estaba comenzando. La Universidad era el bastión de la izquierda peronista, y si dentro del peronismo confluían fuerzas políticas de todos los signos ideológicos, la hegemonía iba a virar desde la izquierda hacia la derecha, marcando un punto de inflexión el 1º de mayo de 1974 (solo un mes después de la sanción de la ley) cuando Perón echa de la plaza a la "tendencia revolucionaria" del peronismo. Por tanto, no debería adjudicarse solamente al acuerdo con Balbín el hecho de que la ley universitaria no refleje todas las posiciones pedagógicas sostenidas por los protagonistas en 1973.

Lo que más discusiones llevó a la hora de sancionar la ley fue el tema de la elección del rector, y esto sí puede ser entendido como parte del acuerdo con la UCR, que con su tradición reformista (Mignone, 1978, p: 54), no iba a aceptar bajo ningún aspecto una ley que vulnera de esa manera la autonomía, tal como el radicalismo la entendía. El peronismo cedió, aunque se creó la figura del rector normalizador nombrado por el ejecutivo hasta tanto se redacten los nuevos estatutos. La autonomía, que aparecía como uno de los polos de una falsa antinomia según Taiana, reaparece en la ley como "autonomía académica y docente", junto con la "autarquía administrativa, económica y financiera". Por otro lado, se declara la incompatibilidad en el ejercicio de la docencia en casos de desempeñar funciones en empresas multinacionales o extranjeras así como organismos internacionales contrarios "a los intereses de la Nación". También la nueva ley confirma la gratuidad de la enseñanza y el gobierno tripartito. Las proporciones estipuladas para el consejo superior y los consejos directivos es del 60 % para los docentes, 30% estudiantes, y un 10% para los no-docentes, que participarían de las decisiones extra-académicas. (Mignone, 1978. p: 56). Se especifica que la mitad de los representantes docentes son titulares. La otra mitad estaría repartida entre adjuntos, asociados y auxiliares, que por primera vez -y última- serían tenidos en cuenta como parte del claustro de profesores. La JUP

iba a mostrar su disconformidad con la diferencial representatividad de los claustros.

De todos modos, la ley no llegó a aplicarse nunca. La revolución pedagógica había comenzado antes, más allá de la ley y los estatutos, y quedaría tendida en los campos de batalla más temprano que tarde. Un mes después de la sanción de la ley, Perón echa a la "tendencia" de la plaza. Dos meses después, muere. Los cambios son abruptos, la derecha sigue ganando lugares de poder y finalmente Isabel nombra a Ivanisevich, un intelectual de derecha, como ministro de Educación. Ottalagano es nombrado rector de la UBA y no deja lugar a dudas. Es un reconocido fascista. Casos similares se repiten en Universidades del interior, igual que en la UTN. Se prohíbe la política al interior de los claustros, hay persecuciones a docentes y activistas estudiantiles. La triple A entra con fuerza a los pasillos de las facultades. Incluso se aplican medidas limitacionistas. La nueva intervención está en las antípodas de la intervención de 1973. Rodolfo Puiggrós es uno de los condenados a muerte por la triple A (Levenberg, 1988, p: 105). La construcción de poder es siempre lucha por el poder. La revolución pedagógica fue derrotada. Pudo dar tan solo sus primeros pasos.

2.2 La revolución pedagógica

El cientificismo trae como consecuencia una cuantificación del conocimiento desvinculándolo de la realidad. Un conocimiento que hoy toma la forma del mercado, donde el saber tiende a medirse por puntos. Históricamente asumió una lógica incluso colonialista, donde el tipo de investigaciones que recibieron financiamiento fueron decisión de aquellas fundaciones extranjeras que ofrecieron los recursos materiales en función de proyectos ajenos a los locales. El positivismo y su método científico - único, todopoderoso, inalterable- llegaron para quedarse y ocupar el lugar ante la caída de otras verdades sagradas. La diosa razón se impone y marca el nuevo ritmo del saber inmutable. Pero incluso, como ya observaba Varsavskys hace 3 décadas, la ciencia ya no avanza en profundidad como lo hacía a fines del siglo XIX y principios del XX, "la calidad se ha transformado en cantidad" (1974, pp: 26-30).

Rodolfo Puiggrós, historiador, militante del partido comunista hacia 1940, luego se acercó al peronismo y fue el elegido para conducir la

transformación de la Universidad del 73, en función de la transformación del país. Asumió con un gran apoyo del movimiento estudiantil y con la oposición de una gran cantidad de docentes y sectores tradicionales que veían en las reformas pedagógicas una decadencia de la Universidad.

Puiggrós se dedicó en su "Historia crítica de los partidos políticos argentinos", su más importante obra, a analizar, entre otras cuestiones, las enormes dificultades que históricamente tuvo la izquierda para resolver la cuestión nacional. Esta misma problemática es lo que llevó a este historiador marxista a cerrar filas con el peronismo, y particularmente en los '60 y '70 con la tendencia revolucionaria. Ya en 1946 había sido expulsado del PC por la interpretación que hacía del fenómeno peronista.

En su escrito "La Universidad del Pueblo" es que Puiggrós da cuenta de cuál es su proyecto de Universidad popular. Un eje fundamental lo constituye sin duda la democratización. Y democratización implicaba no solamente el ingreso irrestricto, sino también democratizar el sentido de la Universidad, más allá del origen social y de clase de los estudiantes que realmente puedan acceder en una primera etapa. Se trataba de que la Universidad deje de ser aristocrática y elitista, para un sector social privilegiado y para la Capital Federal. (Recalde, 2007, p: 292). Y en cuanto a la posibilidad del ingreso, se intenta democratizar en primer lugar garantizando la gratuidad y eliminando los exámenes de ingreso, también a través de un programa de becas y por último se planteó la necesidad de otorgar títulos intermedios y habilitantes, para no impedir el estudio universitario a quienes no estaban en condiciones materiales de terminar una licenciatura. También se desarrolló un sistema de atención médica gratuita para los estudiantes. (Recalde, 2007, p: 305). Todo ello, concientemente de que no se trataba más que de soluciones provisorias. Si subsistían las desigualdades sociales y económicas, la democratización plena no podría lograrse. Pero mientras tanto, también se plantea que el pueblo, aunque no pueda acceder en su totalidad a la Universidad, sin embargo tiene que poder definir su política educativa.

La incompatibilidad en el ejercicio de la docencia con la participación en empresas multinacionales va de la mano con la crítica a las tradiciones positivistas y cientificistas importadas de los países centrales, y el rol que las fundaciones ejercen a través del financiamiento de las investigaciones. Decía al respecto Puiggrós:

No debe permitirse que so pretexto de recibir dinero de una determinada

fundación, proveniente de alguno de los centros mundiales de poder, nos introduzcan doctrinas que nos desvíen a los argentinos del camino que hemos elegido. (...) Una tendencia de esas fundaciones es que imponen programas muy empiristas, pragmáticos, descartan las ideas humanas, hacen de los hombres verdaderos robots... (Recalde, 2007, p: 294)

El ministro Taiana, al asumir, planteaba la necesidad de dar un lugar activo al estudiante (Taiana, 1973), rompiendo con la lógica verticalista y autoritaria que caracteriza al modelo educativo hegemónico en las sociedades capitalistas. La creatividad de quien aprende es parte del proceso de enseñanza-aprendizaje. Pero también participarían los estudiantes en la selección de los docentes a través de los concursos, opinando "sobre las condiciones didácticas de los aspirantes" (Ley 20654, Art. 17 inc. d).

Las funciones y fines de la Universidad, según Taiana, son las de "conservar y transmitir cultura, enseñar, formar y capacitar profesionales y técnicos, investigar y proyectarse hacia la comunidad", todo ello "al servicio del pueblo en la etapa de liberación" (Taiana, 1973). En los "Lineamientos", a la vez, se alude a la necesidad de "reorientar los métodos pedagógicos" con el fin de "destruir la actual estructura vertical y cientificista de la Universidad liberal". Se plantea la necesidad de una participación activa de parte de todos los sujetos que forman parte del acto educativo. (Lineamientos, 1973). También el ministro visualiza para ello la necesidad de revisar todos los planes de estudio así como los métodos de enseñanza, adaptando los contenidos, carreras, cursos y métodos a las características de cada región y a las necesidades socioeconómicas de las regiones y del país, sobre todo de las necesidades productivas. (Taiana, 1973) Es la primera vez que se afirma desde espacios institucionales la necesidad de dar un lugar activo a todos los actores a la hora de revisar el carácter pedagógico de la Universidad, en función de un proceso revolucionario con un claro contenido liberador, tanto del colonialismo, como de las relaciones de dominación endógenas.

En los "Lineamientos" antes mencionados se afirma que los títulos que la Universidad otorga y no pueden ser para consolidar privilegios de ciertos sectores sociales. Los métodos y contenidos de enseñanza ya no pueden ser injertos de la colonización cultural. La organización "ya no será autoritaria, elitista, limitacionista". (p.23). La educación es

permanente y el objetivo es que todo ciudadano adulto trabaje, estudie y enseñe, por lo que el destinatario de la Universidad pasa a ser "toda la población adulta, tenga o no diploma de estudios secundarios". En el documento también se vincula el aprendizaje con el trabajo productivo y la necesidad de "destruir el mito de la ciencia elitista", eliminando gradualmente "el concepto del título o diploma como una consagración, antes de la cual se está totalmente incapacitado, y después de la cual plenamente capacitado". Además, el Estado debe procurar que se extienda el ingreso a la Universidad a toda la población. También se afirma que las Universidades Privadas deben ser reabsorbidas del Estado, ya que la educación, al igual que la defensa nacional no puede ejercerla un privado. Es monopolio del Estado, quien debe procurar que la Universidad "nunca vuelva a ser una isla, ni oligárquica ni cientificista".

Respecto del gobierno universitario, se propone la "inclusión de un 4º estamento (...) en representación de los intereses nacionales", ya que abrir la Universidad al pueblo significa no solo facilitar el acceso sino también la participación en sus decisiones. (p. 27)

2.3 La Universidad Necesaria³

En su discurso de asunción, Taiana da cuenta de una de las tareas principales de la Universidad en su nueva etapa: se debe "asegurar la proyección hacia la comunidad". La fuerte relación Universidad-Sociedad es una de las características básicas de la Universidad nacional y popular. Como la caracterizó Mario Testa, se trataba de transformar la Universidad en una "Universidad necesaria", es decir, que resolviera problemas reales y estuviera al servicio de las necesidades del pueblo. Una de sus principales características pasaba por la vinculación con el mundo productivo. Al respecto puede leerse en el ya mencionado documento de la JUP:

El estudiante universitario deberá incorporarse activamente al trabajo social a fin de propender a la desaparición progresiva de las diferencias entre trabajo manual y trabajo intelectual, que traen como consecuencia la marginación de los estudiantes de la realidad del pueblo. (...) Habrá un régimen de trabajo manual obligatorio, en los sectores de la producción afines a la orientación de cada carrera.

En el campo de la investigación, son numerosos los centros e institutos de investigación que comenzaron a funcionar. Por ejemplo, se creó el "Centro de Estudios del Tercer Mundo Manuel Ugarte", que tenía como objetivo fundamental "el desarrollo de investigaciones para fomentar y reforzar" el vínculo con otros países tercermundistas (Recalde, 2007, p: 304). Al mismo tiempo se crean los Centros de Trabajo y Cultura. La dirección de Centros de Trabajo y Cultura impulsa la creación de los "Centros Piloto de Investigación Aplicada" (Plan CEPIA) con el objetivo de determinar "el grado de satisfacción de las necesidades populares" en los lugares de aplicación, evaluar la formación recibida por los estudiantes universitarios en función de poder dar respuesta a esas necesidades, proponer luego las modificaciones necesarias a la enseñanza universitaria y en los planes de investigación "en vista de las reales necesidades del pueblo". Los ejes propuestos para realizar dichos estudios eran Salud, Vivienda, Educación y Trabajo.

También se funda el Centro de Estudios del Trabajo, dependiente del rectorado, compuesto por estudiantes y profesionales de distintas disciplinas, que tenía el objetivo de "desarrollar tareas de investigación, de recopilación de información y bibliografía, de docencia y divulgación de los problemas laborales" (Recalde, 2007, p: 307).

En cuanto a la política científico-tecnológica, la Universidad también pasa a cumplir un rol fundamental, asesorando directamente al gobierno en políticas tecnológicas nacionales y regionales.

Es interesante tener en cuenta que en todos los casos lo que se buscaba no era solamente salir a la comunidad, sino volver con los resultados a la Universidad. Es decir, cada vez que desde la Universidad se intentaba aplicar los conocimientos a las necesidades reales del país y de la sociedad, al mismo tiempo se hacía un diagnóstico de hasta qué punto los conocimientos provenientes de la Universidad eran suficientes o pertinentes. Y a partir de allí se proponían las correspondientes modificaciones a los planes de estudio. También se crean los Centros de Cultura Popular, con el objetivo de "recuperar la producción cultural de los sectores subalternos" (Recalde, 2007, p: 309). Es decir que la relación con la comunidad no es unilineal, sino recíproca.

Para dar cuenta de la magnitud de las transformaciones llevadas adelante, muchas veces en menos de un año, vamos a enumerar algunas de las

prácticas impulsadas desde las diferentes facultades, para luego acercarnos con mayor profundidad a una de las casas de estudio más tradicionales: la Facultad de Medicina.

- En la Facultad de Arquitectura se impulsaron proyectos de autoconstrucción de vivienda popular. Según Adriana Puiggrós "no había docente de arquitectura que no tuviera arraigo en alguna villa y era un compromiso de los estudiantes de arquitectura solucionar el problema de la vivienda". (Puiggrós, 2001, p: 76).

- En la Facultad de Agronomía se llevaron adelante cursos directamente en el campo productivo, así como actividades de extensión con pequeños y medianos productores agropecuarios (Recalde, 2007, p: 309).

- En Ciencias Económicas se creó el Instituto de Economía Aplicada.
- Desde la Facultad de Derecho se crean consultorios jurídicos barriales. Dentro de la facultad se instaló una guardería. (Recalde, 2007, p: 310).

- Farmacia impulsó la formación de "centros barriales de servicios", constituidos por laboratorios y centros de suministro de medicamentos. Más significativa es la puesta en marcha de una fábrica de medicamentos (Marcus, 2008 y Puiggrós, 2001, p: 75). También se desarrolla la Comisión de Asesoramiento a la industria farmacéutica argentina. (Recalde, 2007, p: 310.)

- En la facultad de Filosofía y Letras, que ya contaba con una vasta experiencia y prácticas pedagógicas transformadoras –como las cátedras nacionales- fueron numerosas las transformaciones realizadas. Entre otras:

- Los estudiantes de Psicología, comenzaron a realizar prácticas territoriales gracias a convenios firmados con organismos del Estado.

- En la carrera de Historia, se modifica el plan de estudios en función de un eje vertebrador propuesto por Puiggrós: "Historia de las luchas del pueblo argentino por su emancipación"

- Los estudiantes de letras comenzaron tareas de alfabetización en el conurbano bonaerense. También se elaboraron antologías literarias para implementar en las escuelas primarias y secundarias.

- La carrera de Ciencias de la Educación comenzó a asesorar a las escuelas secundarias y a la Dirección Nacional de Educación del Adulto (DINEA). También comenzó a realizar tareas de alfabetización en el conurbano.
- En sociología se modificó el plan de estudios incluyendo sociologías especiales vinculadas a los problemas nacionales, como salud, trabajo, vivienda, educación y economía. (Recalde, 2007, pp: 309-311)

3. La Facultad de Medicina en la Universidad Nacional y Popular de Buenos aires

Es preciso volver del revés la enseñanza y decir: enseñar no es, primaria y fundamentalmente, sino enseñar la necesidad de una ciencia, y no enseñar la ciencia cuya necesidad sea imposible hacer sentir al estudiante.

Ortega y Gasset

3.1 El poder

Para poder aproximarnos a lo que realmente significaron las transformaciones llevadas adelante, creemos fundamental acercarnos a los niveles concretos de acción. Para la confección de este trabajo, y a modo de ejemplo, nos adentraremos en la experiencia de la Facultad de Medicina. Para ello es que hemos entrevistado, por un lado, al entonces decano de dicha Facultad, el Dr. Mario Testa. Por otro lado, hemos obtenido información a través de diálogos e intercambio de correspondencia con una estudiante de Medicina de la época, Adriana Marcus, hoy médica generalista en la ciudad de Zapala, provincia de Neuquén.

Es significativo que desde la gestión de la facultad se modificó la forma de tomar decisiones. Una concepción de poder totalmente diferente es la que daba sus pasos al ingresar al decanato:

Es suficiente entrar al decanato de la facultad de medicina para darse cuenta lo que es el poder. Es uno de los lugares más impresionantes que puede haber. El decanato de la facultad tiene algo así como 20 metros de largo por 8 de ancho. El escritorio donde yo me sentaba era algo impresionante, de esas cosas que ves en el cine a veces, de vez en cuando...era muy impresionante, todo de

madera...vos te das cuenta que el tipo que se sienta ahí se siente el dueño del país...

Y lo dice "el tipo que se sentaba ahí", con una mirada crítica de lo que es el poder. Si el poder es construido en forma colectiva para un proyecto de liberación, es en forma colectiva que debe ejercerse. Por esa razón, se formó informalmente lo que Testa recuerda como "el grupo de conducción". Se trataba de un grupo de aproximadamente 20 personas que se reunía todos los días, entre ellos el secretario académico y los otros dos secretarios de la Facultad, los subsecretarios, el representante legal, el director del hospital de clínicas, la directora de la escuela de enfermería, entre otros.

Cada uno de ellos traía los problemas de su área. (...) Entonces todos los demás [tenían] la obligación de analizar el problema que se traía, desde el punto de vista técnico, desde el punto de vista político, desde el punto de vista social. Qué significaba políticamente frente a las tensiones que había; Qué significaba socialmente, para la gente que estudiaba o para los que iban a recibir los supuestos beneficios, y al final entonces se decidía en base a esta cuestión, y se asignaba la responsabilidad del control de tal hecho, a algunos de los posibles responsables.

A través de este mecanismo participativo es que se decidían las principales reformas. Al mismo tiempo, el hecho de nombrar responsables en un ámbito casi asambleario garantiza la puesta en práctica de las metas para las cuales se construye el poder. No eran pocos los estudiantes que veían en la conducción de las facultades a "los compañeros decanos" (Marcus, 2008). Esto es posible en una comunidad universitaria que se construye a sí misma como poder colectivo, en función de transformar de raíz la institución que los enmarca.

3.2 La revolución pedagógica

Lo primero que se realizó fue una reforma curricular "bastante a fondo", "revisando críticamente los programas que había", recuerda Testa:

Y una de las cosas más interesantes, muy mal comprendida en ese momento en muchos círculos, fue el tratar la cuestión de la medicina, de la asistencia médica, no como algo individual sino como una cosa de grupo, como una cosa de equipo, y se trató de introducir fuertemente la noción de equipo, la noción de que las cosas había que hacerlas en colaboración...

La idea de trabajar en grupo se justificaba por algo que ya andaba diciendo un pedagogo brasileño, muy leído y escuchado por los movimientos de liberación de América Latina. Decía Paulo Freire que nadie sabe todo, pero tampoco nadie ignora todo (Freire: 1974). Los mismos principios motorizaban los cambios curriculares y metodológicos en la Facultad:

...no había nadie tan sabio que supiera todo lo que hay que saber para poder resolver todos los problemas...en consecuencia se trató de fortalecer mucho la noción de equipo, de varias maneras, inclusive introduciendo algo que fue el examen colectivo...Ya no se tomaban exámenes individuales sino que se tomaban exámenes con grupos de alumnos...bueno...ahí me tiraron piedras de todos los colores.

Veamos cómo recuerda esa experiencia grupal nuestra representante estudiantil:

Me acuerdo de los exámenes coloquiales, grupales, que parecían "una boludez" de fáciles. Pero no alcanzábamos a dimensionar lo que significa la dinámica grupal, saber que existe el liderazgo natural, detectar a los boicoteadores de los grupos, reconocer la posibilidad de la construcción de interdisciplina, etc. Nada mejor que haciéndolo es el modo de aprendizaje del equipo. Eso es fantástico.

¿Se vio transformada la relación docente-estudiante, más allá de las actividades de extensión y de aplicación práctica? ¿Cómo eran las clases teóricas? ¿Se intentó desarticular la distinción entre teóricos y prácticos? ¿Comenzaron los estudiantes a sentir como propios los conocimientos a construir? ¿Cuáles fueron concretamente las transformaciones a los planes de estudio? Estas preguntas quedan aún sin responder. Es poco lo que sabemos de la experiencia del aula universitaria, más allá de la introducción de los exámenes grupales. Tal vez porque cada experiencia áulica es única se hace difícil de ver en qué medida se pudieron transformar las formas de la enseñanza en tan poco tiempo. Pero también porque los docentes fueron la principal resistencia al proyecto político-pedagógico de 1973, según recuerda Testa. Realmente es impensable que en un año se pueda transformar la relación hegemónica entre el sujeto que aprende, el objeto de conocimiento y el docente. Sería caer en el mismo voluntarismo que pretende transformar la tarea del docente sin ningún apoyo institucional y apoyatura social. Sí podemos encontrar movimientos, tendencias rupturistas con la relación de enajenación del conocimiento que siempre caracterizó a la Universidad argentina.

Tendencias que se podrían haber profundizado en un lapso mayor de tiempo. Adriana Marcus recuerda:

En Medicina Social,(...) en las clases había una introducción que daba el docente para ubicarnos en el tema, pero después nos daban apuntes y teníamos que analizarlos y sacar conclusiones grupales...

Es sin embargo poco lo que sabemos de las experiencias dentro del aula. El aula sigue siendo el reducto del docente. Si en la Universidad liberal y cientificista anterior y posterior a 1973, también el aula aparece como un lugar de resistencia para muchos docentes que intentan un proyecto político-pedagógico transformador, contra-hegemónico, también en 1973 pudo haber sido el espacio de resistencia de los docentes más tradicionalistas. También juega un rol fundamental la formación docente, y es por eso que una verdadera "revolución pedagógica", como la hemos llamado a esta experiencia derrotada, solo puede ser pensada como un proyecto a largo plazo, igual que la toma del poder era para muchos el comienzo y no el final de la revolución. Pero si poco sabemos del aula, sacar el conocimiento del aula fue tal vez el mayor mérito. La cotidianidad del ser estudiantil ya no pasaba por encerrarse en su isla. Desde las cátedras se impulsó el trabajo barrial.

Recuerdo que en la materia "alimentación", donde leíamos a Josue de Castro, Galeano (las venas abiertas), etc. y cuestiones sobre desnutrición, íbamos a acompañar a pediatras a la villa 31 para pesar y medir chicos que se controlaban allí. Es el trabajo que acá hacen enfermeras y agentes sanitarios.

Y desde el decanato se impartió obligatoriamente que los estudiantes fueran a los hospitales.

Que los hospitales fueran una extensión de la facultad, (...) había algo más que aprender medicina de los médicos, sino que se pudiera aprender cuestiones importantes con otros trabajadores, entonces tienen que ir a la cocina, para ver como se maneja la cocina del hospital, por ejemplo, era obligatorio, es muy central eso en el manejo de los hospitales. Entonces había toda una serie de cuestiones de ese tipo donde se trataba de poner al estudiante lo más posible en contacto con la realidad con la que iban a tener que vivir (...) Aprender no solo medicina sino cómo funcionaba el hospital como máquina, como es esa maquina, cómo funciona....(Testa, 2008)

Adriana Marcus hoy es médica en un centro de salud periférico de la ciudad de Zapala. Allí acuden estudiantes de Medicina para realizar su residencia, y ella propuso que los residentes

estén en el centro de salud una semana trabajando con la mucama, luego una semana con la chica de estadísticas, otra con la enfermera, otra con la agente sanitaria y recién luego con el médico, compartiendo cada una de las tareas en los horarios de cada uno de ellos.... me sacaron cagando. Es una pena. La única oportunidad en la vida laboral de conocer lo que hace el compañero de trabajo es compartiéndolo. Si luego al médico formado le toca ser director, esta bueno que haya sabido en que consisten las tareas de los demás miembros del equipo.

3.3 La Universidad necesaria

En una de las reuniones de conducción se decidió crear el Instituto de Medicina del Trabajo, con el fin de generar la tan mentada relación con la comunidad, particularmente con los trabajadores. En el marco de ese instituto se comenzaron a realizar diferentes investigaciones relacionadas con lo laboral. *"Así me entere que en Argentina en ese momento no había ningún minero jubilado. Se morían todos antes"*, recuerda con asombro Mario Testa. También, por ejemplo, que había una clínica psiquiátrica *"enteramente ocupada por trabajadores telefónicos. Eran todos locos. Por el tipo de trabajo y la presión a que estaban sometidos"* Otra investigación de gran importancia tuvo que ver con la intoxicación y contaminación por plomo, y de gran significatividad era la búsqueda de interdisciplinariedad que atravesaban las nuevas investigaciones:

Hasta ese momento en las facultades se debatía en torno a si hacer investigación aplicada, o investigación pura, y ese tipo de cosas. Y nosotros dijimos que ni una cosa ni otra. Lo que propusimos y comenzó a hacerse fue plantear temas de investigación, no para la facultad, sino para la Universidad, entonces el tema de la investigación era "intoxicación por plomo". Entonces ahí se estudiaba desde, entonces estudiaba la facultad de farmacia y bioquímica desde los problemas de la bioquímica del plomo, o de la biofísica, hasta los problemas de la organización sindical, etc (...) El mismo tema, en todas las disciplinas. Entonces era un tema que atravesaba toda la Universidad.

La investigación, por otro lado, formaba parte del proceso de aprendizaje de los estudiantes. Así ellos participaban activamente en estos trabajos

que a la vez los obligaba a vincularse con la realidad concreta, y particularmente con la realidad de la clase trabajadora. Todas estas prácticas iban de la mano con la idea de una "Universidad necesaria".

...eso lo hacíamos pensando en una cosa que llamábamos transformar la Universidad en una Universidad necesaria. Necesaria lo entendíamos como aquella que resuelve problemas (...) estrictamente vinculada a la realidad. (...)

Que la Universidad se transformara en algo que enfrentara problemas reales. Porque la experiencia que yo tenía era que cada vez que aparecía un problema real, la Universidad no se hacía cargo.

Para Testa esto tenía el sentido de que la Universidad sea instrumento de transformación y resolución de problemas de la sociedad. Adherimos y agregaríamos que la necesidad permite también motorizar una relación con el conocimiento mucho más significativa. El sujeto que aprende ya no tiene una relación lejana y ajena con su objeto de estudio y campo de aplicación. Lo puede vincular con su propia necesidad al ser él parte de la estructura social que debe ser transformada. Al mismo tiempo, el aprendizaje es útil, para sí mismo y para el sí mismo que es el todo social.

Se hizo un manual de salud para los trabajadores, que se les entregaba a ellos para que ellos pudieran controlar...era un manual que intentaba detectar cuestiones de intoxicación o de agresiones físicas, qué es lo que pasaba cuando había mucho polvo, mucho ruido, muchas sustancias tóxicas, cómo se detectaba eso, desde el trabajador mismo, etc.

La participación de los estudiantes en los procesos de enseñanza-aprendizaje es corroborada por Adriana Marcus, que en 1973 recién ingresaba a la carrera de Medicina, y también da cuenta de cómo investigación, necesidad, enseñanza y aprendizaje eran una unidad inescindible.

Como estudiante de primer año, cursando la materia "medicina social", en el capítulo sobre medicina laboral, fui con el turco (Ricardo) Saiegh, jefe de trabajos prácticos de ese módulo, a hacer el relevamiento a una fábrica-molienda de huesos. En los charquitos de agua en la tierra del patio se multiplicaban los gusanitos asquerosos... Íbamos con decibelímetro, cámara de fotos, etc. a relevar las condiciones de trabajo de los laburantes y hacíamos informes. Esos eran los trabajos prácticos que luego se ponían a disposición del sindicato para la defensa de los trabajadores. Para mí fue muy útil.

Por otro lado, y al igual que en la facultad de Farmacia y Bioquímica, se instaló una pequeña fábrica de medicamentos en un sótano de la facultad. Los medicamentos eran enviados al hospital de clínicas. También se realizó un "Congreso de Salud de los Trabajadores" que según el ex decano, "tuvo un éxito fenomenal". Además, se instaló un consultorio en la sede del Instituto, donde se acercaban los trabajadores para realizar sus consultas por posible intoxicación y se hacían extracciones para detectar la presencia de plomo en la sangre. Pero no esperaba la comunidad universitaria a que todos los trabajadores se acerquen, sino que estudiantes y docentes iban a las asambleas de fábricas donde el riesgo de contaminación fuese alto, a explicar a los trabajadores cómo prevenir y cómo evitar la contaminación.

Este tipo de actividades formaban parte y a la vez eran constitutivas de una incipiente revolución pedagógica. Otras innumerables prácticas y experiencias similares se multiplicaban seguramente en muchas otras cátedras, y en cada una de las facultades, así como desde las agrupaciones estudiantiles. Es muy poca la información sistematizada existente que de cuenta de esta vasta, corta e intensa experiencia revolucionaria. Es que las transformaciones que crecen desde el pie, para ser aplastadas y derrotadas, deben desaparecer también de la memoria colectiva. Conocer el pasado es conocer nuestro devenir y nuestro ser actual en tanto actores universitarios, que a la vez es indispensable para proyectarnos hacia el futuro. Este es tan solo un humilde aporte para recordar que la era de la revolución no pasó desapercibida en la Universidad de Buenos Aires, que por un rato dejó de ser una isla.

A modo de conclusión

1. La Universidad es una institución medieval. Nuestra primera Universidad, la de Córdoba, fue fundada en 1613. Hace 90 años, comenzó también allí el movimiento de la reforma universitaria. Dice el manifiesto de Córdoba:

Hombres de una República libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica. (...) Era necesario borrar para siempre el recuerdo de los contrarrevolucionarios de Mayo.

La reforma de 1918 fue un movimiento profundamente revolucionario. Fue una "revolución moderna". Se democratizó la institución, se implantó el voto secreto y universal, así como ciertas libertades individuales negadas en la edad media. Claro que la Universidad tiene su especificidad –tiene claustros- y no es susceptible de ser comparada mecánicamente con la lógica de los Estados-Nación modernos. Y esa especificidad es la que la haría llegar tarde a la revolución burguesa, e incluso dar algunos pasos menos que la revolución francesa que le llevaba ya más de un siglo de ventaja.

En Europa y también en América, se había discutido quiénes iban a ser ciudadanos en las nuevas Repúblicas. Algunos pujaban por el voto censitario y aristocratizante, pero fue el voto universal el que ganó posiciones: "los pobres" y "los ignorantes" estarían igualmente capacitados para elegir y ser elegidos representantes del pueblo, para conducir el destino de su propia vida. Esa es la autonomía, la mayoría de edad del sujeto que puede conducirse por sí mismo, sin la guía de otro.

Continúa el manifiesto:

Nuestro régimen universitario es –aún el más reciente- anacrónico. Está fundado sobre una especie de derecho divino; el derecho divino del profesorado universitario. Se crea a sí mismo. En él nace y en él muere. La federación universitaria de Córdoba se alza para luchar contra este régimen y entiende que en ello le va la vida. Reclama un gobierno estrictamente democrático y sostiene que el demos universitario, la soberanía, el derecho a darse el gobierno propio radica principalmente en los estudiantes.

Sin embargo, los defensores del cogobierno universitario no iban a poder imponer una representación igualitaria por claustros en los Consejos Superiores, y en la Universidad de Buenos Aires la "responsabilidad directiva del claustro de profesores"⁴ sigue en vigencia en pleno siglo XXI. Si los sujetos modernos somos mayores de edad en términos ciudadanos, y podemos por tanto decidir el rumbo de nuestra legislación, hacer nuestra historia, en el ámbito científico el reino de la subjetividad entraría a jugar en desventaja. La verdad no es puesta en tela de juicio. Los saberes pertenecen a sus portadores, la verdad es objetiva e inmutable. La ciencia moderna llegó para quedarse, trajo un método para crearse a sí misma y otro método para enseñarla.

2. Creemos que en 1973 se intentó llevar adelante en la Universidad de Buenos Aires lo que hemos denominado una "revolución pedagógica", ya no una revolución típicamente moderna en términos de igualdad formal y respeto por las libertades individuales. Fue mucho más allá. La reforma del '18 intentó extender los ideales de 1810 a la casa de estudios. La revolución del '73 intentaba una segunda independencia. La Universidad era un bastión más de la totalidad social que debía ser profundamente transformada. Se trataba de construir una sociedad más justa, donde la inmensa mayoría del pueblo, la clase trabajadora, sea parte de esa construcción. La Universidad por tanto debía ser una verdadera Universidad popular, en el sentido que la definió Rodolfo Puiggrós, una Universidad ya no solamente democrática en el sentido que le dieron los luchadores del siglo XIX. No podría ser de otra manera, pues la libertad se construye históricamente, es un movimiento de búsqueda de realización del sujeto que encuentra límites y lucha por superarlos. Los límites y obstáculos no pueden ser los mismos con el paso de los siglos: eso sería la quietud de la historia y la historia es esencialmente movimiento.

Solamente en 1973 se intentó romper con la tradición elitista y científicista de la Universidad, planteando que la investigación debe enfocarse en los problemas reales nacionales y regionales, superando la distinción entre trabajo manual e intelectual (Ley 20654/74), planificando la maduración de una transformación que debía llegar a contener a toda la población adulta, exigiéndose la Universidad a sí misma poder dar cuenta de las necesidades de su pueblo. El proyecto de una Universidad popular es un proyecto de una cultura popular y de una revolución popular, entendida esta como proceso. En 1973 se dieron una multiplicidad de fenómenos que permitieron que emergiera ese proyecto liberador, luego claramente derrotado. No vamos a intentar aquí enumerar esos fenómenos y mucho menos la causa de la derrota. Pero no podemos dejar de decir que un proyecto de este tenor no puede sostenerse sin un movimiento popular que lo sustente, sin un proceso de construcción de poder popular como el que se venía gestando durante años, sin la experiencia disruptiva de prácticas y reflexiones revolucionarias desde lo político-pedagógico como fueron las cátedras nacionales en los años previos.

3. Según Miguel Talento, "la modificación del marco institucional y la participación estudiantil y docente, propiciaron experiencias didácticas múltiples, que (...) permitían entrever una democratización radical de

los modos de circulación del poder en las experiencias de enseñanza-aprendizaje." (Talento, 1987, pp: 83-84). Esto sucedió en 1973. Creemos relevante, hoy, problematizar la práctica universitaria como una práctica político-pedagógica. Los actores universitarios tenemos que tomar conciencia de la Universidad y de la sociedad que estamos construyendo. La relación enseñanza-aprendizaje, la investigación científica, la construcción de una "comunidad académica", la política de becas y subsidios, las políticas científicas, etc, sostienen relaciones de poder, es decir, relaciones de estancamiento o de libertad. La Universidad es hoy una isla sin conciencia de serlo. Proponemos que la Universidad sea problematizada en tanto un ámbito fundamental del sistema educativo del país, esto es, del dispositivo institucional creado por la sociedad para formarse a sí misma a través de las generaciones. La Universidad tiene una historia, una génesis, y un devenir. Conocer ese devenir nos sitúa como sujetos históricos, artífices de lo real, de nuestras verdades. Construir otra Universidad es difícil, igualmente difícil que construir una sociedad igualitaria. Se trata, en todo caso, de una misma lucha, de una misma construcción de poder. Resignarse a las dificultades, adaptarse a las relaciones enajenantes que propone la Universidad actual, mientras se proclama la revolución socialista -o el aggiornamento neoliberal, lo mismo da- desde las verdades de la ciencia parece ser la opción de las mayorías progresistas de la casta profesoral. Fue tal la derrota popular en que culminó la experiencia revolucionaria de los '70 que fruto de la resignación o del olvido nuestro ser en el mundo actual parece estar estancado, repetimos una y otra vez los errores cometidos sin recordar los aciertos, los proyectos y las utopías aún vigentes. Hubo una vez una Universidad Popular, hoy se la proclama y nadie la recuerda.

Bibliografía citada y/o consultada

Aronowitz, S. y Giroux, H. (2003). La enseñanza y el rol del intelectual transformador. En Alliaud, A. y Duschatzky, L. *Maestros: Formación, práctica y transformación escolar*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Astrada, C. (1960). *Humanismo y dialéctica de la libertad*. Buenos Aires: Dédalo.

Buber, Martín (1950). *¿Qué es el Hombre?* Mexico: FCE

- Dri, R. (2005). *Los modos del saber y su periodización*. Buenos Aires: Biblos.
- Filloux, J. C. (1995). *Intersubjetividad y formación. (El retorno sobre sí mismo)*. Serie los documentos. Seminario Formación de Formadores. Buenos Aires: Ed. Novedades Educativas.
- Freire, P. (1974). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Escritos pedagógicos*. Madrid: FCE.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Landivar, Gustavo (1979). *La Universidad de la violencia*. Buenos Aires: De Palma
- Levenberg, Rubén y Merilla, Daniel (1988). *FUBA. Un solo grito. Crónica del movimiento estudiantil de 1918 a 1988*.
- Mignone, Emilio (1978). *Universidad y poder político en la Argentina (1613-1978)*. Buenos Aires: FLACSO
- Marx, K. (1962). Manuscritos Económico-filosóficos. En Fromm, E. *Marx y su concepto de hombre*. México: FCE.
- Ortega y Gasset, José. *Unas lecciones de metafísica*. Versión digital del curso otorgado en 1932/1933 en Madrid. En <http://idd00qaa.eresmas.net/ortega/biblio/lecciones.htm>.
- Puiggrós, Adriana (2001). "La Universidad del '73" en *Testimonios a 25 años del golpe*. Buenos Aires: FUBA, UBA y Pagina/12.
- Quiroga, A. (1991). *Matrices de aprendizaje. Constitución del sujeto en el proceso de conocimiento*. Buenos Aires: Ed. Cinco.
- Recalde Aritz e Iciar (2007). *Universidad y Liberación Nacional*. Buenos Aires: Ed Nuevos Tiempos
- Suasnábar, Carlos. (2004). *Universidad e intelectuales. Educación y Política en la Argentina (1955-1976)*. Buenos Aires: Manantial
- Taiana, Jorge (1973). *La Universidad no es una isla en el proceso Nacional*. Buenos Aires.
- Talento, Miguel (1987). *Crisis Universitaria y Avance de la Derecha*. En Revista Unidos, Año 1, N° 1. Buenos Aires, diciembre 1987.

- Talento, Miguel. (2001). "Sobre ilusiones, represión y memoria. En el '73.", en *Testimonios a 25 años del golpe*. Buenos Aires: FUBA, UBA y Pagina/12.
- UBA (1973), Secretaría de Planeamiento. Boletín "Aportes para la nueva Universidad", N° 1 a N° 7
- Vanossi, Jorge (1976). *La Universidad y sus problemas*. Buenos Aires: Machi.
- Varsavsky, Oscar (1974). *Ciencia, política y cientificismo*. Buenos Aires: CEAL
- Wschebor, M (1973). *Imperialismo y Universidad en America Latina*. Mexico: Diógenes.

Fuentes documentales

- UCR (1973). Proyecto de ley universitaria.
- JUP (1973). Documentos
- UBA, Secretaría de planeamiento (1973). Revista "Aportes para una nueva universidad". Varios números, s/d. (1973)
- Ley 20654/74
- Decreto 6403/55 en *La revolución libertadora y la Universidad: 1955-1957*. Ministerio de Educación y Justicia, Buenos Aires, 1957
- Reforma Universitaria de 1918. Manifiesto de Córdoba, 21 de Junio de 1918. En <http://www.analitica.com/Bitblio/argentina/cordoba.asp>
- Entrevista a Mario Testa (2008).
- Entrevistas a Adriana Marcus (2008).

Notas

- ¹ Entrevista realizada para la confección de este artículo.
- ² Las citas de Rodolfo Puiggrós fueron extraídas del trabajo "Universidad y Liberación Nacional", de Recalde Aritz e Iciar (2007).
- ³ Tomamos prestado el concepto de Mario Testa (2008), a quien hemos entrevistado para la confección de este artículo.

⁴ Así lo prescribe el decreto 6403 de la llamada Revolución Libertadora. Conviene aclarar, el estatuto actual de la UBA está basado en la legislación de ese gobierno dictatorial.

Florencia Cendali, Magali Coppo, Carla Wainsztock, Carla Zunini

En el nombre de la ciencia. Ensayo sobre un debate de verano

Todo podría haber sido de otra manera si las ciencias sociales originarias hubieran preferido como modelo prototípico de legitimación, el arte en lugar de las ciencias exactas... Pero el bisturí cortó por lo enfermo: la cirugía positivista escindió a las artes de sus gemelas, las ciencias sociales. ¿Acaso las sociedades no son paisajes, la lucha de clases un teatro, los códigos de comportamiento valeses o tangos y los integrantes del elenco actores? ¿No descienden del mismo origen etimológico las palabras teatro y teoría?

Cristian Ferrer, 1986

1. Introducción

La problemática de nuestro trabajo se vincula con los debates recientes sobre las relaciones entre los conceptos de autonomía y ciencia, a partir de la conmoción que se disparó post declaraciones (y, al mismo tiempo, convocatoria) del flamante Ministro de Ciencia y Técnica, Lino Barañao. Para estudiar la diferentes narraciones tejidas merced a este cruce, seguimos este "debate de las ciencias" a través de las contribuciones que intelectuales de las más diversas disciplinas aportaron a partir de sus opiniones hechas públicas en el diario *Página 12*.

En virtud del efecto provocado en el ámbito académico, desarrollaremos unas breves aproximaciones sobre la concepción acerca de la ciencia, los métodos científicos, el trillado debate entre "ciencias duras" y "ciencias blandas", el compromiso y la responsabilidad social del científico dentro

de un proyecto de ciencia que "pregona que ha dejado de ser parte de la cultura para transformarse en una mediación instrumental entre conocimiento y mercado" (Carrasco, 2008).

Trataremos de reabrir una idea según la cual la mencionada concepción de "tecnociencia" se encuentra enmarcada en los umbrales de la experimentada *colonialidad del saber*. Esto en cuanto que:

Al subordinar la ciencia a la tecnología, se consuma la idea de que el conocimiento se legitima sólo cuando conduce a alimentar propuestas e iniciativas que incrementan la rentabilidad del mercado. Más aún, ontologiza el saber útil. Transmutando la metáfora de la ciencia prometeica de la Ilustración –que quiso comprender la naturaleza y relacionarse con ella de una manera armónica– en la metáfora fáustica –que promueve su apropiación y dominio aun a costa de su destrucción–. Así, este capitalismo tardío necesitaría de la tecnociencia centrada en la dominación de los recursos de la humanidad como el principal instrumento de la neocolonialidad y la celebración de las soluciones tecnocráticas para los problemas humanos (Carrasco, 2008).

Estos problemas que hoy parecen desterrados¹ (o, lo que es más, jamás aparecidos por ciertos claustros), suponen que las provocadoras expresiones del Ministro Barañao también velaron un silencio gélido.

2. De ciencias, verdades y legitimaciones

Haciendo un poco de historia, podemos recordar que iba a ser Émile Durkheim quien denunciará, en el ámbito de las ciencias sociales, lo que él consideraba la falta de un método propio. En nuestro país, tal entusiasmo o exaltación continuaría en el campo de la sociología en la obra de Gino Germani y sus discípulos, quienes creían profundamente en una disciplina científica social basada en reglas objetivas y empíricas. Esta alternativa al debate político –concebido este como "emotivo"– pretendía arrinconar la retórica de sus apuestas respecto a lo que se entendía como ámbito de interés de las ciencias sociales. Para Germani, las características de la sociología como ciencia eran: ser una ciencia positiva; alegar ausencia de dicotomía entre ciencias naturales y culturales; que la sociología teórica, la descriptiva y la aplicada formaran una ciencia unitaria; y que la omisión del requisito de verificación significaba abandonar el campo del método científico, principalmente. Características que Mario Heler denomina como "el método oficial de la ciencia".

Hoy, Lino Barañao sostiene que las ciencias sociales no son *cenicientas* "porque tienen un financiamiento equivalente a cualquiera de las áreas de las ciencias básicas y durante mucho tiempo tuvieron un financiamiento superior en términos de los insumos que requerían", propuesta de reforma que "exige la participación activa de áreas humanísticas, desde la filosofía tradicional hasta la lingüística o la antropología". Sin parecerle audaz, agrega el Ministro que gozaría encontrarse frente a "un cierto cambio metodológico", acostumbrado, asegura, a la "verificación empírica" de lo que nombra (Barañao, 2008). Un tribuno que deleita un sentido común al que le provoca escozor *nombrar* las "populares" contribuciones intelectuales de la ciencia social junto a la "pura" teología. A partir de aquí, el escándalo en los altares científicos.

Paradójicamente, igual metáfora utilizada para aludir por oposición a la situación de las ciencias sociales, es traída por Mario Heler en un sentido diametralmente diferente. Heler no sólo caracteriza a las ciencias sociales sino incluso a toda ciencia moderna como *cenicientas*:

La versión predominante de la ciencia moderna puede imaginarse en términos de una Cenicienta reivindicada y triunfante. Como ella sufrió humillaciones, maltrato y hostigamiento. Como ella logró convertirse en una reina, la reina de los saberes. Pero en su victoria no hay nada de mágico. Fue obra de una lucha contra el saber hegemónico: la ciencia medieval. Reina después de haber destronado a la reina vieja. Como en el cuento su éxito estaría justificado en sus méritos y también se espera que reine haciendo sólo el bien (Heler, 2004, p: 23).

Esta pretendida idea del buen obrar es retomada por Norma Giarracca al mencionar al decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires: "como dice Federico Schuster, todo lo auspicioso del nuevo status que adquiere la ciencia con este Ministerio puede desmoronarse si la nueva institución sustancializa los términos ciencia, tecnología y desarrollo ya que la idea de que refieren a cosas buenas en sí mismas está fuertemente cuestionada" (Giarracca, 2008). En la cosmovisión aludida subrepticamente, estos *nombres* son entendidos como tecnociencia al servicio de la optimización de los conocimientos y las capacidades humanas en beneficio del mercado. Modalidad en la que –esquivando entrar, en este ensayo, en la discusión sobre la fragilidad actual del modelo epistemológico de la ciencia y en la dificultad de su debate– se infiere que el mercado no solicita verdades científicas "sólidas" y "verificadas" sino resultados veloces y competitivos

en las góndolas comerciales. La reducción de "ciencia y tecnología" a un instrumento para incrementar y calificar la producción olvida, sostiene Rietti, su papel en relación con la educación, la cultura y la participación –su preocupación está centrada en los modelos existentes para el desarrollo- (Rietti, 2008). Un desafío al paradigma cartesiano pero, sobre todo, un riesgo cierto en la percepción y legitimidad social de la ciencia (Carrasco, 2008).

Frente a esta situación, Carrasco continua mencionando lo imprescindible del debate científico acerca del sentido otorgado al desarrollo, lo que incluye necesariamente una apuesta al devenir de la ciencia en tanto polea de transferencia de bienestar social (Carrasco, 2008). Lejos de esto, lo que requiere el mercado es "obtener *conocimientos útiles* sobre lo social, como lo hacen las ciencias naturales, siendo en su caso útiles para el progreso hacia una organización racional de la sociedad" (Heler, 2004, p: 90). Aparente paradoja –entre *el Reino de la libertad y el control de la naturaleza y la sociedad*- propia de la ciencia que nace con la Modernidad, y que es ni más ni menos que su marca de origen. Dicen que el sueño de la razón produce monstruos. Algunos, con pretensión de verdad científica –objetividad, neutralidad valorativa, causalidad lineal, verdad transhistórica, etc.-

3. Los discursos de los métodos

Una concepción de la ciencia que "se pretenda como tal", lleva implícita la máxima que unifica técnicas y procedimientos en vista del "método científico". Así es como es posible ser testigos de una afirmación en donde:

Dentro del campo científico no hay verdades indemostrables, no vale la autoridad como criterio de verdad, se utilizan hechos observables para obtener regularidades en comportamientos, en general se elaboran hipótesis de trabajo, se extraen consecuencias y predicciones, y el conjunto forma un cuerpo de conocimiento ordenado y sin grandes contradicciones internas, llamado teoría o corpus teórico. La validez de ese grupo de conocimientos se ata a la verificación experimental, es decir, la teoría predice algo que luego se contrasta con la realidad. Si hay discrepancias, la teoría es falsa, errada. Si acuerda teoría con experiencia se la acepta hasta que haya otra mejor. Es decir, nos referimos a un método. El método científico (Seghezzeo, 2008).

Este entramado científico imposibilita la existencia de varias teorías y la contraposición de pensamientos y/o debates, ya que sólo se permite un único conjunto de reglas para todas las áreas de estudios. Aquí, las "ciencias blandas" ni siquiera llegarían a ser ciencia si no siguiesen el mentado método científico. Aún así, vale advertir que esta posición discute con la Lógica presentada de manera de poder reflexionar sobre la "validez científica", puesto que "un matemático tiene un método muy diferente al de un físico experimental o que un biólogo. Pero, ¿es menos válido? ¿Y qué de un sociólogo o un economista? El conocimiento metódico en campos como la filosofía ¿es menos válido?" (Seghezzeo, 2008):

La idea de unificar con un solo modelo, bajo un solo criterio de científicidad, a las ciencias naturales y sociales no parece ser de utilidad a la producción de las ciencias sociales, aunque si beneficiaría la posición de las naturales, favoreciendo relaciones de dominación (Heler, 2004, p: 95).

Ahora bien, no se beneficiarían las ciencias sociales, sino algunos científicos sociales, que "presentan al mundo como dote", donde "la falta de temple adquiere la forma de carencia de autocritica" (Martínez, 2005: 47). Aquí, ¿se trata simplemente de un olvido de la vigilancia epistemológica? Más bien parece que "el plan de trabajo de un proyecto de investigación o intervención científica, se constituye en un dispositivo de control: control de calidad y eficiencia que funciona a su vez como un control financiero" (Heler, 2004, p: 123).

Es ineludible la superación de la mutua desconfianza entre científicos y el correspondiente involucramiento político en este debate sobre la univocidad del método y las diferentes recepciones en la sociedad civil. El olvido de estos temas caros a la tarea social de nuestra profesión agudiza aún más la fragmentación del conocimiento, abonando al único beneficio de "quienes lucran con la ignorancia ajena". Mantener integrado el conocimiento científico es, también, parte de nuestra responsabilidad (Grigera, 2008). Las deudas, aún, están del lado del servicio social. Para saldarlas, es necesario que acordemos qué ciencia queremos tener; cuáles son nuestras funciones y responsabilidades como académicos, docentes, investigadores, científicos, intelectuales, etc., que ejercemos gran parte de nuestro desempeño en instituciones estatales; cómo construimos una narrativa que sepa enfrentar activamente al neoliberalismo académico presente en varias de las ideas vertidas en este debate; para qué investigamos; para quiénes pensamos. Una voz anónima refleja esta

apuesta: "no desarrollaremos una ciencia socialmente responsable y al servicio de las mayorías sin que los investigadores directamente involucrados participemos de un debate serio sobre estas cuestiones, en el que investigadores de todas las disciplinas, exactas y sociales, tengan un rol activo" (Grigera, 2008).

4. Teólogos, alquimistas y cientistas sociales

El modelo de ciencia noble sería aquel identificado como el método de verificación empírica, frente a las investigaciones de las ciencias sociales que son definidas como "teológicas" (por el Ministro, entendiendo el concepto como falta de autocrítica respecto al compromiso con la sociedad civil –aspecto sobre el que muchas líneas se han entrecruzado en el debate-). La pretensión de una única metodología común² para todas las ciencias crispa a los cientistas sociales, se sabe.

La cara de las demandas nos es más familiar: puja presupuestaria como aspecto central (esto es: equipamiento; dedicación exclusiva docente; becas para los estudiantes de posgrado; financiamiento; actualización del material; remuneraciones apropiadas; financiamiento y recursos para el sistema científico universitario, entre otras). De otro lado, la convocatoria a los científicos de perfil a la discusión sobre la situación de la ciencia en el país, ante el abandono y el ninguneo histórico (en línea con las palabras de Lino Barañao al exigir su compromiso social). La fertilidad de este debate, digámoslo, se desgarran entre la necesidad de un respaldo académico a los reclamos de compromiso social por parte del Ministro y el mismo encargo reclamado directamente a los científicos sociales. Por qué no decirlo otra vez, el debate que fondea esta discusión conocida trata del carácter público de los logros alcanzados por la investigación académica. Este es el otro punto de discusión.

La proporción de docentes con dedicación de tiempo completo a la enseñanza y la investigación en la Facultad de Ciencias Sociales es una cifra mínima frente a la inmensidad que representa en la Facultad de Ciencias Exactas. Este reclamo - junto a la visibilidad de una articulación existente con los organismos estatales- es reconocido como un importante vehículo de reforzamiento presupuestario (Borón, 2008).

Asimismo, el uso peyorativo de términos como "teología" (y teología como "abstracción") otorga pertinencia al presente debate científico, de

cara a las deudas pendientes. Una "teología" con significado "inútil" (envés de la pertinencia de la retórica para el debate político) frente al instrumentalismo técnico-económico. Falsa dicotomía donde puede reconocerse que:

Si lo que se quiere decir con todo esto es que en su actual fase de 'desarrollo' el país debe priorizar la investigación tecnológica, para beneficio de la industria nacional o incluso para beneficio de las grandes empresas transnacionales (¿y por qué escandalizarse, si así fuera? Finalmente, ningún funcionario ha dicho que vamos a salirnos del capitalismo), entonces discutamos eso. Pero hagámoslo claramente y de frente, sin trasnochadas especulaciones –usaremos una palabra de esas despreciables que hasta ahora no ha sido pronunciada– metafísicas (Grüner, 2008).

Podemos aquí presentar algunas variaciones respecto a este problema: una junta científico-técnica promovida desde el Estado o visiones más o menos autonomistas. Pero lo que queremos remarcar con ello es que el debate, sabe decir el profesor González, significa la reapertura de "lo que debe entenderse por conocimiento científico", donde encontramos a las ciencias exactas y a las ciencias humanas en situaciones bien diferentes, hacia adentro y frente a la sociedad. Donde la vieja cuestión de una ciencia social metafísica (como "región inverificable del conocimiento", nos ayudará nuevamente González) olvida la dote de desvelos políticos. Pero donde, al mismo tiempo y de manera necesaria, la convivencia de horizontes científico-técnicos encarnados en el proyecto nacional significa unificar esfuerzos en la promoción de la actividad de las ciencias. Y esto sin menoscabar el estímulo que merecen la diversificación de métodos y expresiones en las Ciencias Sociales a partir de la influencia ejercida por los avances conceptuales en materia filosófica y argumentativa, claves para una novedosa configuración científica (González, 2008).

Construyendo memoria, una esperanza anónima nos toca la puerta: "para esta discusión no son necesarios grandes prestigios académicos, sino hombres de ciencia comprometidos con el pensamiento crítico necesario para luchar contra la dependencia de los pueblos a los que pertenecen. Debemos apropiarnos del verbo, de la razón, y ser capaces de hablar desde nosotros sin dejar que seamos hablados por otros lugares, por otros intereses. Ese es el principio de la descolonización cultural y el comienzo de la verdadera emancipación" (Carrasco, 2008).

Alguna vez, Leopoldo Marechal se preguntaba, como tantos otros, por las herramientas que construirían su Patria –a la que pensó desde su ciencia "blanda", "teológica", "metafísica". Y una tarde, cuenta él, un vecino que encarnaba las ciencias "duras", "empíricas", "exactas", le aseguró –ante sus incansables inquietudes-: "*aquí están ya todos los elementos necesarios a esa obra*".

5. Breves conclusiones

Podemos decir, sintetizando un poco las múltiples contribuciones al complejo debate científico que aquí intentamos presentar, que los principales ejes de debate se componen de factores podríamos decir históricos o estructurales y factores políticos directamente vinculados a la coyuntura nacional, sin que ambos grupos sean "mutuamente excluyentes" para espanto de ciertos metodistas.

Dentro de estos factores (y que aún no están saldados o no está teóricamente cerrada la salida al problema), encontramos la dificultad para enrolar la responsabilidad social y el compromiso del científico más allá de la construcción de conocimiento (podríamos mencionar a vuelo de pájaro la cuestión de las fuentes de financiamiento, las decisiones sobre la metodología desarrollada, el manejo y la rendición de los fondos adjudicados para las investigaciones, la comunicación y el empleo novedoso de los resultados del trabajo científico, la selección de los problemas que nos proponemos estudiar para contribuir con aportes críticos, entre otros). Este balance es mencionado por científicos que vienen de las ciencias "duras" como Grigera, pero sabemos que son debates eje de cualquier plataforma política al interior de nuestras Facultades. Los pedidos de una reforma institucional que ampare -a la par del incremento presupuestario- las necesidades sociales que la Nación demanda ver satisfechas y que promuevan la calidad de vida han sido puestos en discusión en la querrela que intentamos reflejar. Aunque estas cuestiones que aquí resumimos no son inocentes, podemos imaginar que asumen un carácter maravillosamente novedoso si las consideramos a la altura de la oportunidad histórica en la que efectivamente este debate tuvo lugar.

Del mismo modo, otros de los factores son la "tecnociencia" vinculada a la "utilidad" del saber para el mercado -sobre el que hemos rastreado

algún aporte- y la relación dicotómica ciencias duras/ciencias blandas, donde Seghezzeo nos ayudará a recordar que "si nos preguntamos sencillamente qué, para qué, para quién, es inmediato que la *ciencia* no está desligada de los intereses". Disputa que retoma en los tópicos estratégicos de la agenda universitaria la reconfiguración del brete entre una Lógica de mercado y el papel del Estado en los destinos del saber superior en nuestro país. Aquí, el bienvenido altercado que las declaraciones del Ministro Barañao produjeron a propósito de los "saberes útiles" y la "utilidad del saber".

Vinculados a los sentidos de los aportes de las investigaciones científicas y a su relación con el Estado, no podemos dejar de mencionar las políticas públicas en relación a dichas inquietudes. En este sentido, recuperar "la Facultad como espacio de creación colectiva al servicio de la sociedad" (Dri, 2008) es un mensaje que supone tanto compromiso social como una clara "política de investigación" y un "diagnóstico integral del potencial científico" (Giarracca, 2008).

Finalmente, valga remarcar que el debate entorno a las relaciones entre autonomía y ciencia nos permitió reinstalar cuestiones que parecían dormidas. El papel de la ciencia y el lugar que tiene en el planeamiento nacional son dos caras de una misma moneda. Aún más allí donde encontramos que la visión hegemónica acerca del saber –que impregna los proyectos de investigación- hace oídos sordos a la discusión por el modelo de país que está en agenda y al papel de la ciencia en tanto "polea de transferencia del bienestar social". El marco de la discusión trata, una vez más, del carácter público del conocimiento.

Buenos Aires, agosto de 2008

Bibliografía general

- Durkheim, E. (1997): *La educación moral*. Buenos Aires: Losada.
- Ferrer, C. (1986): *Mal de ojo. El drama de la mirada*. Buenos Aires: Colihue.
- Germani, G. (1952) *Sobre algunas consecuencias prácticas de ciertas posiciones metodológicas en sociología*. Boletín del Instituto de Sociología, vol. VI, Facultad de Filosofía y Letras: Buenos Aires.

Heler, M. (2004) *Ciencia Incierta*. Buenos Aires: Biblos.

Martínez, M. (2005) *La Gula. El pan del intelecto*. Cuaderno de Pedagogía. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Piscitelli, A. (1998) *Postmodernidad e identidad latinoamericana*. Cuadernos de la Comuna N° 10: Santa Fe.

Artículos

Borón, Atilio (2008): "¡No somos teólogos!", en *Página 12*, Sociedad, 12-01-2008.

Carrasco, Andrés (2008): "Ciencia y neocolonialismo", en *Página 12*, Ciencia, 23-01-2008.

Giarracca, Norma (2008): "Universidad, ciencia y sociedad", en *Página 12*, El país, 14-01-2008.

González, Horacio (2008): "El debate de las ciencias", en *Página 12*, Ciencia, 21-01-2008.

Grigera, Tomás (2008): "Científicos", en *Página 12*, Carta de lectores, 08-02-2008.

Grüner, Eduardo (2008): "Y si somos teólogos, ¿qué?", en *Página 12*, Ciencia, 21-01-2008.

Dri, Rubén (2008): "Las ciencias y la lógica del mercado", en *Página 12*, El país, 28-01-2008.

Lafferriere, Luis (2008): "Conocimiento y universidad", en *Página 12*, Ciencia, 21-01-2008.

Moledo, Leonardo (2007): "El futuro Ministro de Ciencia y Tecnología: *Es una política de Estado*", en *Página 12*, El país, 15-11-2007.

Rietti, Sara (2008): "Percheros y desafíos", en *Página 12*, Ciencia, 23-01-2008.

Seghezzeo, Jorge L. (2008): "Métodos y sociedad", en *Página 12*, Ciencia, 21-01-2008.

Veiras, Nora y Moledo, Leonardo (2008): "Entrevista a Lino Barañao, el primer Ministro de Ciencia y Tecnología: *Los científicos deben asumir su compromiso social*", en *Página 12*, El país, 07-01-2008.

Notas

¹ Retomados aquí principalmente teniendo en cuenta que 2008 ha sido declarado "el año de la enseñanza de las ciencias" como medida de gobierno nacional, siendo un mensaje para el conjunto de la sociedad civil. La idea de un lugar privilegiado para la enseñanza de las ciencias está relacionada a la concepción que la comunidad tiene sobre su valor. El propio Ministro de Educación de la Nación, Juan Carlos Tedesco, ratificó en un conocido periódico que deben dejar de "ser consideradas como una actividad esotérica" (en realidad, el Ministro se refería a la enseñanza de las ciencias en los niveles primario y secundario sobre todo, pero es interesante indagar cómo la idea de *enseñanza de las ciencias* alude casi exclusivamente a materias como física, química o matemática).

² Horacio González afirma que hacia "fines del siglo XIX y comienzos del XX surgen conceptos destinados a distinguir entre 'ciencias de la naturaleza' y 'ciencias del espíritu', cada una con su método, con sus requisitos de generalización y verificación. Hoy los nombres de 'ciencias duras' o 'ciencias blandas' hablan de fórmulas de extrema comodidad, pero cuya grave incerteza se justifica apenas por la necesidad de distribuir o designar áreas institucionales, subsidios, etc." (González, 2008).

Malena Sofia Fallacara, Fernando Nicolás Cardone,
Diego Berenstein

*De la actuación objetivante a la
actuación liberadora: Apuntes para
pensar el aula desde una perspectiva
dramatúrgica.*

"En la enseñanza uno es, patentemente, sustancia que resiste a hacer sustancia, sustancia que quiere ser sujeto, y sujeto es activo, pensante y obrante, con un rostro en frente y una utopía adelante, como construcción de sentido. No quiero parecer edificante ni altisonante. Lo dicho se particulariza en lo cotidiano y en pequeñas actitudes, en gestos hasta triviales, frente a situaciones de lo más diversas e imprevisibles, frente al espanto de la rutina y para espantar la rutina. Lo filosófico esta en situarse, no como cosa dentro de una institución, sino en ponerse como sujeto activo de un proceso. Lo intento con todas mis fuerzas. No es un mérito. Lo otro es la muerte"

(Ziblat, S. 2005: p. 431)

Introducción

En nuestro trabajo nos proponemos explorar aquellas relaciones que se desarrollan en el marco del "aula" como lugar de encuentro de personas complejas, con una historia, potencialidades, una visión de mundo, una práctica particular, sentimientos, saberes y con objetivos, aspiraciones y utopías.

Decimos personas que tienen tres momentos dialécticos (pasado, presente, futuro), que no son meras marcas o meros roles que (se) etiquetan (en) su práctica conformándola y condicionándola. De esta forma, pondremos en juego nuestro análisis desde una perspectiva estética, entendiendo a estas personas como actores en tres sentidos dialécticos: sociales, teatrales y políticos.

Cuando decimos "sociales" hacemos referencia a que estas personas forman parte de una *red* inter-subjetiva, la cual, si tenemos en cuenta que el *hombre* es-con-el-otro, lo configura y es parte de su totalidad. En este sentido podemos decir que existe una inter-relación dialéctica entre la *red* y el *hombre*, en tanto que la misma puede ser entendida fácilmente como un conjunto de *hombres* inter-relacionados que se conforman con-el-otro-en-la-red. Es decir la *red* conforma a los *hombres* y los *hombres* conforman a la *red* siendo parte de una totalidad indivisible, como dos caras de una misma moneda.

Cuando decimos "teatrales" hacemos referencia a cuestiones estéticas y corporales, es decir no solo *qué* transmite la persona cuando dice lo que dice y cuando "muestra" lo que muestra sino también, *cómo* dice lo que dice y "actúa" lo que actúa y *qué* decide "mostrar" y "actuar". Para esto tenemos en cuenta que la persona, en tanto que personaje, no sólo muestra sino que también *se-muestra*. Pone en juego su subjetividad y de esta manera *se pone*. Pensamos aquí en docentes y estudiantes que conforman un *espectáculo*, un "como sí", dentro de un *teatro* institucional que influye en la *obra*. ¿Acaso no podemos pensar en el docente como un actor *teatral* con guión, director, etc. y a un estudiante como un espectador o incluso como un actor en sí mismo?

Por último, decimos "políticos" basándonos en la concepción de Antonio Gramsci; "*todo hombre es un filósofo*" (Gramsci, A. 2006). Esto significa que en cada práctica que el hombre realiza pone en juego una racionalidad; y a su vez hace referencia a que cada hombre tiene una visión de mundo particular que hace que entienda a éste y que actué en él consecuentemente con esta visión, la cual no es ajena del condicionamiento de la materialidad en la que emerge. Siguiendo esta línea no podemos dejar de traer a colación la polisémica tesis XI sobre Feuerbach, de Karl Marx que dice: "*los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, de lo que se trata es de transformarlo*" (Marx, K. 2006: p. 171). Esta tesis, en nuestra interpretación,

ilumina la inter-relación dialéctica que existe entre la visión de mundo y la con-formación del mismo. En este sentido el hombre cuando ve el mundo, a través de sus sentidos, lo está creando y re-creando (transformándolo y reproduciéndolo), y como el hombre es-con-el-mundo, incorporando esta visión, se está creando y re-creando a sí mismo de manera dialéctica, mediando su auto reconocimiento a través del mundo (cuando reflexiona, acciona).

Esta configuración a la que hacemos referencia la entendemos de manera tal que podemos, introduciéndonos en nuestro tema de investigación, pensar el aula como ámbito de creación y re-creación de relaciones inter-subjetivas y de relaciones de los hombres con el mundo, y por ende, con "su" mundo. Por esto mismo, y en tanto que la creación de mundo y de los sujetos en imbricadas relaciones mutuas es una praxis política, consideramos asimismo que el aula es un lugar privilegiado para la formación y transformación de subjetividades políticas y, por ende, también un espacio de lucha.

Hasta aquí pudimos advertir que hemos descripto someramente nuestra visión, pero ésta no puede ser pensada sin una contextualidad mayor en donde se conforman las instituciones y los sujetos que en ellas "actúan". Apelaremos, entonces, al concepto Fenomenológico de Aparición (en oposición al de Apariencia) que remite a las condiciones que hacen posibles al fenómeno pedagógico mismo. A su vez, tendremos como horizonte, como utopía, la concepción hegeliana del Estado Ético ya que es allí en donde los sujetos realizan su particularidad en la totalidad.

Descubierta su propia particularidad, debe (el ser humano) vencer la tentación de pretender realizarse como un ser aislado. Sólo socialmente, en relaciones intersubjetivas, puede hacerlo (Drí, R. 2003: p. 242)

Por lo tanto, y siguiendo el pensamiento de Hegel

No puede darse libertad fuera del Estado, no considerado éste como un aparato, sino como la totalidad de los sujetos que lo componen, quienes juntos conforman el gran sujeto colectivo (Drí, R. 2003: p. 218)

En este sentido y entendiendo a la eticidad como el mundo del pueblo (con sus valores, idiomas, costumbres, arte), como la "idea de la libertad" - la "libertad real"¹, como el lugar donde se individualizan y realizan los sujetos, consideramos a la educación (y entonces también a la Universidad) como:

...un estado ético especial en el que se instala el hombre y en el que es formado prácticamente mediante la habituación a las circunstancias reales. Ella es una esfera que posee su propia materia y objeto, su propio derecho y su propia ley, sus sanciones y recompensas, una etapa esencial en la conformación de todo el carácter ético (Hegel, 1991: p 105).

Este camino hacia la eticidad es la praxis dialéctica misma, que tiende a la liberación de los sujetos. Camino que necesariamente implica, como nos muestra Freire, una reflexión y una acción, es decir una praxis liberadora; y a su vez, implica dolores y sufrimientos que hay que sobrepasar para lograr la realización subjetiva con-el-otro, arribando así al Estado Ético.

Por todo lo expuesto, nosotros apostamos a desentrañar la conformación de relaciones y prácticas que se dan actualmente en el aula, tratando a su vez de vislumbrar aquellas que "matan" al sujeto, como refiere nuestra primera cita.

Apostamos a un abordaje desafiante y original y por lo tanto complejo, incorporando una perspectiva no sólo social y política, sino también teatral, escénica, de las relaciones que se desarrollan dentro del aula universitaria. En este sentido consideramos fundamental poder, con nuestro trabajo, aportar a la construcción y práctica de una educación liberadora.

Los cuerpos en el aula

Comenzaremos a dar cuenta de las concepciones y categorías que Goffman plantea en su libro "*La presentación de la persona en la vida cotidiana*" en el cual estudia, desde la perspectiva de la actuación o la representación teatral, el tipo de vida social organizado dentro de los límites físicos de un establecimiento. Nuestro estudio se va a centrar en establecimientos educativos, y más puntualmente, en el aula universitaria.

Para comenzar nos gustaría aclarar que, en las interacciones cara a cara a las cuales nos vamos a referir (entendiéndolas como influencia recíproca de un individuo sobre las acciones de los otros cuando se encuentran en presencia física), cada uno de los partícipes es actor y público al mismo tiempo, sólo siendo separables estos roles como momentos de análisis de la situación de interacción.

En este sentido, cuando una persona presenta su actividad frente a otras, lo que realmente hace es darle contenido a esa actividad y, por ende, presentarse como persona. Si decimos que se presenta como persona, podemos continuar diciendo que la persona es personaje². De esta manera, el actuante va a buscar formar, guiar y controlar la impresión que los otros tienen de él. Lo fundamental para entender la interacción en esta perspectiva es que, lo que va a intentar hacer la persona al presentarse es definir la situación. Al hacerlo lo que se ponen en juego son posibles expectativas y responsabilidades que deben ser cumplidas por el actor para que la situación no se caiga y el *como si* siga su marcha.

Cuando los individuos interactúan cara a cara, pueden confiar en lo que el otro dice sobre sí mismo o en las pruebas que proporciona acerca de *quién* o *qué es*. Por lo tanto, podemos decir que la expresividad del individuo parece involucrar dos tipos de actividad significativa: la expresión que *da* y la expresión que *emana* de él. La primera implica todos los signos verbales que usa con la intención de relacionarse y comunicarse con los otros. La segunda implica la expresión no verbal, más teatral y contextual, presumiblemente involuntaria, se maneje o no en forma intencional (Goffman, E., 2006: p. 16). Seguiremos los pasos del autor y nos centraremos en el análisis de la comunicación de esta segunda actividad.

Goffman nos ilumina sobre la importancia decisiva que existe en la información que los individuos poseen sobre otros inter-actuantes al iniciarse una interacción, porque sobre esta información es que comienzan a definir la situación y por lo tanto las actuaciones posibles. En este sentido cuando la interacción inicial forma parte de una amplia serie de interacciones que involucraran a los mismos participantes, como en el caso de las clases universitarias, resultan decisivas las primeras impresiones que se producen en este encuentro inicial. Retomando el ámbito de la clase universitaria no es para nada menor cómo se muestra y cómo inter-actúa el docente con los estudiantes en el primer día de clase, ya que ello contribuye a definir la situación, estableciendo este hecho expectativas posibles, actuaciones admitidas, pautas de conducta coherentes con la definición y a su vez una responsabilidad por parte de todos los inter-actuantes para que esa definición de la situación dada perviva. Podríamos decir que en este encuentro inicial se presentan las reglas de juego que guiarán las actuaciones, siendo estas reglas de juegos

conocidas en el ámbito pedagógico como el "contrato didáctico". De esta forma, podemos pensar las diferentes maneras en que los docentes se "muestran" en su primer encuentro con los estudiantes y marcan estas reglas de juego o marco de referencia para la actuación. Mostrarse "duro", "rígido" "exigente" frente a una clase o mostrarse "blando", "amable", "flexible" marcará diferentes formas y modos de interacción durante los siguientes encuentros. Así, para el docente resulta importante dar una "buena primera impresión" frente a su "auditorio", incluso para algunos docentes resulta importante dejar en claro quién es la autoridad, como diría Goffman, quién "domina" la situación.

Si bien Goffman plantea que todos los inter-actantes son actores, si focalizamos en la situación de una clase universitaria como las que vivenciamos en la UBA, podemos dar cuenta, a partir de nuestra experiencia como estudiantes y docentes, que el rol del docente tiene una primacía muy fuerte sobre los estudiantes en la definición de la situación. Esto en tanto y en cuanto, y siguiendo a Freire, la relación pedagógica se mueva en los marcos de la llamada educación bancaria, en la cual los alumnos lejos de ser actores activos son mero público donde se deposita tanto información como pautas de conducta. Pero si a los estudiantes se les da voz y se construyen con el otro las reglas del juego desde una igualdad en contraposición con la tradición educativa histórica podemos acercarnos a la propuesta de una pedagogía liberadora y dialógica.

Una de las experiencias que podemos contar en relación a este tema es aquella que vivenciamos como docentes a cargo de la materia Sociología del CBC que se dicta a las 7 de la mañana. Los estudiantes del primer cuatrimestre que concurren a esta materia (que en su gran mayoría no conocen lo que pasa en un aula universitaria, o sólo por experiencias externas a su vivencia), en cuanto el docente se presenta y empieza a contar cómo se desarrollará el cuatrimestre, cómo se evaluará y otras cuestiones similares, inmediatamente comienzan a tomar apuntes y, generalmente, la mayoría de ellos, anotan todo aquello que dice el docente. Frente a la pregunta de por qué toman apuntes, no tienen respuesta. No saben por qué lo hacen, lo hacen como si fuese *instintivamente*, poniendo de manifiesto este hecho que existen pautas de conducta o de actuación que ya fueron interiorizadas en los estudiantes en otras situaciones (afines o no al medio educativo) y a partir de las cuales actúan en el aula

universitaria. En este sentido Goffman nos ilumina al comentarnos que cuando un individuo va a comenzar a interactuar, enfrentándose a una nueva situación (que puede o no mantenerse en el tiempo) llega a ella con un conocimiento previo de cómo debe ser actuado el rol que le toca jugar. En este sentido podemos entender la relación pedagógica como cruzada por lo que Ana Quiroga llama Matriz de Aprendizaje (Fridemann, S. 2008), la cual refiere a que toda la experiencia en situaciones similares a la que uno abordará, sirve como matriz que moldea las futuras actuaciones. Por ejemplo, si durante todo el transcurso dentro de las instituciones educativas el individuo se sentó en un pupitre individual dándole la espalda a sus compañeros y de frente a un personaje que la mayoría del tiempo monologa, y siempre tomó apuntes de lo que decía esta persona que se presentaba como el docente (tomando en cuenta que en el modelo educativo que hoy pervive en Argentina, aprender es sinónimo de copiar), es probable entonces que repita esta actuación en el aula universitaria.

Volviendo a la cuestión de la definición inicial de la situación proyectada por un individuo cabe señalar que cualquier situación tiene también un carácter moral particular. Tomando en cuenta que la sociedad está organizada, o se organiza, sobre el principio de que todo individuo que posee ciertas condiciones y características sociales tiene el derecho moral a que otros lo valoren y lo traten de acuerdo a esas características, debemos pensar entonces que un individuo que, implícita o explícitamente, pretende tener ciertas características sociales deberá ser en la realidad lo que alega ser. Es decir, cuando un individuo proyecta una situación y hace una demanda de ser una persona de un determinado tipo (un personaje que demanda ser docente), instantáneamente presenta una exigencia moral a los otros obligándolos a valorarlo y tratarlo de la manera que corresponde a su tipo. En este caso el docente espera que lo traten "como se debe tratar a un docente". También renuncia a hacer lo que no debe hacer en función de lo que dice *no-ser*, ya que esto atentaría contra su actuación y lo que quiere mostrar. De esta forma los otros, los estudiantes, descubren que el individuo les ha informado sobre lo que *es* y sobre los que ellos deberían ver en *eso que es*.

Ahora bien, necesitamos para continuar el desarrollo del estudio definir ciertos conceptos. Empezaremos entonces con el concepto de "actuación" entendido como:

toda actividad de un individuo que tiene lugar durante un período de tiempo señalado por su presencia y posee ciertas influencias sobre ellos. Será conveniente dar el nombre de "fachada" a la parte de la actuación del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha situación (Goffman, E., 2006: p. 33)

Podemos hablar ahora de las características que parecen formar parte de la fachada. Por un lado encontramos el *medio*, que en nuestro caso sería el aula universitaria (y si vamos un poco más allá en nuestro análisis podríamos pensar a la facultad como medio, tomando también lo que ocurre en los pasillos, en el departamento de alumnos, de profesores, etc., ya que el docente sigue actuando su rol docente y el estudiante su papel de estudiante en todos estos otros escenarios). Este medio incluye todos los elementos de la escena –mobiliario, decorado, utilería– para que se desarrolle la interacción. El medio es entonces lo que habilita a los actores a expresarse, proporcionándoles las "partes escénicas" necesarias para que "la obra" transcurra. Podemos afirmar que el medio disponible en la Facultad de ciencias sociales de la UBA limita, en grados alarmantes, la posibilidad de actuación. Si hay pizarrón, no hay tizas. Si hay 100 alumnos, hay 50 bancos.

Como comenta Goffman, los que usan un medio determinado como parte de su actuación no pueden iniciarla hasta haber llegado al lugar correspondiente y finalizan la misma cuando se retiran de este lugar. Teniendo en cuenta las denominadas "clases públicas" que se desarrollan en la calle, y entendiendo al aula como medio, sería interesante pensar cómo en dichas clases cambia el mobiliario y se amplía el auditorio (ya que cualquier transeúnte puede detenerte a presenciar y participar de la clase). Asimismo esto tiene el agregado de que estas formas de llevarse a cabo la clase representan un modo de protesta contra una situación injusta, realizada entre estudiantes y profesores como sujetos políticos unidos. Tanto protestantes, tanto docente como estudiantes se presentan en ese momento en una situación de igualdad, una relación de sujeto a sujeto. Relación que, en la mayoría de los casos, no se produce dentro de las aulas, en tanto el sujeto-docente objetualiza a los estudiantes. Como interesante también cabe señalar que en este tipo de clases no se presentan regiones delimitadas como las plantea Goffman. Por otra parte, siguiendo a Hegel cuando plantea que para que exista una relación entre sujeto y sujeto tiene que haber una relación dentro del ámbito de lo

universal, podemos pensar entonces que en las aulas universitarias, esta relación no ocurre, ya que lo que comúnmente se produce es una relación entre *particulares* escindidos uno del otro. Roles que se relacionan en tanto tales, es decir, en tanto roles. Para que suceda esta relación entre sujetos sería necesario entonces superar la separación entre roles, es decir entre estudiantes que se relacionan con docentes o a la inversa.

En palabras de Hegel si nos ponemos a pensar en la dialéctica del Yo y los Objetos, o sea entre las personas y el mundo, el Yo aparecería como conciencia práctica, entonces se puede decir que este Yo transforma los objetos por el uso que les da y que también el Yo, al utilizar objetos para la actuación, se transforma. Si nosotros pensamos al medio como la escenografía a utilizar, esa escenografía condiciona la actuación y por ende transforma al actuante y a su vez, el actuante le otorga vida a esos objetos en los cuales se apoyó para actuar. Por otro lado, si la relación entre el docente y el estudiante es relación entre objetos, nunca van a poder ser sujetos, abonando a incrementar la educación bancaria, tal como la denomina Freire. Empero, si consideramos a los participantes de la relación pedagógica como sujetos que, mediados por el mundo, puedan aprehender (se), estaríamos cerca de una pedagogía dialógica y liberadora. Dialogo significa pluralidad de voces, que todos puedan decir lo que piensan, lo que sienten, lo que son. De esta manera pueden decirse, reflexionarse, verse en las palabras que pronuncian y así criticarse constructivamente. Por todo esto es profundamente liberadora la pedagogía problematizadora que plantea Freire, ya que, a partir de la humildad en el diálogo y en el reconocimiento de la voz del otro, lo que se logra es romper con las trabas que bloquean la dialéctica, trabas que consideramos se dan en las aulas actualmente; las cuales no permiten una vuelta a sí del sujeto, perdiéndose este en la objetivación en la cual su contrapartida lo sumerge, cosa que estanca el proceso dialéctico no permitiendo a los sujetos subjetivarse, es decir realizarse con el otro, y así realizar el devenir del universal.

Siguiendo con Goffman y la cuestión de la fachada, tomamos la "fachada personal" para hacer referencia a los demás elementos que identificamos directamente con el actuante mismo. Como parte de esta fachada personal podemos incluir, por ejemplo el sexo, la vestimenta, las pautas del lenguaje, las expresiones faciales y corporales, etc.³

Si por fachada personal entendemos aquello que utilizamos para mostrarnos quiere decir que hay alguien que nos observa y para los cuales queremos mantener cierta impresión sin dar información demás. Si tomamos como centro al docente y la fachada que utiliza para mostrarse a los otros, podemos pensar que esos otros son los estudiantes; allí los estudiantes funcionan, en términos de Goffman, como auditorio de la representación de ese otro (el docente).

Pensar al estudiante como auditorio no es fijarlo ni cosificarlo, es, para nosotros, darle un actividad de extrema importancia para la interacción con los docentes que se produce en el aula, ya que por un lado, los estudiantes son un equipo en sí mismo y, por el otro, son la antítesis necesaria para que el docente sea tal. Es decir, el docente *es* porque se niega y es reconocido como tal por el estudiante en forma dialéctica y viceversa. Por ende, tanto actor como auditorio son para nosotros agentes activos, y como tal el auditorio debe ser tenido en cuenta por quien actúa ya que éste también va a configurar o condicionar la actuación del actor. Por ejemplo, no es lo mismo para el docente actuar frente a estudiantes del CBC que frente a estudiantes de postgrado, más allá de que el tema (contenido) pueda ser el mismo.

Lo hasta aquí dicho nos hace ver que en el aula aparecen dos equipos de actuación, pero, como dijimos, no dejan de ser momentos de una totalidad solo divisible para reducir su complejidad, y así poder analizarla. De esta forma, esta relación entre docentes y estudiantes es necesario entenderla, no como una relación simple entendida unidireccionalmente entre actor-auditorio, sino como una relación dinámica, dialéctica, de ida y vuelta como una flecha de doble punta. Una relación en donde, si bien es cierto que mayormente el docente es actor y el estudiante auditorio, podemos sin embargo, y entendiendo a la educación como práctica liberadora y en donde todos nos educamos los unos a los otros, pensar que el actor puede ser cualquiera de los dos (docente o estudiantes), es decir mientras el docente actúa y se-muestra, el estudiante será auditorio activo, pero mientras el estudiante tome actividad en el aula el docente será auditorio y recibirá esa información para seguir con su práctica ya no de la misma forma.

Es decir, en los modales, la apariencia, las expresiones corporales que realiza al dar una clase, el docente está construyendo un tipo determinado de relación pedagógica; relación que puede ser pensada como de actor

(docente) - auditorio (estudiantes), de forma unidireccional, o bien que puede pensarse y construirse como una relación dialógica, dinámica en la que los roles de actores y auditorios alternan permanentemente.

En este sentido, como consideramos la relacionalidad de los actores-espectadores, depende de quien actúa, será el otro el auditorio. Uno es la contrapartida y, por tanto, la posibilidad de completud del otro. Es un sistema de retroalimentación, dialéctico, que mientras no se lo conciba como tal y mientras no se logre comprender que ninguno está al servicio del otro, siendo a la vez todos diáconos de todos, puede llegar a ser perjudicial. Si tenemos en cuenta que las prácticas que se incorporan en el aula van a acompañar al sujeto en otras prácticas exteriores, dicho medio, la mutua objetivación, el no reconocimiento del otro, el tomar al otro como medio y no como fin en sí mismo, la utilización del poder no como alimento para "ser más" sino como dominación de una situación, pueden ser germen de relaciones objetivantes y de autoposiciones que impidan el desarrollo ético y político de los sujetos que en comunidad viven pero que no como-unidad actúan. Sabemos asimismo que estos obstáculos a las relaciones constructivas no devienen solamente de y en las aulas universitarias, sino que a ellas se llega con ciertas prácticas y modos incorporados o matrices que hacen que la relación pedagógica esté lejos de ser problematizadora y liberadora.

En este sentido buscamos reconocer que las prácticas educativas están inmersas en una compleja trama de relaciones sociales objetivantes que no dependen sólo del aula. Vemos cómo el neoliberalismo impone sus prácticas y así sus siervos aun al interior de instituciones educativas. Pero así también apostamos a mostrar que el aula es una arena de lucha muy significativa y substancial. Confiamos en que es un núcleo de cambio ético, político y social sumamente importante, así como la resistencia de los docentes y estudiantes que, viendo estas trabas, intentan sortearlas en pos de una educación liberadora que promueva lazos fraternales entre los sujetos que actúan; último y verdadero objetivo de la educación.

Conclusión

No queremos parecer edificantes ni altisonantes como nos enseña la Prof. Silvia Ziblat, sólo queremos aportar algunas reflexiones y resistirnos a ser objetos. En términos psicoanalíticos y por nuestras motivaciones,

hemos intentado sublimar y poner sobre papel para compartir con-otros y ampliar la discusión sobre algunas de las preocupaciones que como jóvenes investigadores y docentes nos preocupan y ocupan hoy en día.

Intentaremos ampliar nuestras ideas en próximos artículos tanto en esta revista como en otros espacios y dentro de las aulas, convencidos de que podemos aportar una nueva mirada y forma, quizá novedosa, de pensar la praxis docente desde una perspectiva dramaturgica y teatral.

Por último queremos agradecer a todos los integrantes del equipo que con-forman parte de esta investigación, especialmente al Prof. Rubén Dri por el espacio y la escucha. Sirva esto también como reconocimiento a su trabajo y como homenaje en estos días que se está despidiendo de la cátedra de filosofía que tantos años llevó adelante, y que a muchos de nosotros nos hizo pensar-nos, dudar-nos, criticar-nos, y construir-nos. A él gracias, seguiremos compartiendo y siendo sus enseñanzas siempre que tengamos la oportunidad; siempre.

Bibliografía

- Dri, Rubén (2003) "*La filosofía del estado ético. La concepción hegeliana del Estado*" en Borón Atilio A. (Comp.) "*La filosofía política moderna*". Buenos Aires, CLACSO.
- Freire, P. (2006) "*Pedagogía del Oprimido*". Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores
- Friedemann, Sergio (2008) "*El trabajo de enseñar y el trabajo de aprender Filosofía en la Carrera de Sociología*". Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales.
- Goffman, Erving (2006) "*La Presentación de la persona en la vida cotidiana*". Buenos Aires, Amorrortu.
- Gramsci, A. (2006) "*Los Intelectuales y la organización de la cultura*" Buenos Aires, Nueva Visión.
- Hegel, G. W. F. (1984) "*Propedéutica Filosófica: Teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*". México, UNAM.
- Hegel, G. W. F. (1991) "*Escritos pedagógicos*" México, Fondo de Cultura Económico.

- Hegel, G. W. F. (1993) "*Fundamentos de la Filosofía del Derecho*" Madrid, Libertarios / Prodhfi.

- Le Bretón, David (2002) "*La Sociología del Pueblo*". Buenos Aires, Nueva Visión.

- Marx, K. (2006) "*Tesis sobre Feuerbach*" en "*Marx, K. Escritos de Juventud*". Buenos Aires, Antídoto.

- Ziblat, Silvia (2005) "*Universidad y Filosofía*" en *La Biblioteca: ¿Existe la Filosofía argentina?* Buenos Aires. Biblioteca Nacional.

Notas

¹ Tomando en cuenta que Hegel utiliza el concepto de libertad en oposición a liberalismo, considerando que la libertad concreta sólo se alcanza en el Estado, en tanto estado ético.

² Como dice Park "Probablemente no sea un mero accidente histórico que el significado original de la palabra persona sea *máscara* [...] más o menos concientemente, siempre y por doquier, cada uno de nosotros desempeña un rol...es en estos roles donde nos conocemos mutuamente; es en estos roles donde nos conocemos a nosotros mismos [...] esta *máscara* es nuestro <<si mismo>> más verdadero, el yo que quisiéramos ser. [...] Nuestra concepción del rol llega a ser una segunda naturaleza [...] Venimos al mundo como individuos, logramos un carácter y llegamos a ser personas" (Robert Park, "Race and culture" en Erving Goffman La presentación de la persona en la vida cotidiana"; Pág. 31)

³ Vale aclarar en este punto que, según el autor, los estímulos de la fachada personal pueden dividirse en dos. Por un lado la Apariencia como aquellos estímulos que dan la pauta del status social del actuante, y por el otro, los Modales que se refieren a los estímulos que advierten acerca del rol de la interacción que el actuante esperara desempeñar durante esa situación (como ser, modales humildes, agresivos, participativos, etc.)

Isabel Ackerley

*Estrategias y formas de comunicación en el seno de las fábricas recuperadas. El papel de las asambleas. ¿Un nuevo paradigma en la teoría de la comunicación? Un enfoque filosófico.*¹

Recordemos el análisis final realizado en el informe *Fábricas recuperadas, redefinición comunicacional, redefinición social y su impacto económico*, (Ackerley, 2006), para retomar la presente investigación. En dicho trabajo, que se concentró en investigar el Movimiento Nacional de Fábricas Recuperadas (MNFRT) y específicamente CTlaNE, (Cooperativa de Trabajo la Nueva Esperanza), (ex Grissinópolis), CdeTVL (Cooperativa de Trabajo Vieytes Limitada) (ex Ghelco), CdeT18D (Cooperativa de Trabajo 18 de Diciembre) (ex Brukman), desde el punto de vista de la comunicación en las asambleas, la producción, el salario y la relación con la sociedad fuera de la fábrica, concluía:

Las asambleas, que fueron una revolución luego de la crisis del 2001 en argentina, similar al cambio definitivo en la Grecia antigua, cuando deciden reunirse en asambleas pública para discutir los asuntos de la *polis*², en las fábricas recuperadas se desenvuelven con particularidades que no dejan de asombrar. El asombro crece desde el pie, desde los desocupados, desde la necesidad de re-unirse, de debatir entre todos, todos pueden hablar, para asumir por igual la responsabilidad de recuperar la fuente de trabajo, la producción del país, un país devastado por los dueños del poder, sindical, patronal, gubernamental, cultural³; un país devastado, desmantelado por una clase corrupta en si misma y corrompiendo toda vía de comunicación, es decir, de cultura. La comunicación es la cultura, y es ésta comunicación en las asambleas de las nuevas

cooperativas de trabajo, la que está recuperando al individuo como sujeto, generando y creando en la acción, una nueva cultura de trabajo⁴.

Este análisis nos permite entender como la dinámica en las asambleas comienzan a esbozar un modelo de comunicación que ciertamente conduce mediante la práctica a un cambio en la conciencia y en las relaciones de producción. Y termina,

Para finalizar, presentamos dos ideas similares respecto a la necesidad de un coordinador en una relación social colectiva, para establecer una comunicación: la primera es que dios debe existir porque sería el organizador, el conciliador (por ejemplo un administrador en un consorcio, la segunda sería el dios supuestamente leibniziano quien ocuparía el lugar de la mónada central. Pero percibimos en la práctica que ni los administradores son tan buenos para conciliar, ni que Leibniz haya afirmado que dios es el conciliador de las infinitas mónadas⁵, comprobamos sino que los administradores son corruptibles, y que Leibniz establece que dios es cada ser humano. En este sentido, la práctica en las asambleas de las fábricas recuperadas, llevan en sí algo inaudito, la posibilidad de ir rotando el coordinador, llámese dios, administrador, o estado (Bakunin decía que dios era el estado) los coloca a todos en la misma categoría de ser. Una vez más el asombro ante la posibilidad de otro modelo de organización social.

El artículo publicado como consecuencia de la propuesta del primer informe "*Fábricas recuperadas y comunicación horizontal: un modelo que redefine el poder*" propone el desarrollo del presente informe y esboza los próximos pasos de nuestra tarea de investigación, "*Estrategias y formas de comunicación en el seno de las fábricas recuperadas. El papel de las asambleas*". Por ello ahora nos toca ir un paso más para establecer los bosquejos del supuesto paradigma en la ciencia de la comunicación *desde un enfoque filosófico*.

Para Rubén Dri (2002, Cap.VII) la imaginación alberga la utopía y la razón es la *máquina* que organiza el proyecto que conduce al sujeto a recorrer el camino hacia la acción en pos de concretar esta utopía, que en el caso de llegar a realizarse, dejaría de serlo. Por momentos Dri utiliza la palabra utopía con un sentido similar a proyecto y/o ideas, incluso la filosofía sería una utopía. En la utopía se anida el sentido (Dri, 2002, p. 137) *expresado en la figura del centro en los mitos fundamentales de todas las culturas*⁶. Analizando la utopía en Marx sostiene que las leyes científicas no pueden suplantar la utopía. Marx los llamó

utópicos a los socialistas porque eran contrarios al científico donde había leyes inexorables, leyes materiales que explicaban el devenir revolucionario, incluso para que esta sea factible y no quede estancada en procesos que la encadenen. En este sentido, Dri argumenta que debería existir una relación dialéctica entre ambos. Si la utopía y el proyecto se comportan como dos momentos polares de la construcción del sujeto, entonces el marxismo ortodoxo estaría errado al referir adialécticamente socialismo científico y socialismo utópico. En este sentido, según la categorización hecha por Dri, se elimina la utopía, la libertad y se instaura la dictadura de la ciencia. La Ilustración es el período donde se erige la razón y la ciencia como explicaciones del mundo. La crítica de Dri es que si fuese científico excluiría la idea de utopía, de proyectos abiertos del ser humano. El fundamento de los cambios, de la transformación sería la materia (derechos humanos por derechos de la materia). (Dri, 2002, p. 144) *El error no está en trabajar con las categorías de "ciencia" y "utopía" sino en no concebirlas dialécticamente, como dos momentos inescindibles de la racionalidad.* ⁷ Luego establece las categorías de "socialismo" para el proyecto y la de "comunismo" para utopía. Aquí es donde ejemplifica cómo la utopía está presente en Marx y Engels. Y refiere esta categorización con dos ejemplos, el primero en la Ideología Alemana, 1844:

"En la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos" (IA, p.34) *Esta es la poderosa utopía que abrió las puertas para la magna obra teórica que es El capital.*⁸

Esto es porque Dri quiere demostrar como a Marx no lo abandona la utopía en su obra, pese a su crítica a los socialistas utópicos. En este sentido agrega *Efectivamente en la célebre Crítica del programa de Gotha de 1872, dice:*

"En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo

manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorros llenos los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: de cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!" (CPG, p, 24). *A nadie se le puede escapar que nos encontramos aquí con una espléndida y exuberante utopía como sólo la podían imaginar los grandes utopistas".* (Dri, 2002, p. 145)⁹

Continuando con las nuevas formas de comunicación desarrolladas en el seno de las fábricas recuperadas, nos concentraremos en estudiar si estas estrategias comunicativas pueden constituir un nuevo paradigma en la teoría de la comunicación. La comunicación en red en las asambleas nos conduce a relacionar estos modelos horizontales, cara a cara, abiertos, inclusivos, con la filosofía de G. W. Leibniz y su sistema llamado Monadología. Para entender esa relación y como a partir del diálogo entre la experiencia concreta de las asambleas y la filosofía de Leibniz es posible proponer una nueva concepción filosófica de la comunicación, primero necesito explicar el sistema de Leibniz. Dicho sistema es una extensa red constituida por mónadas donde la comunicación es intrasustancial, es interna, porque la alteridad está internalizada para que exista armonía. La armonía es uno de los principios rectores y está relacionado al principio del mejor de los mundos posibles. Por esto tomamos a su filosofía como herramienta para analizar, redefinir, construir un modelo de comunicación. *La comunicación horizontal que se refleja en una asamblea, es quizá el embrión de una nueva subjetividad capaz de modificar situaciones de poder. Tal vez una vez más, la palabra es la que tiene la potencia de transformar la realidad del ser humano.* (Ackerley, 2005, p. 17)¹⁰

En particular, utilizaremos el sistema de comunicación propuesto por G. W. Leibniz como sustento filosófico para entender y caracterizar estos posibles nuevos paradigmas. Para esto es necesario entender conceptos como el de fuerza (sustancia, mónada) porque une en ese concepto, la dualidad de Descartes. Creemos que es el camino a recorrer para acercarnos a su teoría sobre la comunicación.

La palabra comunicación proviene del latín "comunis" que significa "común". De allí que comunicar, signifique transmitir ideas y pensamientos

con el objetivo de ponerlos "en común" con otro. Esto supone la utilización de un código de comunicación compartido para llegar al desarrollo social. Y supone por lo tanto, relaciones de economía que sirvan de base a un nuevo entendimiento de relaciones.

Bertrand Russell (1949, p. 13) considera que el sistema de Leibniz es un sistema deductivo unilineal y propone una reconstrucción axiomática de su pensamiento.¹¹ En este sentido nos tomamos la libertad de comparar, recurriendo a la imaginación utópica, o haciendo ficción, como diría Foucault, la comunicación intra-mónada propuesta por Leibniz con la comunicación en una Fábrica Recuperada por los Trabajadores- FRT-: es una comunicación que conlleva una responsabilidad democrática, porque implica a todos y a cada sustancia.

La idea de desarrollar una nueva teoría de la comunicación a partir de la experiencia realizada en el seno de las FRT, surge a partir de estudio y participación en las fábricas, y en especial es motivado por la observación de las asambleas y de entrevistas con los trabajadores. En este punto surge la necesidad de una base filosófica que sirva de referencia a este modelo, y es Leibniz el filósofo que pensó esta relación a nivel individual y universal. En este sentido, encontramos en los socialistas utópicos, experiencias históricas similares de organización laboral, lo que nos lleva también a entender las razones de la crítica de Marx al pensamiento y practica de los "utópicos". Mientras tanto, vemos como la utopía es un lugar que nos permite unir estas intuiciones utilizando la Monadología.

El sistema de comunicación de Leibniz se sugiere en "*NUEVO SISTEMA DE LA NATURALEZA Y DE LA COMUNICACIÓN DE LAS SUSTANCIAS, ASÍ TAMBIÉN DE LA UNIÓN QUE HAY ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO*" (1714), donde sostiene que una sustancia debe ser como mínimo un principio de acción, que persiste a través de los cambios y que sirve como base para la existencia de todas las otras cosas. Para Leibniz, esto implica que todo lo que es verdad para la sustancia, debe ser verdad en virtud de su propia naturaleza, y que debe ser una fuente de acción, o sea, un principio de fuerza. En el lenguaje de Leibniz, una sustancia debe ser **espontánea**, es decir, causalmente auto-suficiente.

Pensemos en una asamblea constituida por diversos individuos, cada uno de ellos es una fuente de acción, un principio de fuerza. Debería ser

auto-suficiente y espontáneo para opinar a la hora de decidir, teniendo el mismo derecho que el resto de los implicados en el sistema. De hecho, en las asambleas el organizador va rotando y los asambleístas van pidiendo la palabra. Todos tienen derecho a hablar.

Alrededor de 1690, Leibniz comienza a avanzar más allá de su definición de sustancia como "concepto completo", profundizando en la noción de fuerza.¹²

Cada individuo tiene que tener el conocimiento necesario para decidir, votar, discutir, argumentar, porque toda sustancia tiene la potencia en sí mismo de adquirirlo.

En "*Discurso de Metafísica*" (1686) dice que una máxima subalterna o ley de la naturaleza es que se conserva siempre la misma fuerza, pero no la misma cantidad de movimiento contra los cartesianos y varios otros.¹³

Para aclarar este punto, primero debemos recordar el siguiente principio de orden metafísico aceptado por Leibniz (y también reconocido por Descartes): *Axioma 1: Se conserva la misma cantidad de fuerza, o bien el efecto entero es igual a la causa total* (Leibniz, 1669-1671, p.35).¹⁴

De este modo, para Leibniz, la causa sería la fuerza, y el efecto, el resultado de su aplicación.

La fuerza, la energía, la acción de un individuo es la causa que luego produce determinados resultados llamados efectos. Por ejemplo si se puede aceptar más trabajo debido a una fuerte demanda coyuntural, cada asambleísta dará su parecer mediante el voto, tomando en cuenta todas las variables que le permita su punto de vista, el resultado de la votación y la acción a seguir serán los efectos.

Leibniz creía que si las fuerzas motrices permitían superar la oposición entre lo extenso inmóvil y el movimiento a través de lo extenso, sería entonces posible generalizar la noción para trascender la oposición entre la materia y el espíritu. Basado en estas intuiciones, Leibniz reunió en un sólo concepto todas las determinaciones de las sustancias, de modo tal, **que este concepto determinó el orden de sus alteraciones cualitativas y permitió encontrar una alternativa superadora al problema de la comunicación entre sustancias.**

Leibniz, por un lado, establece que la sustancia es un principio auto-suficiente de acción, esto es, es la única responsable por sus cambios de estado, y por otro lado considera que la sustancia expresa o representa todo lo que sucede en el universo. Esta idea nos acerca a una comunicación en red y sin jerarquías similar a la estructura de las asambleas.

"(...) Toda sustancia es como un mundo completo y como un espejo de dios; o bien de todo el universo que cada una de ellas expresa a su manera, algo así como una misma ciudad es vista de diferente manera según las diversas situaciones del que la contempla. Así el universo está multiplicado en cierto modo, tantas veces como sustancia hay." (Leibniz, nota 9)¹⁵

Cada individuo es en sí mismo y al mismo tiempo es toda la asamblea. Lo que es bueno para uno debería serlo para el conjunto. Cada trabajador representa al micro-universo que compone desde un punto de vista particular.

Esta evolución y multiplicidad de la noción de sustancia (concepto completo y fuerza) alcanza su síntesis en la noción de mónada, concepto que Leibniz comienza a usar aproximadamente al final del siglo XVII. Según él (1713-1715), *La Mónada (...) no es otra cosa que una sustancia simple que penetra en los compuestos; simple quiere decir sin partes.* (Leibniz, nota 1)¹⁶

Mónada significa una, que no tiene partes, y, por lo tanto, es indivisible. Para él, son las cosas fundamentales que existen, y las distingue de los átomos, pues las mónadas nada tienen que ver con la extensión, siendo que sus propiedades básicas son funciones de sus apetitos y percepciones. Para Leibniz, la sustancia/mónada es aquella realidad que el "concepto completo" representa. Todas las propiedades que forman aquel "concepto completo" son plegadas en el interior de la mónada y son desplegadas cuando hay una razón para que ocurra, es decir, son desplegadas en la mónada y se despliegan por una "razón suficiente".

Esta "razón suficiente" puede ser un llamado espontáneo a una reunión de los trabajadores. En el momento del encuentro el concepto completo, es decir, lo que cada individuo es, se abre para colocar en comunidad, en común, sus ideas, razonamientos, y acciones.

Todos los predicados relacionados, es decir, aquellos que se refieren a la relación de una mónada con otra, son predicados interiores al "concepto

completo"; entonces, las propiedades de las mónadas deben incluir todas sus relaciones con todas las otras mónadas en el universo. Contienen virtualmente o potencialmente las propiedades del futuro y del pasado, y en ellas están incluidas todas las relaciones con cualquier otra mónada en el universo. Cuando alguien habla, en ese hablar está incluida la relación con el resto del grupo. Los intereses, los desacuerdos, la producción, el salario de un integrante está relacionado con el de todos los integrantes.

Las mónadas no reciben influencias causales, no hay razón para nacer o morir (excepto por un milagro de dios). De este modo, todas las mónadas son eternas. Todas tienen una forma sustancial, un principio de convivencia, un alma que actúa como principio de unidad de ciertos compuestos existentes.

Las mónadas no se comunican:

"No hay medio tampoco de explicar como una mónada puede ser alterada, o cambiada en su interior por alguna otra criatura; pues no se le puede transponer nada, ni concebir en ella ningún movimiento interno que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido dentro de ella, como ocurre en los compuestos, donde hay cambio entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir en ellas".(Leibniz, nota 7)¹⁷

En la visión de Leibniz aunque no hay comunicación con el exterior, si hay cambios, que tiene origen en un **principio interno**, dado por una pluralidad de **afecciones y relaciones**; esta pluralidad de afecciones y relaciones son las que se van construyendo en la comunidad de la fábrica; tanto que un cambio en un sector produce cambios en toda la estructura. (...) *los cambios naturales de las mónadas vienen de un principio interno, puesto que una causa externa no puede influir en su interior.* (Leibniz, nota 11)¹⁸

Así, Leibniz niega la relación inter-sustancial, o sea, no hay relación causa-efecto entre sustancias. Sin embargo existe una relación intra-sustancial de causalidad, es decir, todo estado no inicial, ni milagroso generado por una sustancia, tiene como causa real algún estado previo de la propia sustancia. Al sostener en su teoría que las mónadas son cerradas y que la comunicación es intra-sustancial, y que el universo está contenido en cada una de ellas es estrechar al máximo la responsabilidad por el otro.

El estado pasajero que comprende y representa la multiplicidad en la unidad se llama percepción, la acción se llama apetencia. En el ser humano, acompañan la capacidad de reflexión, y pasan al acto en el momento en que existe materia para ello.¹⁹ Los actos son producto de pequeñas percepciones acompañadas de reflexión. Veamos como la reflexión, el entendimiento, el conocimiento debe acompañar a la percepción, a la intuición y a la acción en una comunidad.

Las mónadas no se comunican con el exterior, pero producen efectos sobre los cuerpos distantes. Pues al estar todo lleno, la materia está ligada y cualquier movimiento trae consecuencias en cualquier otra parte:

"(...) De tal manera que cada cuerpo está afectado no solamente por aquellos que le tocan, y no sólo se resiente de algún modo por lo que le sucede a estos, sino que también por medio de ellos se resiente de los que tocan a los primeros, por los cuales es tocado inmediatamente. De donde se sigue que esta comunicación se transmite a cualquier distancia que sea. y, por consiguiente, todo cuerpo se resiente de todo lo que se haga en el universo; de tal modo que aquel que lo ve todo podría leer en cada uno lo que ocurre en todas partes, e, incluso, lo que ocurre y lo que ocurrirá; advirtiendo en el presente lo que está alejado, tanto según los tiempos como según los lugares que decía Hipócrates. Pero un alma no puede leer en si misma más que lo que se le representa distintamente, no sabría desplegar de una vez todos sus repliegues porque se extienden al infinito."(Leibniz, nota 61)²⁰

Esto significa que una acción local produce una repercusión global. Local y global ocupan el mismo punto, sin embargo no hay una intención de comunicación sino habría una interconexión tal que al transformarse una parte, se transformaría el todo, como en una red.

Los párrafos anteriores podrían crear la impresión de que existe afectación entre diferentes mónadas lo que contradeciría la opinión expresada por Leibniz de que las mónadas no se comunican. Para entender esto, es esencial no debe olvidarse, que cada mónada es un reflejo de todo el universo contenido dentro de ella. Cada mónada es cerrada y contiene en si misma a la serie, al predicado, por lo tanto, al universo, es decir, el universo está contenido dentro de la mónada, pero ella sólo refleja una porción. Cada cuerpo expresa y espeja todo el universo por conexión, y cada alma expresa y espeja a todo el universo al representar al cuerpo

que le pertenece de una manera particular y con un **punto de vista** particular.

"Por lo tanto, aunque cada mónada creada representa al universo entero, representa más distintamente el cuerpo que le afecta particularmente, y del cual constituye la entelequia. Y como este cuerpo expresa todo el universo por la conexión de toda la materia en lo lleno, el alma representa, por consiguiente, todo el universo al representar al cuerpo que le pertenece de manera particular." (Leibniz, nota 62)²¹

Cada mónada tiene un punto de vista, es decir, una forma única de expresar el universo. Cada sustancia simple tiene relaciones que expresan todas las demás. Sin embargo, para Leibniz, la noción de punto de vista no significa que a cada observador le corresponda una verdad, sino diferentes perspectivas del universo.

"Y como una ciudad contemplada desde diferentes lugares parece diferente por completo y se multiplica según las perspectivas, ocurre igualmente que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, hay como otros tantos diferentes universos, que no son, empero, sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada mónada." (Leibniz, nota 57)²²

Con la intención de preservar su noción de que las mónadas son principios activos, y al mismo tiempo, que no están afectadas unas por otras, Leibniz desarrolla su teoría de la "armonía preestablecida" o "hipótesis de acuerdo". *Dios originariamente creó el alma (o cualquier otra unidad real) de forma que, ella debe surgir de él y de sus propias profundidades a través de una perfecta espontaneidad relativa a sí misma, y en perfecta conformidad relativa con las cosas externas.* (Nicholas Jolley, p. 130)²³

Una "armonía preestablecida" donde nada puede ser ignorado a la hora de describir el universo, ya que no sería el mismo si olvidásemos algún detalle. Este intrincado sistema de interrelaciones de todo con todo, lleva a Leibniz a desarrollar una filosofía referencial, en la cual lo que es, existe en función y referencia al todo.

De hecho, para Leibniz, la propiedad de un objeto no es la propiedad del objeto en sí, es una propiedad de todos los objetos relativos a él. Y esto se aplica al espacio y al tiempo²⁴, los cuales pasan a ser una característica **interna** del "concepto completo", y no extrínseca.²⁵ Pensando en la filosofía referencial, "en la cual lo que es, existe en función y referencia

al todo" podemos pensarlo, en otras palabras, como una relación armónica donde la alteridad, el otro sea tomado en cuenta.

La comunicación es interna, el otro está contenido en cada mónada significa que la comunicación debe ser una práctica en red para que exista armonía. Porque la red es el mismo universo.

En una asamblea, las decisiones deben ser tomadas en referencia a la totalidad de los integrantes de ese universo. Lo mismo a nivel macro. Recordemos las diferentes teoría de comunicación de masas, donde casi siempre hay una elite hegemónica dueña de los medios de comunicación, porque son parte del poder económico y cultural, como en la Teoría Marxista, y en la Escuela de Frankfurt.

Por otro lado muchos estudiosos de la comunicación toman la sentencia de Lasswell (Teoría de la aguja hipodérmica, 1946): "*quién dice qué a quién en qué medio y con qué efecto*", como maneras de circunscribir la teoría de la comunicación. Aquí referimos a la comunicación como todo y cualquier medio de transmisión de información y comunicación (MC). En este trabajo circunscribimos la comunicación a una asamblea, como modelo que no se restringe a un número, sino a una técnica para pensar. Por ejemplo podríamos pensar en la Internet y podríamos diseñar estrategias similares²⁶, o la televisión donde las disputas de poder se están realizando en forma de asambleas televisadas. El conflicto del campo y las retenciones realizadas por el gobierno en marzo 2008, suscitó relaciones sociales inéditas y aperturas a dialogar sobre múltiples conflictos, que si no hubieran sido colocados en la palabra probablemente muchos de ellos quedarían silenciados. En este paradigma todos pueden hablar, y esa alteridad en la palabra desde un punto de vista único que representa a la totalidad del conjunto social nos educa hacia la comunicación intra-mónada, porque el otro está adentro, en el mismo universo. La discusión lleva a la reflexión y a la toma de conciencia que se representa en la acción y en la praxis²⁷.

Pensando en las cooperativas de las FRT surge la necesidad de utilizar recursos del pasado. Por eso nos detendremos en el sentido de utopía y cómo los socialistas utópicos pusieron en práctica modelos de asociación ante la inminente miseria que iluminaba la Revolución Industrial. Luego necesitamos comprender cual es la crítica de Marx y Engels a estos modelos porque esas críticas son vigentes.

Siendo Leibniz un filósofo que construye un sistema original, podríamos acercarnos a la utopía pensando en ese sistema de armonía que no deja otra elección a dios que elegir el mejor de los mundos posibles.

Utopía

Teniendo en cuenta la utopía en Marx y Engels según Rubén Dri (2002, Cáp. VII)²⁸, recordamos el sentido histórico de utopía utilizando a Tomás Moro y a los socialistas utópicos para poder describir la crítica de Marx y Engels y reforzar así nuestro optimismo para imaginar y pensar el modelo de comunicación leibniziano en la sociedad.

Tomás Moro (1478-1535), vive en un momento histórico de grandes cambios; formado en derecho, su preocupación fue la justicia y la equidad. Su libro Utopía (1516)²⁹ o "lugar inexistente", es una ciudad ideal.³⁰ Donde concentra todas sus ideas sobre cómo debería ser un país para el bienestar económico, político y social de sus habitantes. De esta forma critica las instituciones inglesas, sus costumbres e injusticias. Ataca a la monarquía y al sistema económico-político que llevan al empobrecimiento del pueblo por causa de la organización feudal del trabajo y la propiedad privada. Mientras el derecho de propiedad fuese el fundamento del edificio social, los pobres vivirían en el tormento y en el desespero. Por esto, en la ciudad ideal no habría dinero ni propiedad privada, el interés particular se subordinaría al interés general, la igualdad sería total. En ese mundo el comunismo (comunidad de los bienes) es la regla, pero "quien no trabaja no come". Moro describe minuciosamente los principios de una construcción legislativa y social de esa ciudad ideal. Todo allí es repartido con equidad. En este sentido es el primero en concebir una producción organizada en el contexto de un estado nacional. En el mundo utópico que imagina, la ciencia es puesta al servicio de la producción. Su rey se llama Utopos, del griego "no lugar", como la isla, y toda la isla es vista como una casa común.

Moro va describiendo minuciosamente la estructura de la ciudad, los valores, los juegos, la relación con los otros países. Si hay tierras sin trabajar fuera de su isla las ocupan, se alguien se opone guerrear.

Socialismo Utópico

Difícil no relacionar el MNFRT con el pensamiento desarrollado por los socialistas utópicos, así denominados por Marx, el cual siguiendo la etimología de la palabra los habrá relacionado con *socialistas que no van a ningún lugar* con sus ideas.

Pero la justificación de Marx y Engels es bastante más enriquecedora y compleja.

Los socialistas utópicos surgen a principios del siglo XIX como respuesta a la burguesía que lentamente abría su camino desde el siglo XV para ser la representante de la nueva clase social relacionada con la caída del feudalismo y la revolución industrial³¹. Al mismo tiempo estos socialistas se esfuerzan por crear mecanismos, organizaciones, estructuras sociales, llamadas comunidades, falansterios³² o cooperativas con el fin de resolver las condiciones sociales deplorables fruto de este nuevo movimiento del poder económico que trae como consecuencias el surgimiento del proletariado. El nombre utópicos estaba relacionado a estas comunidades pre-establecidas basadas en la idea original de Tomás Moro. Los más relevantes son Robert Owen, Saint-Simon, Charles Fourier, entre otros, que aunque tuvieron diferentes procedencias, se pronunciaron contra la explotación y son considerados los precursores del cooperativismo moderno.

Algunos de los discípulos del inglés Robert Owen (1771-1858) fundaron la sociedad cooperativa de los "Pioneros de Rochdale"³³. El movimiento cooperativo se afianza en el pueblo de Rochdale condado de Lancashire, Inglaterra, cerca de Manchester. Fue aquí, que en 1844 un grupo de 28 trabajadores de la industria textil, que vivían en este pueblo, trataron de controlar su destino económico formando una cooperativa llamada la Rochdale Equitable Pioneers Society (Sociedad Equitativa de Pioneros de Rochdale). Sus principios eran: 1. Libre ingreso y libre retiro 2. Control democrático 3. Neutralidad política, racial y religiosa 4. Ventas al contado 5. Devolución de excedentes 6. Interés limitado sobre el capital 7. Educación continua. Este último, la educación continua es fundamental en las fábricas recuperadas de la actualidad para que exista una práctica democrática real. Vimos como esta fue uno de los principales requerimientos en las entrevistas en ex Grissinópoli y en ex Brukman.

El francés Charles Fourier (1772-1837) sostenía que el trabajo debería ser en sí mismo agradable y atractivo además de beneficioso desde el punto de vista económico. Para ello, sostenía la tesis de que todo trabajador debería realizar más de una tarea a los efectos de evitar la rutina. Este es otro punto interesante pensando en las cooperativas de MNFRT, porque al rotar de trabajo, se llega a una mayor integración entre los trabajadores, y a una igualdad a la hora de tomar la palabra. De hecho, en las pequeñas comunidades (**falansterios**)³⁴ de Fourier, cada uno tenía derecho a elegir el trabajo que quisiera de acuerdo a sus necesidades. Las comunidades, debían cumplir con una serie de requisitos: un número ideal de 1600 personas, con una determinada cantidad de tierra para explotar; un sistema de educación que permitiera que los niños siguieran naturalmente sus vocaciones; una vida tan en común como las familias quisieran (lo que habilitaba la propiedad privada); se dirigirían democráticamente y se formarían en base a la voluntariedad y la armonía de las diferentes clases sociales; el salario sería reemplazado por el trabajo asociado con una idílica división de este último, el crédito agrícola y las tiendas comunales serían el paso previo para su constitución etc.

Saint Simon³⁵ (1760-1825) (filósofo y economista francés), piensa a la política como la ciencia de la producción, de la organización del trabajo: la política es un cuerpo de sabios que debe asegurar el funcionamiento del estado, siendo que el fin de la política es la justicia social. La organización del trabajo y de la producción conduciría al desaparecimiento de la pobreza y sustituiría a la filantropía y al asistencialismo. Y existiendo dos grupos de individuos en la sociedad: los no productores, comerciantes, y los productores, trabajadores, éstos últimos deberían cobrar de acuerdo a su producción. En las fábricas recuperadas todos cobran lo mismo. El inconveniente surge cuando los que no están en la cadena de producción tienen que someterse a la voluntad de trabajo de los productores, por eso consideramos interesante la rotación del puesto de trabajo, como también la educación, porque en el caso de que no se pueda rotar, aquel que no está en la cadena productiva debe tener los mismos derechos a tomar decisiones.

La crítica de Marx y Engels: El Manifiesto Comunista.

"Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo".

Marx da vuelta la filosofía a través del materialismo histórico, poniendo de cabeza la propia realidad. Desentraña la estafa social y va al punto clave de esta perversión que se inscribe en el nacimiento de dos clases. Para salir de esta relación la única forma es la lucha del proletariado. El análisis es integrado; lo histórico y lo económico; al final se reduce a la relación dialéctica infraestructura-superestructura, donde los actores sociales y políticos se analizan en términos del rol que juegan en la historia.³⁶

En cuanto a la propiedad privada Marx dice que el rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa. Este tema es fundamental, porque aquí se desprende una de las críticas al socialismo utópico. Porque según él la pequeña propiedad, la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, del anarquista que cree que así manifiesta su libertad, no hay que abolirla, porque ya está abolida por el progreso de la industria que la continúa aboliendo a diario.

Para entender porque el comunismo quiere acabar con la propiedad privada examina el trabajo asalariado: el obrero sólo gana para subsistir, esta apropiación sirve para la mera reproducción de la vida humana.

"Lo que queremos suprimir es el carácter miserable de esa apropiación, que hace que el obrero no viva sino para acrecentar el capital y tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante exige que viva". (Marx, 1848).

"En consecuencia, si se transforma al capital en propiedad colectiva, perteneciente a todos los miembros de la sociedad, no es la propiedad personal la que se transforma en propiedad social. Sólo cambia el carácter social de la propiedad. Ésta pierde su carácter de clase." (Marx, 1848).

Marx y Engels no sólo dan vuelta el sistema Hegeliano constituyendo al ser social como referente de la conciencia, sino que esto conlleva que ese ser social se reconstruya en una comunidad de seres libres. Pero la eliminación del antagonismo de clases, la presuposición de un acuerdo social, anhelada por los utópicos, es una quimera que impide la toma de conciencia que conduciría del reino de la necesidad al reino de la libertad. El creer en el socialismo burgués es reproducir esta relación y retardar la toma de conciencia.

En el ítem "El socialismo y el comunismo crítico-utópicos" se desarrolla la crítica específica.

"Los sistemas socialistas y comunistas propiamente dichos, los sistemas de Saint-Simon, de Fourier, de Owen, etcétera, hacen su aparición en el período inicial y rudimentario de la lucha entre proletarios y la burguesía. (...)" (Marx, 1848).

Los inventores de estos sistemas, por cierto, se dan cuenta del antagonismo de las clases, así como de la acción de los elementos destructores dentro de la misma sociedad dominante. Pero no advierten del lado del proletariado ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político propio." (Marx, 1848).

Los socialistas utópicos para Marx, ven al proletariado desde el punto de vista de "la clase que más padece", y no como una clase social que puede asumir el poder, no lo ven como posibles sujetos. Y las soluciones que se piensan son "fantásticas", no habría lugar para la acción social, sino a la mera asistencia social. Por otro lado la preocupación de estos socialistas es resolver la situación de vida de todos los miembros de la sociedad, incluso reverencian a la clase dominante creyendo que de ahí puede salir recursos para el cambio social. *Repudian, por eso, toda acción política, y en particular, toda acción revolucionaria; se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos, intentando abrir camino al nuevo evangelio social valiéndose de la fuerza del ejemplo, por medio de pequeños experimentos, que, naturalmente, fracasan siempre.* (Marx, 1848).

Estas tesis enuncian la eliminación del antagonismo de clases, antagonismo que sólo comienza a perfilarse, por eso son tesis utópicas. *La importancia del socialismo y del comunismo crítico-utópico está en razón inversa al desarrollo histórico.* Al final, para Marx estos pensadores acaban convirtiéndose en sectas reaccionarias, perjudicando la lucha de clases, conciliando los antagonismos. *Continúan soñando con la experimentación de sus utopías sociales; con establecer falansterios aislados, crear colonias interiores en sus países o fundar una pequeña Icaria³⁷, edición en dozavo de la nueva Jerusalén.* (Marx, 1848).

Para todos estos modelos se utilizan los bolsillos burgueses, dice Marx, que van acortando las diferencias con los socialistas reaccionarios o

conservadores, sólo que con una pedantería y fe fanática en la eficacia milagrosa de su ciencia social.

Tomando como referencia la primera parte del análisis de este artículo, podríamos acotar que aunque las palabras de Marx y Engels suenen utópicas, para ellos hay leyes deterministas que harían que está utopía desapareciera cuando la evolución histórica arribe a la concretización del exhaustivo análisis realizado en todo la obra de estos filósofos. Este recorrido estaría avalado por leyes científicas, hay leyes históricas, bajo el denominado "materialismo histórico" que acompañarían el devenir revolucionario hasta arribar al comunismo. La abolición de la propiedad privada en el sentido marxista y la toma del poder por el proletariado que desencadenaría en el comunismo, donde los bienes de producción y toda la cadena productiva estarían en manos de los trabajadores, hoy podría ser considerado una utopía si llevamos en cuenta el presente rol hegemónico del capitalismo.

La vigencia de la utopía en el siglo XXI

En principio pareciera como si la palabra utopía fuera dual: por un lado tiene una connotación negativa, y Marx a veces lo usa de esa manera. Por otro lado, también se usa en un sentido positivo, como el sueño que motiva y moviliza.

En el manifiesto Marx critica a los utópicos, y a cambio, entrega certezas científicas incuestionables. Pero a causa de esas certezas, cae en la contradicción. Es decir,

Marx escribe un credo secularizado. La dialéctica histórica entrega una certeza irrefutable: el proletariado enterrará a la burguesía. Para algunos esta certeza es la catástrofe porque nada es tan definitivo, la realidad no es una ciencia exacta. Hay caos, hay complejidad. Los proletarios del mundo no están unidos y la democracia burguesa deja mucho que desear.

Entonces la utopía es vigente desde su lado positivo, porque hay un sueño que nos motiva y moviliza a seguir pensando y a transformar la realidad.

Por su parte Marx también continúa presente, como indiscutido filósofo que intentó con su teoría legar un modelo para transformar la realidad,

pero no podemos circunscribirnos a su única salida. Las cosas no podrían ser diferentes. Ahí aparece la visión determinista de Marx; es decir, lo que afirman, no es lo que ellos quieren, sino lo que va a suceder porque esas son las leyes de la dinámica histórica.

Intentando pensar a través de los movimientos surgidos a partir de la crisis del 2001, las FRT en Argentina, relacionándolos con la utopía y con la crítica de Marx, fue un movimiento espontáneo no planificado por socialistas utópicos ni por marxistas, fue la necesidad de la gente de trabajar para sobrevivir.³⁸

Por otro lado teniendo como base el estudio sobre la comunicación horizontal en las asambleas y la reformulación del poder³⁹, lo relacionamos con la Crítica al programa del Partido Obrero Alemán (Crítica del programa de Gotha-CPG) (1875) y con la Ideología Alemana (IA) (1845/6) de Marx y Engels. En el CPG, hay dos puntos claves a considerar: 1-Las cooperativas no deben recibir subsidios del Estado ni de la burguesía, quiere decir, el proletariado debe realizar su revolución, reafirmando así lo ya declarado en el Manifiesto Comunista. 2- La pequeña burguesía, en situaciones particulares de crisis puede sumarse a la lucha del proletariado. En la crítica al punto 4 del CPG dice:

"Por otra parte, el proletariado es revolucionario frente a la burguesía, porque habiendo surgido sobre la base de la gran industria, aspira a despojar a la producción de su carácter capitalista, que la burguesía quiere perpetuar. Pero el manifiesto añade que las capas medias se vuelven revolucionarias cuando tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado.

Por tanto, desde este punto de vista, es también absurdo decir que frente a la clase obrera "no forman más que una clase reaccionaria", juntamente con la burguesía e incluso con los señores feudales."(CPG, punto 4)⁴⁰

Esto significa que la pequeña burguesía al ya ser una clase revolucionaria, puede ser potenciada a favor del proletariado si las condiciones favorecen su tránsito. Cómo expusimos anteriormente esta última observación se verifica como no utópica en la actualidad, ya que de hecho sucedió así en la coyuntura 2001 (piquetes y cacerolas la lucha es una sola), aunque luego se haya retrocedido. Incluso nos atrevemos a acrecentar por encima de Marx que si el sistema se vuelve corrupto en su

esencia, como de hecho lo está, esto afecta a la misma burguesía que "es una clase revolucionaria"(CPG) y esta potencia la puede llevar a unirse también en pos del socialismo como primer paso, ante la amenaza de la propia destrucción. En el ítem 1 los subsidios dados por el gobierno a las FRT actuarían en contra de esta necesidad de la propia evolución.

"El que los obreros quieran establecer las condiciones de producción colectiva en toda la sociedad y ante todo en su propio país, en una escala nacional, sólo quiere decir que laboran por subvertir las actuales condiciones de producción, y eso nada tiene que ver con la fundación de sociedades cooperativas con la ayuda del estado. y, por lo que se refiere a las sociedades cooperativas actuales, éstas sólo tienen valor en cuanto son creaciones independientes de los propios obreros, no protegidas ni por los gobiernos ni por los burgueses." (CPG, punto 1)⁴¹

Las condiciones estaban dadas, la situación de revolución se hizo realidad, pero el propio gobierno se adjudicó el devenir utópico de la realidad.

Esta oposición de MyE hacia las subvenciones está relacionada con su concepto de "toma de conciencia". Si no hay toma de conciencia, como podría devenir el cambio? En la IA y la crítica a Feurbach. *No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia* (Marx, Engels, p.18)⁴²

Siendo su "ser social" la resistencia dentro de la fábrica y el posterior proceso de recuperación la reunión en asambleas, según Marx esto sería paralizado por los subsidios que retardan esta "toma de conciencia". Algo similar sucedía con la pequeña propiedad privada defendida por los socialistas utópicos y los anarquistas y rechazado en el Manifiesto Comunista, ya que esa propiedad sería perdida en la lógica del sistema capitalista.

Entonces el mundo utópico presentado por Owen, Furrier, Simón no se compara al de Marx. Marx presenta propuestas factibles justamente por las leyes científicas con palabras que llevadas a la práctica se diluyen por la intercepción clara de agentes gubernamentales que impiden determinada situación, sea toma de conciencia o la transformación de la realidad.

Que hay de cierto en los dos ítems que señalamos. Si bien sostenemos la idea en la teoría y en la práctica sobre la comunicación horizontal en las asambleas y la redefinición del poder, también es cierto que hay ejem-

plos dentro de las fábricas, donde no se llega a transformar la propia realidad. La Cooperativa de Trabajo 18 de Diciembre, (ex Brukman), consiguió la "ley de quiebras" y la "ley de expropiación" en el 2003 y ha recibido subsidios, está a *comodato* siendo el dueño del edificio el gobierno. Y si bien ha recibido subsidios del Estado, todavía no alcanzó el desarrollo esperado. En la última entrevista en abril 2008 las trabajadoras han manifestado la necesidad de subsidios para no trabajar más a *façon* y poder comprar sus materias primas para competir en el mercado. (Anónimo- Cooperativa de T. 18 de Diciembre, 04/08)⁴³:

"Hay conciencia de que estamos inmersos en un sistema capitalista y no estamos en la misma condición que otras empresas. El estado otorga subsidios a empresas multinacionales y a grandes empresarios y ahora a los grandes propietarios y no a estas fábricas. Hay desigualdad en la distribución gubernamental y la tendencia es acabar con la mayor parte de las fábricas, como sucedió esta semana con la metalúrgica IMPA, que fueron desalojados seguramente porque debe haber un proyecto inmobiliario por detrás".

Incluso ahora todos los trabajadores se conocen e intercambian opiniones en el mismo trabajo, cuestión que no sucedía en la antigua gestión. *Por otro lado, en cuanto a la comunicación y el poder, cuando hay un dirigente, como es el caso en IMPA, ese dirigente quiere y puede obtener el poder de decidir y aunque tenga sus méritos, deja de lado la organización horizontal reproduciendo el antiguo sistema patronal.* En este sentido observamos como la comunicación horizontal que conlleva la distribución del poder, la toma de decisiones es fundamental en este modelo. También observamos como el reclamo principal es al gobierno y la necesidad de que los trabajadores sean subsidiados, y una vez más es recurrente la necesidad de unión y de lucha.

En esta fábrica, si bien algunos sólo escuchan y otros no participan asiduamente a las asambleas, se consiguió una comunicación horizontal y se redefinió el poder suscitando resistencia en una producción continua, aunque estancada por las faltas marcadas en el párrafo anterior. Recurrieron a las sanciones ante la inasistencia al trabajo que perjudicaba toda la producción y los salarios de todos ya que todos cobran igual: la red esta inter-relacionada, siendo que al faltar un integrante toda la estructura se ve afectada. En estos momentos el gobierno está tomando

medidas para definir que resolver, si es de los obreros o si tiene que privatizarse o estatizarse o ir a licitación.⁴⁴

Algunos críticos argumentan que consultar a todos los empleados por pequeños problemas es tiempo consumido, ineficiente y así inefectivo. De cualquier modo, como se observa en los ejemplos reales, sólo las decisiones de gran escala son tomadas por todos los empleados durante las asambleas, las pequeñas decisiones son tomadas por aquellos que las implementan mientras van coordinando y siguiendo con el resto acuerdos más generales.

Retomando la crítica de Marx y Engels a los socialistas utópicos, quizá allí reside el nodo. Cómo convive y cómo se construye dialécticamente, valores y conciencia en una cooperativa formada por trabajadores que recuperaron una fábrica dentro de un sistema de producción capitalista. Y también cómo ya expusimos en la Crítica al programa Gotha, para Marx las cooperativas no deben recibir subsidios del Estado. Esto también es parte de la crítica a la implementación de un sistema que dificulta la toma de conciencia y la transformación del sistema en su conjunto, de la sociedad, de la cultura, es decir, del ser mismo. Más allá de esto, sostenemos y afirmamos al MNFRT y su sistema de comunicación horizontal como un pasaje clave y necesario.

De la misma manera que la capa media puede proletarizarse y así volverse revolucionarias para resistir también el ser social tiende a aburguesarse. Pero esto no debe ser necesariamente una instancia negativa para el pasaje a otro sistema. Quizá lo relevante sea la combinación de las variables que permitan tomar decisiones plurales, donde la alteridad sea internalizada. La toma de conciencia de las diversas capas es para revertir la injusticia que es la realidad, donde la brecha económica social linda con un modelo esclavo.

Desde una perspectiva filosófica, nos interesa el sistema de comunicación de Leibniz como un nuevo paradigma en la teoría de la comunicación que nos ayude a pensar esta relación poder-comunicación para comprender si es **factible** y cómo **trasladarlo a la sociedad en su conjunto**, incluidos los medios de comunicación (MC).

Bibliografía

- Ackerley, M. Isabel (2005). *La ética de lo maximal. (Poder, comunicación y ética)*. Buenos Aires: Ed. Vergara.
- Dri, Rubén (2002) *Racionalidad, sujeto y poder*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Leibniz, G. W. (1983) *Monadología*. Buenos Aires: Hyspamerica Ediciones.
- _____. (1983) *Discurso de Metafísica*. Buenos Aires: Ed. Hyspamerica.
- _____. (1991) *Escritos de dinámica*. Madrid: Ed. Techos.
- _____. (1988) *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Volume I y II. Os pensadores. São Paulo: Nova cultural.
- _____. (1919) *Opúsculos filosóficos. Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias, como asimismo de la unión que existe entre el alma y el cuerpo*. Barcelona: Calpe.
- _____. (1988) *Correspondência con Clarke*. Os pensadores. São Paulo: Nova cultural.
- Marx & Engels. *El Manifiesto Comunista*. Buenos Aires: Ediciones Clásicas.
- _____. (2004) *La ideología Alemana*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Marx, Karl. (1875) *Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán*.
- More, Thomas. (2006) *Utopía*. Buenos Aires: Terramar ediciones.
- Owen-Saint Simon-Fourier-Leroux-Considerant. (1944) *Los utopistas*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- Russell, Bertrand. (1949) *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: George Allen & Unwin LTD.
- Jolley, Nicholas (Compilador) (1998) *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Vernant, Jean-Pierre *As Orígens do pensamento grego*, Sao Paulo; Difel, 1986.

Revistas

Ackerley, M. Isabel. (2008) *República democrática o Tecno-Capitalismo de Mercado? El mito Internet*. Revista RES. Posgrado-Universidade Federal de Pernambuco.

Internet

Ackerley M. Isabel. *Fábricas recuperadas y comunicación horizontal: un modelo que redefine el poder*. Jornal do Mauss. Ano 0 – Edição nº 3 – Edição Bimestral – Novembro-Dezembro/2007 - Universidade Federal de Pernambuco - Brasil www.jornaldomauss.org: <http://www.jornaldomauss.org/site/index.php?central=conteudo&id=118&perfil=1&idEdicao=13%20-%2033k%20->

Comunidades Quilombolas (2008): http://www.ccnma.org.br/projeto_pvn.htm

Notas

¹ Esta investigación fue financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas- CONICET.

² Ver: *La ética de lo maximal*, p. 93/95. Para profundizar más ver Vernant, Jean-Pierre *As Orígens do pensamento grego*, Sao Paulo; Difel, 1986.

³ "Hubo gobiernos de turno desde el '74 que han ido destruyendo el trabajo, la producción, el salario y el bienestar de los trabajadores. El gobierno actual, aunque ayude con subsidios al MNFRT, no necesariamente demuestra una política distinta, diferencial de base." Dr. Luís Caro. Asamblea MNFRT, 19 de diciembre, 2006. CdeTVL.

⁴ Ackerley M. Isabel. *Fábricas recuperadas y comunicación horizontal: un modelo que redefine el poder*. Jornal do Mauss. Ano 0 – Edição nº 3 – Edição Bimestral – Novembro-Dezembro/2007 – Universidade Federal de Pernambuco - Brasil www.jornaldomauss.org:

⁵ Ackerley, María Isabel. *La ética de lo maximal*. p.16/57.

⁶ Dri, Rubén. "Racionalidad, sujeto y poder". (Todas las citas de este autor corresponden al Capítulo VII), p. 137.

⁷Dri, Rubén. Ídem, p. 144.

⁸Dri, Rubén. Ídem, p. 145.

⁹Ídem.

¹⁰Ackerley, M. Isabel. "Comunicación horizontal: un modelo que redefine el poder", p.17.

¹¹Russell, Bertrand. "A critical exposition of the philosophy of Leibniz", London: George Allen & Unwin LTD; 1949.

¹²La noción de fuerza considerada por Leibniz, es aquella de la energía actualmente utilizada en la física moderna.

¹³En este párrafo, basado en las observaciones de Galileo sobre la caída vertical de los cuerpos, Leibniz señala uno de los errores de Descartes. Mas precisamente, analizando la caída vertical de los cuerpos, Leibniz intenta mostrar que en la naturaleza no se preserva la cantidad de movimiento (como ya dijimos, ella es cuantificada como proporcional a la velocidad). Simplificando las observaciones de Galileo, podemos concluir la reflexión anterior si observamos que la altura que una piedra puede alcanzar cuando es lanzada a lo alto, es proporcional al cuadrado de la velocidad inicial con que la piedra es lanzada.

¹⁴Leibniz, "Escritos de dinámica". (1669-1671), p.35. Este axioma también puede ser entendido como una ley de conservación. Aplicando este Axioma al ejemplo del lanzamiento de la piedra y observando que el efecto entero o efecto final es que la piedra haya alcanzado una altura proporcional al cuadrado de la velocidad, obtenemos que la cantidad que debe ser preservada es proporcional al cuadrado de la velocidad inicial, esto es, la cantidad de acción motriz, y no la cantidad de movimiento como pensaba Descartes.

Así, un principio metafísico, el de equivalencia entre la causa plena y el efecto entero, sirve para cuestionar la teoría del filósofo francés.

¹⁵Leibniz, "Discurso de Metafísica", nota 9.

¹⁶Leibniz, "Monadología". 1713-1715, nota 1.

¹⁷Leibniz, "Monadología", nota 7.

¹⁸Leibniz, "Monadología", nota 11.

¹⁹"Todavía, cuando el hombre se reduce a un estado letárgico y casi destituido de sentimientos, la reflexión y la apercepción cesan, y no se piensa en verdades universales. Con todo, las facultades y disposiciones innatas y adquiridas, incluso las impresiones que recibimos en tal estado de confusión no cesan, y no son apagadas, aunque las olvidemos (...) los propios animales, llegados a un estado de estupidez, deben un día volver a percepciones mas elevadas, y

una vez que las sustancias simples duran siempre, no se debe juzgar sobre la eternidad basada en algunos años." Leibniz, "Novos Ensaíos", p. 84, Ed. Os Pensadores. Nova Cultural, 1988.

²⁰Leibniz, "Monadología", nota 61.

²¹Leibniz, "Monadología", nota 62.

Leibniz se refiere a la Mónada como Entelequia al Alma, para diferenciarla del cuerpo. Los dos, cuerpo y Alma o Entelequia constituyen lo viviente.

²²Leibniz, "Monadología", nota 57.

²³Cita de Leibniz en el libro "The Cambridge companion to Leibniz", by Nicholas Jolley; p.130. Traducción de la autora. Recordemos que para Leibniz Dios es un concepto, que podemos traducir como Universo.

²⁴Estas concepciones y el mismo tipo de argumento metafísico, son utilizados por Leibniz para cuestionar las teorías del espacio y tiempo absolutos, derivado de su concepción de la lógica para justificar la naturaleza de las mónadas. En la actualidad, y especialmente después del desarrollo de la teoría de la relatividad de Einstein, se impuso la concepción relativa del espacio y el tiempo. Lo interesante es observar como dichos conceptos fueron anticipados por Leibniz a partir de sus singulares ideas respecto de la verdad.

²⁵Leibniz, "Monadología", nota 7 y 11. Leibniz, "Cartas a Clarke", 5° carta.

²⁶Ackerley, M. Isabel. *República Informática o Tecno-Capitalismo del Mercado? El Mito Internet*. 1996-2007. RES. Revista de Sociología. Posgrado. Universidade Federal de Pernambuco, Brasil. Septiembre, 2008.

²⁷En la filosofía marxista, la palabra griega praxis es usada para designar una relación dialéctica entre el ser humano y la naturaleza, en la cual el ser humano al transformar a la naturaleza con su trabajo, se transforma a si mismo. "Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que dirigen la teoría para el misticismo encuentran su solución en la praxis humana y en la comprensión de esa praxis." Marx. Octava tesis sobre Feuerbach.

²⁸Dri, Rubén. "Racionalidad, sujeto y poder", Cáp. VII.

²⁹La primera parte del libro sobre la república de Utopía, es un diálogo con Rafael Hitlodeo, el sabio viajero que conoció en Ambers y que le refirió las maravillas de una lejana sociedad comunista. Como también sobre la realidad política económica, social de Inglaterra. Por ej. El empobrecimiento por las guerras y la innecesaria utilización de mercenarios, la oligarquía ganadera sin escrúpulos que medra a costa de la agricultura y de la industria. Moro le pregunta porque no trabaja como filósofo consejero del rey y Hitlodeo objeta que el

juego político obliga al filósofo a compromisos innobles. La segunda parte es la descripción de la isla.

³⁰ Utopía es un término inventado por Tomás Moro. Moro hace referencia a dos neologismos griegos con esta palabra: *outopia (ningún lugar)* y *eutopia (buen lugar)*. En *Utopía de un hombre que está cansado*, Borges decide mostrar la utopía como ese lugar que no existe y por lo tanto donde todo se puede desvirtuar: en última instancia la propia historia reflejada en la memoria de los hombres confirma esta hipótesis. Tal vez Borges juega con la utopía que degenera en distopía, es decir en sistemas totalitarios o indeseables.

³¹ La Revolución Industrial es un conjunto de transformaciones económicas y sociales, características del desarrollo de Inglaterra entre 1750 y 1820 y con su correspondiente influencia en todo el continente europeo y repercusiones mundiales; (es considerada como el mayor cambio socioeconómico y cultural de la historia.)

³² Alojamiento colectivo para numerosas personas.

³³ En la actualidad la Cooperativa de la Sociedad Rochdale continua el legado del espíritu de cooperación establecido en 1844, hace más de 150 años.

³⁴ Lo fundamental de ellos es que cada individuo trabajaría de acuerdo con sus pasiones. Los falansterios serían comunidades rurales autosuficientes, que servirían de base de la transformación social. Los falansterios se crearían por acción voluntaria de sus miembros y nunca deberían estar compuestos por más de 1.600 personas, que vivirían juntas en un edificio con todos los servicios colectivos. Cada persona sería libre de elegir su trabajo, y lo podría cambiar cuando quisiera, pero los salarios no serían iguales para todos. La mayoría fracasó por varias razones.

³⁵ **Claude-Henri de Rouvroy, Conde de Saint-Simon.** La democracia socialista europea de finales del siglo XIX se inspiró en sus ideas. Augusto Comte fue su secretario, el cual retoma la idea de una *ciencia de las sociedades*, en este sentido se dice que fue el padre de la sociología.

³⁶ Incluso para el marxista, el problema de la lucha de clases comprende: a) la lucha económica; b) la lucha política; c) la lucha ideológica. No se puede luchar por el pan, sin luchar por la paz, y sin defender la libertad.

³⁷ Asociación voluntaria de sus miembros (icarianos). **Etienne Cabet** (1788-1856) Publica "Viaje a *Icaria*", donde describe una utopía comunista en el futuro frente al presente capitalista (1842) Será un libro que llegará a toda Europa, muy influyente. Formula una primera imagen del comunismo: Cada comunidad es soberana en sus territorios. La soberanía reside en el pueblo; cada uno de sus miembros la ejerce por igual a la hora de elaborar la Constitución y las leyes, de

elegir y ser elegidos para todas las funciones públicas. Todos los funcionarios y magistrados serían elegidos y revocados, en cualquier momento, por voto popular. -Socialización de todos los bienes. No habrá propiedad privada ni sistema monetario. Los medios de producción serán de uso colectivo.- Obligación general de trabajar. Socialización directa del trabajo. Cada comunidad debe elaborar, anualmente, detallados planes de producción basados en el cálculo de las necesidades, y distribuirá entre grupos organizados de trabajo las diferentes participaciones en la ejecución del plan previsto, poniendo a disposición de estos grupos el equipo y los materiales necesarios. -Distribución del producto social según las necesidades de cada cual. Los bienes producidos se depositarían en almacenes públicos, de los cuales cada icariano retiraría libremente lo que necesitase. No obstante, la comunidad debe hacer todo lo posible por uniformar el consumo: que todos coman lo mismo, vistan el mismo tipo de ropa y vivan en el mismo tipo de casa; estos estándares de vida obligatorios serían fijados por las autoridades. -Igualdad entre los sexos, pero conservando la institución familiar, con el padre como jefe. -No habría ni partidos ni asociaciones políticas, y la palabra escrita sería estrictamente supervisada para evitar cualquier peligro a la moral. Todo esto es un corolario de la desaparición de las clases y de la correspondiente reducción del papel del Estado a tareas exclusivamente administrativas. La asamblea de delegados dirigiría su actividad fundamentalmente a distribuir las tareas correspondientes a cada grupo funcional descentralizado, encargados de las distintas ramas de la producción y servicios colectivos.

³⁸ Ver, Cáp. 19 y 20 de diciembre, 2001. *La ética de lo maximal*. Ackerley, M. Isabel.

³⁹ <http://www.jornaldomauss.org/site/index.php?central=conteudo&id=118&perfil=1&idEdicao=13%20-%2033k%20->

⁴⁰ Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán. Ítem I, Crítica N°4.

⁴¹ Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán. Ítem III, Crítica I.

⁴² *Ideología Alemana. Feuerbach. Esencia de la concepción materialista de la historia. El ser social y la conciencia social*, p.18.

⁴³ Registro de entrevistas gravado.

⁴⁴ En Brasil las cooperativas conforman una estructura completamente diferente, (por ejemplo, los salarios son jerárquicos conforme a los puestos de trabajo), pero no podemos extendernos en este análisis. Sí es similar la comunicación en asambleas. Tomamos como ejemplo, dentro de ASSEMA (Associação em áreas de assentamento no Estado de Maranhão) (www.assema.org.br) "A cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ) em Maranhão, donde observamos el movimiento fuertemente constituido y en

franco desarrollo que permite la organización y el bienestar de sus integrantes, como también la cooperativa de taxistas COCOMA, con más de 20 años en crecimiento en São Luis de Maranhão. Pero también encontramos un caso que estaba en la misma situación que la CT18D, en la Quilombola de "Santa Rosa dos Pretos" (município de Itapecuru-Mirim), (llamadas "Comunidades Negras Rurais Quilombolas" ou "Terras de Preto" no Maranhão desde 1980) siendo que el poder estaba concentrado, pocos tomaban decisiones, no había movilidad y la producción estaban estancada y el trabajador pauperizado, *por haber mucho intereses económicos y por la falta de interés del presidente de la comunidad, por no dejar a otros tomar decisiones ni opinar*, siendo que esto impedía el crecimiento del proyecto, dijo Sebastián Eberton, en una entrevista en mayo del 2007. Para información sobre estas comunidades: http://www.cnma.org.br/projeto_pvn.htm

IGLESIA Y PODER POLÍTICO

Rubén Dri

Wojtyla y Ratziger, o la Iglesia poderosa

Karol Wojtyla fue elegido para el trono pontificio en 1978, después del asesinato de Juan Pablo I, cuyo pontificado duró solamente un mes. No es que Juan Pablo I haya sido un Papa de una teología de la liberación muy avanzada. Era un hombre honesto y quería una purificación de las finanzas del Vaticano y una purga en la curia romana. Creo que estos fueron los elementos que hicieron que desapareciese. Naturalmente que es muy difícil probar todo esto, mejor dicho, prácticamente imposible, en la medida en que todo en el Vaticano se maneja con un grandísimo secreto.

Karol Wojtyla o la alianza del poder religioso con el poder imperial

Se elige entonces a Karol Wojtyla, quien toma el nombre de Juan Pablo II. ¿Cuál fue su proyecto? Lo podemos dividir en varias partes:

1) Fue un muy ambicioso proyecto político-religioso de poder, en el que figuraba el desmontar la democratización que se había promovido en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965). Toda la impronta de Juan Pablo II fue en contra de esta democratización que, por una parte, se expresaba en la colegialidad episcopal, o sea, en el poder mayor dado a los obispos en cuanto colegios, o reuniones de obispos y en los consejos presbiterales que se abrían en cada una de las diócesis,

además de la apertura que se había dado en la Iglesia, de manera que también los laicos tuviesen la palabra.

El Concilio Vaticano II replanteó el concepto de Iglesia, recuperando cierto protagonismo del pueblo creyente frente al poder omnímodo de la jerarquía cuya cabeza es el Pontífice romano. El documento teológico¹ en el que se define dicho concepto invierte el orden tradicional jerarquía – pueblo, colocando a éste en primer lugar, significando de esa manera que la Iglesia no es la jerarquía sino el pueblo, denominado "pueblo de Dios".

El proyecto de Juan Pablo II implicaba volver a jerarquizar completamente la Iglesia, volverla a cerrar, a recomponer la estructura jerárquica de la Iglesia y más que jerárquica, monárquica absolutista, resaltando enfáticamente y afirmando su infalibilidad, lo que significa, a su vez, reprimir las disidencias y suplantar en lo interno el diálogo por la imposición.

León II en el siglo V al definirse como "indignus heres beati Petri" – indigno heredero de san Pedro- (Ullmann, 1983: p. 27) había separado la función petrina, la de ser el detentador del poder que le otorga el ser el sucesor de Pedro, de la persona individual que ejercía tal función. De esa manera aseguraba el poder del Papa, pues, éste reside en la herencia y no depende de los avatares que pueda sufrir la persona.

Pero Juan Pablo II, en el decir de Ratzinger, volvió a unir la herencia con la persona, al fusionarse la realidad de la Iglesia en la persona del Papa polaco. Efectivamente, Juan Pablo II dejó de utilizar el "nosotros" en los comunicados vaticanos, sustituyéndolo por el "yo". "Creo yo que tal fusión, dice Ratzinger, llevada a cabo en la vida y en la reflexión de fe, entre el "nosotros" y el "yo", fundamenta de manera excepcional el atractivo de esta figura del Papa [...] Esa "identificación" con la Iglesia sin ninguna sombra de hipocresía le parece imposible a muchos hombres que hoy buscan la fe" (Ratzinger, 2007: p. 16-17).

De manera que de la "iglesia-pueblo de Dios" del concilio Vaticano II se ha pasado no sólo a la "Iglesia-jerarquía", sino directamente a la "Iglesia-Sumo Pontífice Romano". El Papa es directamente la Iglesia, llevando el dogma de la infalibilidad pontificia a su máxima expresión².

La categoría fundamental de la encíclica *Ecclesiam Suam* de Pablo VI (1964) es el diálogo. Abre el diálogo en distintas instancias, tanto en lo

interno de la Iglesia como en sus relaciones con el exterior. Lo que hizo Juan Pablo II fue cerrar este diálogo y colocar en su lugar la imposición y la recuperación de la obediencia como valor fundamental.

Para poder realizar este proyecto, en primer lugar, se dio a la tarea de remover, controlar, limitar a los obispos comprometidos con los derechos humanos, por ejemplo, con las mujeres y con los homosexuales, en el Primer Mundo. Es decir, el tema de la Iglesia en el Primer Mundo era el problema de los derechos humanos, o sea, de las minorías marginadas, reprimidas. Y la represión se abatió fundamentalmente sobre los obispos de Holanda y de Francia, que fueron prácticamente desmontados. Habían sido las Iglesias más avanzadas en el Primer Mundo y terminaron siendo prácticamente reducidas al silencio. Toda la teología progresista que había elaborado Francia durante la época del pre-concilio, desapareció.

Para la implementación del proyecto era necesario controlar a los sectores populares del Tercer Mundo. Aquí el compromiso de la Iglesia en el Tercer Mundo era fundamentalmente con los sectores populares, con los movimientos de liberación, con los movimientos sociales y sus luchas. La represión se abatió sobre el cardenal Evaristo Arns de San Pablo, el que acogió a las Madres de Plaza de Mayo, que no eran recibidas por la jerarquía argentina. El cardenal Arns se había transformado en vocero de las Madres, llevó el asunto al Vaticano e hizo público el tema de los desaparecidos en la Argentina. El cardenal tenía una diócesis muy grande con un trabajo creativo de comunidades de base. Juan Pablo II le fue creando otras diócesis, recortándole el territorio.

En México se llevó un estricto control sobre Monseñor Méndez Arceo, el obispo de Cuernavaca, al que, apenas cumplidos los 75 años, le aceptó inmediatamente la dimisión. De acuerdo a una norma establecida por el Concilio Vaticano II, cuando los obispos cumplen los 75 años tienen que presentar su dimisión, pero el Vaticano se reserva aceptarla o no. Es llamativo, porque las de todos los que estaban comprometidos con los sectores populares son aceptadas inmediatamente. En cambio la aceptación de la dimisión de obispos de derecha, a veces es aceptada después de varios años. Fue el caso de monseñor Juan Carlos Aramburu. Es que aquí había otro problema. Era necesario esperar la sucesión presidencial. El sucesor, Antonio Quarracino, recién es nombrado cuan-

do Carlos Menem asume la presidencia, porque el obispo elegido debía estar en consonancia con la política del nuevo presidente.

Monseñor Oscar Arnulfo Romero, el obispo de San Salvador, era objeto de una cruel persecución por parte de los sectores directamente ligados al imperio norteamericano. Se dirige entonces al Vaticano para plantearle al Papa la situación no solamente suya, sino de la Iglesia y el pueblo salvadoreño. Le planteó el peligro real que estaba corriendo. La respuesta del Papa fue que no exagerase. Lo dejó completamente solo.

En México, funcionaba el Ites –Instituto Teológico de Estudios Superiores- ubicado en la línea de la Teología de la Liberación. No se trataba de un Instituto "marginal" de la Iglesia, porque dependía de diez congregaciones religiosas. Juan Pablo II lo cerró. Por lo demás, es muy llamativo todo el proceso de cómo se llega al cierre del instituto, porque primero se creó un tribunal para juzgar la teología de los profesores, los cuales se presentaron ante el tribunal, mostraron los programas y respondieron a todas las preguntas.

El tribunal no pudo encontrar los supuestos errores teológicos. Entonces vino la presión desde arriba para cerrar el instituto. No se aceptó. Presionaron a las congregaciones de las que dependía el instituto. Éstas resistieron las presiones y entonces vino directamente del Vaticano el orden del cierre. Algunas congregaciones quisieron hacerse cargo y entablar renegociación con el Vaticano, pero fue absolutamente imposible. El instituto se cerró. Lo pongo como ejemplo de la censura y persecución del pontificado de Juan Pablo II a todos los obispos, instituciones y movimientos que estaban comprometidos con los sectores populares.

En segundo lugar era necesario perseguir, destruir, cooptar a los teólogos de la liberación. Los casos más sonados, los más conocidos, son los de Leonardo Boff, en Brasil, y de Gustavo Gutiérrez, en Perú. Éste último, que es uno de los grandes teólogos de la liberación, intentó de todas maneras permanecer en la estructura eclesial en el Perú, bajando un poco determinadas opciones de la liberación, pero lo cercaron tanto que finalmente encontró refugio en la orden dominica francesa.

Actualmente está en Francia. Leonardo Boff creyó que podía seguir. Entonces lo llama Joseph Ratzinger, presidente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la ex – inquisición, lo somete a un juicio, le impone el silencio durante un año. Leonardo Boff lo cumple. Durante un año no

publica. Cumplida la pena comienza nuevamente a publicar, por lo cual es llamado una vez más al Vaticano a dar cuenta de sus "errores". Finalmente se cansa y dice que no hay nada que hacer, porque la Iglesia no perdona, no accede a ningún tipo de diálogo. Abandona el ejercicio sacerdotal, no su compromiso cristiano. Su producción sigue muy viva y su actividad con los sectores populares muy activa.

Se requería perseguir a los teólogos de la liberación en el Tercer Mundo y a los críticos de la dogmática fundamentalista católica, en el Primero. En este caso dos de los teólogos más importantes que cayeron bajo la censura son Edward Schillebeeckx, en Holanda, y Hans Küng, en Alemania. Este último tiene una gran producción teológica. Quien quiera tener una panorámica general del cristianismo, del islamismo y del judaísmo puede recurrir a los tres tomos escritos por él sobre esos temas. Es un filósofo y un teólogo muy consultado. Es el autor de una ética mundial con el aporte de las religiones mundiales, tanto del budismo y del islamismo como del judaísmo y del cristianismo. A todos los teólogos como él que habían sido puntales en la elaboración teológica del Vaticano II, Juan Pablo II les quitó la posibilidad de enseñar en los institutos católicos³.

En tercer lugar, para realizar ese proyecto era necesario dar el poder en lo interno a una organización piramidal jerárquica, con manejos mafiosos, como es el Opus Dei, desbancando a los jesuitas de la posición preeminente que tenían en la Iglesia, debido a las "desviaciones" jesuíticas, sobre todo en el Tercer Mundo, porque muchos jesuitas se habían comprometido seriamente con la Teología de la Liberación. Esto evidentemente no era funcional al proyecto Papal. En cambio una organización con una orientación fascista, como el Opus Dei, le era completamente funcional⁴. Es por ello que lo declaró "prelatura personal", o sea, que pasó a depender directamente del Papa. Por otra parte, apresuró la canonización de José María Escrivá que es el fundador del Opus Dei.

2) El proyecto de Juan Pablo II significó ampliar las bases de la Iglesia mediante la puesta en escena de actos litúrgicos multitudinarios. Llevó a cabo este propósito mediante grandes escenificaciones. No hay que olvidarse que Juan Pablo II fue actor y escritor de obras teatrales. Una vez en el Vaticano continuó con sus teatralizaciones. En su visita a la Argentina, cuando fue a Río Negro, los mapuches presentaron sus críticas a la Iglesia por haber apoyado el robo de las tierras que les pertene-

cían. La contestación de Juan Pablo II fue ponerse el atuendo mapuche y exclamar: "Ahora el Papa también es un mapuche". Una verdadera teatralización en lugar de una respuesta.

De esta manera, el resultado fue una Iglesia poderosa y populista. Tal vez sea esta la mejor definición que podemos hacer de la Iglesia de Juan Pablo II, una Iglesia de gran poder. "Populista" es lo contrario de "popular", porque lo popular es lo que se apoya realmente en el pueblo pero en función de las reivindicaciones populares, con la participación y con el protagonismo popular. En cambio populista es el manejo demagógico de las necesidades populares, hecho desde arriba.

Es necesario tener presente esta característica de la "Iglesia de Juan Pablo II", pues ello nos permitirá visualizar uno de los puntos en los que se diferencia la concepción de Iglesia que tiene Benedicto XVI, una concepción que en lo esencial es la de Juan Pablo II, pero con características importantes que enmarcan una diferencia notable.

3) El proyecto de Juan Pablo II implicaba también el sometimiento del ecumenismo a la autoridad vaticana. El Concilio Vaticano II fue el que planteó el ecumenismo como tarea de la Iglesia. El ecumenismo en la concepción cristiana católica significa la relación de las distintas iglesias cristianas entre sí. Es un ecumenismo en cierta forma restringido, porque ecumenismo quiere decir universalismo, y en este caso se trata del universalismo del cristianismo.

Con Juan XXIII, Pablo VI y el impulso del Concilio Vaticano II había comenzado un movimiento ecuménico que movilizaba a los pueblos cristianos, a las bases. Lo que hizo Juan Pablo II fue someter este ecumenismo a las cúpulas. Interpretó fundamentalmente el ecumenismo como una relación cupular, relación de poderes, una manera de aumentar el poder de la Iglesia Católica. Esta es otra característica a tener en cuenta cuando examinemos el concepto de Iglesia de Benedicto XVI, porque también en este aspecto hay diferencias importantes.

4) Finalmente, el proyecto de Juan Pablo II implicaba emplear todo el poder de la Iglesia para destruir al "comunismo", o sea a la ex Unión Soviética. Para eso hizo alianza con el neoliberalismo de Margaret Thatcher y de Ronald Reagan. En ese sentido es fundamental la encíclica *Centesimus Annus* (1991) que fundamenta esta alianza necesaria para la lucha en contra del "comunismo".

El objetivo de la citada Encíclica es celebrar la derrota del marxismo y legitimar la economía de mercado o capitalismo bueno, como solución para los países del Tercer Mundo.

La encíclica se desarrolla alrededor de tres grandes unidades temáticas: 1) Propiedad privada, tierra, trabajo y capital; 2) Deuda Externa; 3) El capitalismo bueno.

Afirma "el carácter natural del derecho a la propiedad privada" como requisito "fundamental en toda persona para su autonomía y desarrollo" (Juan Pablo II, 2001: p. 59). Ahora bien, ¿cómo se hace efectivo este derecho? "Mediante el trabajo", pues "de ese modo el hombre se apropia una parte de la tierra, la que ha conquistado con su trabajo: he ahí el origen de la propiedad individual" (Juan Pablo II, 2001: p. 62).

Es evidente, por lo tanto, que quienes no gozan de la bendita propiedad privada son aquellos que no se la han apropiado mediante su trabajo. Por otra parte, hablar hoy de la apropiación individual de la tierra es un anacronismo. De ello se da cuenta el Papa, por lo cual añade: "En otros tiempos el factor decisivo de la producción era la tierra y luego fue el capital, entendido como conjunto masivo de maquinaria y de bienes instrumentales" (Juan Pablo II, 2001: p. 64-65).

Pasamos, por lo tanto, de la tierra al capital como si se trata de cosas, de objetos, no de creaciones históricas. Se trata del concepto funcionalista de capital según el cual tanto la piedra del cazador primitivo como la Banca Internacional son simplemente capital. Ello le permite desligar el trabajo asalariado, como dice Marx, del concepto de mercancía que sólo se daría en las condiciones extremas del primer capitalismo.

El problema de la deuda externa se tornó realmente agobiante en la década del 90. La encíclica no podía desentenderse del mismo. ¿Qué es lo que establece como principio fundamental al respecto? "Es ciertamente justo el principio de que las deudas deben ser pagadas" (Juan Pablo II, 2001: p. 71).

Ningún cuestionamiento a la manera cómo se contrajo semejante deuda. Ningún cuestionamiento a su legitimidad. Ninguna referencia a la tradición profética que sostenía que no podía haber deudas porque el valor fundamental que debía regir en la sociedad era el valor del "don", el de dar o compartir al que se refería Jesús de Nazaret cuando incluyó

en la oración: "perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores".

No es una casualidad que bajo el pontificado de Juan Pablo II se suprimiese de la oración el tema de la deuda, cambiándolo por la inofensiva "ofensa". Las deudas a las que se refería Jesús eran las deudas reales, esas que contraían los campesinos cuyas consecuencias eran las de perder sus propiedades primero, luego sus hijos, su mujer, hasta quedar ellos mismos esclavizados.

Como manera de suavizar este apoyo al pago de la deuda externa, agrega que "no se puede pretender que las deudas contraídas sean pagadas con sacrificios insoportables" (Ibidem), lo cual no deja de ser un mero formulismo, porque el pago significa para nuestros pueblos verse sometidos a "sacrificios insoportables".

Pero falta lo mejor, la propuesta que hace Juan Pablo II a los países del Tercer Mundo para solucionar su problema económico. Veamos: "Después del fracaso del comunismo", ¿el capitalismo "es quizá el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo?"

"Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es ciertamente positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de Economía de empresa, economía de mercado o simplemente de economía libre" (Juan Pablo II, 2001: p. 83-84).

Por si quedaran dudas la Encíclica continúa: "Da la impresión de que, tanto a nivel de las naciones, como de las relaciones internacionales, el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades" (Juan Pablo II, 2001: p. 68). La encíclica es de 1991, etapa de plena implementación del neoliberalismo en el Tercer Mundo; etapa en la que la economía argentina fue arrasada por la propuesta que el Papa polaco nos hace como solución a nuestros problemas.

Pero sabemos lo que pasa con el capitalismo en nuestros países tercermundistas, desocupación, salarios miserables, hambre, analfabetismo, desnutrición. Es lógico, por tanto, que surjan anhelos de cambiar una sociedad tan injusta. La encíclica nos pone en guardia sobre semejan-

tentación, recordándonos que "el hombre creado para la libertad lleva dentro de sí la herida del pecado original que lo empuja continuamente hacia el mal y hace que necesite la redención". En consecuencia, hay que apartarse de quien "cree ilusoriamente que puede construir el paraíso en este mundo".

La Encíclica tiene como fundamento teológico la tajante afirmación: "Conocer a Dios para conocer al hombre", axioma que invierte el establecido por Paulo VI en la *Populorum Progressio* (1967): "Conocer al hombre para conocer a Dios". La Iglesia por medio de su cabeza, el Papa, sabe quién es Dios, qué quiere Dios. De allí bajan los mandamientos.

Una vez caído el comunismo, viene el tema de los pobres. La Iglesia de Juan Pablo II queda como su única defensora. El comunismo era la competencia. Destruído el comunismo, la defensora de los pobres es la Iglesia. Es por ello que Juan Pablo II se explaya en criticar las aristas más crueles del neoliberalismo.

En su lucha contra el comunismo, fue fundamental su apoyo a Lech Walesa. Ese tema es muy complejo, porque en la sociedad polaca se da una identidad entre el catolicismo y la nación polaca, el pueblo polaco. El catolicismo sirvió también para defender al pueblo polaco de las invasiones tanto de los prusianos como de los austríacos y de los rusos. Es decir, Polonia, con fronteras indefinidas geográficamente, es un país que continuamente las potencias colindantes se lo han repartido. El catolicismo ha servido ahí como nexo de unión, como identidad. Ese catolicismo, por otra parte, es el catolicismo jerárquico, de Juan Pablo II, que él transportó de hecho a toda su concepción de Iglesia.

La polaca Rosa Luxemburgo fue militante desde el secundario y se tuvo que trasladar clandestinamente a Alemania, transformándose luego en una dirigente del partido comunista alemán y polaco. Ella tenía muy claro que no se podía realizar el socialismo en Polonia sin el cristianismo. Por eso escribió un artículo muy interesante que se llama "El socialismo y las iglesias" donde expone cómo el cristianismo primitivo era comunista, cómo en la iglesia se habían traicionado esos ideales. El artículo estaba dirigido a los polacos.

Lamentablemente en el marxismo estalinista, marxismo tradicional, no entendieron el mensaje de Rosa y quisieron imponer en Polonia el ateís-

mo, el materialismo. Ello provocó una reacción del pueblo polaco muy fuerte. Juan Pablo II vivió todo eso y lo transportó, a su vez, a nivel internacional. Nunca entendió nuestros problemas. Cuando nos proponía el neoliberalismo a nosotros como solución a los problemas, estaba pensando precisamente en Polonia, no en que aquí el neoliberalismo estaba arrasando absolutamente con todo.

Estos son los grandes rasgos del proyecto de Juan Pablo II. Fue un pontificado muy largo, con una persona muy activa, inteligente, carismática. En su largo pontificado no ha dejado de publicar documento tras documento sobre cuanto tema apareciese en el horizonte mundial, por lo cual es bueno seleccionar algunos de esos documentos para conocer mejor su pensamiento y la acción.

Finalmente en el '95 Juan Pablo II da a conocer la Encíclica *Evangelium Vitae* en la que condena el aborto, la eutanasia y los métodos anticonceptivos, todo junto. Ahí establece teológicamente que lo fundamental no es la vida terrena, pues ésta es una realidad penúltima. La realidad última fundamental es la realidad celestial, que está más allá de la realidad terrena. Esto significa separar lo terrenal de lo celestial. Con lo cual esto se sacrifica por aquello. Ahí está la teología de sacrificar la vida terrena, el cuerpo, para la salvación eterna.

A la muerte de Wojtyla ascendió al pontificado Ratzinger, el teólogo-ideólogo de la Iglesia poderosa que se edificó sobre la muerte del concilio Vaticano II. Las bases de la Iglesia estaban sentadas. Menester era reafirmarla, pulirla todavía de adherencias que el Papa polaco se mostró incapaz de eliminar. Será la tarea de Ratzinger como Benedicto XVI.

Joseph Ratzinger o el poder religioso en su máxima expresión

Después del largo pontificado de Juan Pablo II, es Joseph Ratzinger, con el nombre de Benedicto XVI, quien se sienta en el trono que según la doctrina oficial de la Iglesia habría pertenecido a Pedro, el pescador de Galilea. Es sabido que Ratzinger fue el verdadero ideólogo del largo pontificado de Juan Pablo II. Sin embargo, pronto, a través de varias intervenciones dio a conocer que, si bien, en lo esencial su proyecto de Iglesia lo había expresado Juan Pablo II, sin embargo en varios aspectos su propio proyecto presenta diferencias con el pontífice polaco.

El ambicioso proyecto político religioso de poder de Juan Pablo II es continuado por Benedicto XVI. De hecho Joseph Ratzinger al frente de la Congregación para la doctrina de la Fe era el verdadero ideólogo de ese concepto de Iglesia poderosa. Para su realización con Juan Pablo II ya se había hecho lo principal del trabajo "sucio", es decir, la destrucción de los espacios de liberación que habían surgido a partir del concilio Vaticano II; la remoción, el control y la limitación del poder de los obispos no alineados con dicha concepción; la persecución, marginación y condenación de los teólogos alineados ya sea con los derechos humanos o con los movimientos de liberación; el desbancamiento de los jesuitas y su sustitución por el *Opus Dei*.

La teología del Vaticano II sintetizada, como hacíamos notar, en la expresión de Pablo VI en la *Populorum Progressio*: "Conocer al hombre para conocer a Dios" fue dada vuelta por Juan Pablo II en la *Centesimus Annus* por "Conocer a Dios para conocer al hombre".

Entre las tareas que era necesario llevar a cabo para realizar el proyecto de Iglesia citado se encontraba la de poner en caja a los teólogos críticos. De eso se hizo cargo la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por Joseph Ratzinger. En 1990 publica una Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo. Dicha Congregación es, en realidad, la Santa Inquisición. La Inquisición se transformó después en el Santo Oficio y finalmente en la Congregación para la Doctrina de la Fe, que es la que dirige Ratzinger, la mano derecha de Juan Pablo II y verdadero ideólogo de la Iglesia post – Vaticano II. Esa instrucción comprende cuatro partes.

La primera lleva como título: "La verdad de Dios a su pueblo". Trata sobre la verdad, tema central en Juan Pablo II. Al tratar de la libertad siempre afirma que la libertad está sometida a la verdad. Ésta, por su parte, ha sido revelada por Dios y es la Iglesia quien la conoce.

La segunda parte se refiere a "la vocación del teólogo" afirmando que debe estar bajo la autoridad del magisterio de la Iglesia", o sea, el teólogo puede desarrollar sus investigaciones, sus desarrollos teológicos pero sometido siempre al magisterio de la Iglesia.

En tercer lugar, viene el magisterio de la iglesia. El magisterio de los pastores, o sea de la Iglesia, es infalible. Por lo tanto el teólogo debe someterse. En la cuarta parte, magisterio y teología, afirma:

"No se puede apelar a los derechos humanos para oponerse a las intervenciones del Magisterio. Un comportamiento semejante desconoce la naturaleza y la misión de la Iglesia, que ha recibido de su Señor la tarea de anunciar a todos los hombres la verdad de la salvación y la realiza caminando sobre las huellas de Cristo" (Ratzinger, 1990: p. 23).

Aparece así con claridad la clausura completa del diálogo al interior de la Iglesia como la que proponía Paulo VI. "Dios dio a su Iglesia, por el don del Espíritu santo, una participación de su propia infalibilidad", o sea que el Dios infalible le transmite su infalibilidad a la Iglesia. Esa infalibilidad está ejercida por el "magisterio vivo de la Iglesia", que "es el solo intérprete auténtico de la palabra de Dios escrita o transmitida", y por medio de este magisterio "Dios protege al pueblo de sus extravíos".

Frente a los teólogos que quieran recurrir a los derechos humanos, derechos de la libertad, etc., para sus desarrollos teológicos, dice la instrucción: "La libertad del acto de fe no justifica el derecho al disenso. Ella, o sea la libertad del acto de fe, en realidad de ningún modo significa libertad en relación a la verdad" (Ratzinger, 1990: p. 23). No hay libertad en relación a la verdad sino "la libre autodeterminación de la persona en conformidad con su obligación moral de acoger la verdad". Evidentemente no hay salida.

En esa línea condenatoria de toda posible "herejía", naturalmente debía caer la Teología de la Liberación, nacida en tierras latinoamericanas. Así fue, en efecto. Dos documentos condenatorios de dicha teología salieron de la inquisitorial pluma de Ratzinger: "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación" e "Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación".

A primera vista esto causa estupor, pues esa vocación inquisitorial no puede menos que alejar a muchos fieles de la Iglesia Católica. En realidad este estupor proviene del desconocimiento del concepto de Iglesia que tiene Ratzinger. Para conocerlo menester es penetrar en la relación Iglesia y poder. Juan Pablo II tenía una gran vocación de poder. Ratzinger no sólo no le va en zaga, sino que, en ese aspecto, lo supera. Pero su concepción del poder es diferente.

El 28 de noviembre del 2000 Ratzinger pronunció, en Berlín, una conferencia que lleva por título "Europa, política y religión" (www.interrogantes.net –Artículos de Joseph Ratzinger) Es de extraor-

dinaria importancia, porque en ella desarrolla su concepción de Iglesia que guió su acción como responsable de la Congregación para la Doctrina de la Fe, bajo Juan Pablo II, y ahora como Benedicto XVI.

En primer lugar, se trata de Europa. A Benedicto XVI le interesa Europa. Su mirada no va hacia la periferia sino hacia el centro. Para él menester es "recristianizar" Europa que se ha perdido en la "secularización". Está dispuesto a jugar todas sus cartas en esa empresa. Europa no se puede pensar sin el cristianismo, más aún, sin la Iglesia, o sea, sin el poder de la Iglesia.

El carácter distintivo de Europa, es la dualidad de poderes como lo expresara Gelasio I en el siglo IV. Cita Ratzinger la carta que dicho Papa le enviara al emperador Atanasio con conceptos que Lugo desarrollara en el Cuarto tratado. La cita se refiere a la contraposición de la unicidad de poderes (el político y el religioso) que regía en Bizancio, la dualidad de los mismos. El único poder, afirma Ratzinger, reside en Cristo, pero "debido a las debilidades humanas (¡superbia!), Él mismo separó para los tiempos ulteriores los dos oficios, a fin de que ninguno se creyera superior al otro" (p. 3).

Dos poderes, en consecuencia, el político y el religioso.

"Para las cosas de la vida eterna, los emperadores cristianos necesitan a los sacerdotes (pontífices), y éstos a su vez se atienen a las disposiciones imperiales en lo referente a asuntos temporales. En las cuestiones del mundo, los sacerdotes tienen que obedecer las leyes del emperador instaurado por ordenación divina, mientras que, en las cuestiones divinas, éste tiene que someterse al sacerdote" (pp. 3-4).

Europa se ha formado, pues, a la sombra de dos poderes que constituyen su distintivo. La modernidad con su proceso de secularización ha cuestionado el poder religioso. La Iglesia resistió la embestida hasta ceder a ella en el interregno de Juan XXIII, Paulo VI, concilio Vaticano II. Fruto de esa claudicación fueron una serie de revueltas iniciadas con el Mayo Francés del 68, la expansión del relativismo, el escepticismo y otras expresiones que señalaban una profunda decadencia.

Una Iglesia y, en consecuencia, una Europa debilitada se encuentra inerme frente a nuevos adversarios. Efectivamente,

"el renacimiento del Islam no sólo está vinculado a la nueva riqueza

material de los países islámicos, sino que está alimentado por la conciencia de que el Islam puede ofrecer un fundamento espiritual sólido para la vida de los pueblos que la vieja Europa parece haber perdido, lo que hace que a pesar de mantener su poder político y económico, se vea condenada cada vez más al retroceso y a la decadencia".

Para mayor desgracia,

"también las grandes tradiciones religiosas de Asia, expresados en el budismo, se alzan como fuerzas espirituales frente a una Europa que niega sus fundamentos religiosos y morales" (p. 7).

Dos grandes enemigos, en consecuencia, el Islam y el Budismo. No sólo. Para mayor desgracia se agregan ahora las religiones de los pueblos originarios de América que recobran todo su vigor adormecido. Veamos: Ratzinger descubre "que ha sonado la hora de los sistemas de valores de otros mundos; de la América precolombina, del Islam, de la mística asiática" (p. 7) mientras Europa se encuentra en tal decadencia que "se impone la comparación con el Imperio Romano decadente que aún funcionaba como gran marco histórico, pero que, en la práctica vivía ya por obra de los que iban a liquidarlo, porque no tenía vital en sí mismo" (p. 7).

Con relación al problema de la revitalización de las religiones de los pueblos originarios se produce la beatificación de Ceferino Namuncurá. Efectivamente, llama la atención que del día a la noche se anuncie tal acontecimiento y se realice con premura. Llama la atención, porque es sabido que los esfuerzos que por décadas ha hecho la congregación salesiana en Argentina para lograrlo, hasta el momento no habían dado resultado. Se tejían diversas hipótesis sobre los motivos que hacían prácticamente imposible la superación de las trabas. Y de repente éstas saltaron por el aire. ¿Qué pasó?

Sucedió que en Vaticano está Benedicto XVI, el cual sostiene que el Concilio Vaticano II debilitó a la Iglesia, le hizo perder poder y, en consecuencia, es tarea urgente cerrar lo que dicho concilio abrió. Ello implica recuperar a la Iglesia desde sus raíces. Pero éstas no se encontrarían en las primeras comunidades, sino en los siglos IV y V, en los que se estructura el poder político y religioso que caracteriza a occidente.

El Concilio Vaticano II, según Benedicto XVI, vació a la Iglesia de contenido al acceder al "aggiornamiento", es decir, a los reclamos del mundo moderno. En lugar de pararse frente a ese mundo y proporcionarle su mensaje fuerte, exigente, dogmático, sin concesiones, cedió, trató de

"adaptarse". Ello hizo que perdiese credibilidad. El secularismo, el relativismo, el escepticismo ocuparon el espacio en el que antes dominaba "la verdad" que la Iglesia transmitía sin ningún complejo de inferioridad.

La atracción que antes tenía la Iglesia, doble atracción, porque era poderosa material y espiritualmente, política y religiosamente, ahora ha pasado a otras manos, a otros centros. Ellos son el Islam, el budismo y las religiones de los pueblos originarios de América. Leamos: "El renacimiento del Islam no sólo está vinculado a la nueva riqueza material de los países islámicos, sino que está alimentado por la conciencia de que el Islam puede ofrecer un fundamento espiritual sólido para la vida de los pueblos que la vieja Europa parece haber perdido, lo que hace que, a pesar de mantener su poder político y económico, se vea condenada cada vez más al retroceso y a la decadencia".

El Islam aparece en primera línea entre los contrincantes a vencer. La Iglesia no puede ser menos intransigente que el Islam en mantener su doctrina y condenar a todos los "herejes", si quiere ofrecer ese "fundamento espiritual sólido" que hoy es una prerrogativa de los musulmanes. Pero en el horizonte de la Iglesia que refunda Ratzinger aparece otro competidor, "el budismo", expresión de las grandes tradiciones religiosas de Asia".

Nos falta el tercer contrincante, la religión de los pueblos originarios. Descubre Ratzinger "que ha sonado la hora de los sistemas de valores de otros mundo; de la América precolombina, del Islam, de la mística asiática", mientras Europa se encuentra en decadencia. ¿Qué hacer con este tercer contrincante? Allí es donde aparece Ceferino Namuncurá. Se trata de un mapuche, un verdadero miembro de uno de los pueblos de América que se convirtió al cristianismo e inició los estudios para consagrarse como sacerdote y ayudar de esa manera a su pueblo.

Ceferino Namuncurá no es un símbolo de un solo sentido para el pueblo mapuche. Para unos es un "traidor" o un "colonizado" por la Iglesia Católica. Éstos buscan su identidad en sus propias raíces fuera de lo adquirido a través del cristianismo. Para otros, en cambio, expresa la nueva identidad del pueblo que incorporó símbolos y valores cristianos, reinterpretándolos desde su propia experiencia.

En esta dialéctica interviene Ratzinger. La elevación de Ceferino Namuncurá a los altares es un buen instrumento en esta lucha con las religiones de los pueblos originarios. Muestra que lo afirmado por el Papa en Brasil, en el sentido de que el cristianismo no se impuso por la fuerza en América, sino que los pueblos americanos lo aceptaron, al recibirlo de los misioneros.

Frente al reclamo de los mapuches de haber sido expoliados de sus tierras por quienes se legitimaban con la Biblia, el actor que era Wojtyła respondió endosando las vestiduras mapuches y exclamando; "Ahora también el Papa es un Mapuche". Ratzinger, en cambio, responde elevando a un mapuche a los altares.

Benedicto XVI sostiene que:

"la obra del Concilio Vaticano II ha sido, pues, lamentable. La Iglesia debe recuperarse de la decadencia a que un pretendido "aggiornamento", una pretendida puesta al día la ha llevado. Frente a ella se alzan competidores, el Islam, el Budismo, las religiones de los pueblos originarios de América, con una fuerza espiritual renovada." (www.interrogantes.net).

Lo que expresó, pues, Benedicto XVI sobre el Islam en la Universidad de Ratisbona y lo que expresó en Brasil sobre la manera en que los pueblos originarios de América recibieron el cristianismo, no fueron errores. Es lo que Benedicto XVI piensa y de acuerdo a lo cual actúa.

La Iglesia Católica, en el pensamiento de Ratzinger ha sido debilitada por los "frutos enfermos de la Ilustración" (Anónimo, 2006: p. 73) cuales son el liberalismo, el materialismo y el relativismo y finalmente el marxismo. Los teólogos de Europa se han dejado seducir por el liberalismo y su consecuencia, el relativismo, y los latinoamericanos, por el marxismo.

Menester es, pues, que la Iglesia recupere íntegramente su doctrina, con sus valores, aunque ello tenga como consecuencia que muchos la abandonen. ¿Es eso una catástrofe? De ninguna manera porque "hay que dar la razón a Toynbee en que el destino de una sociedad depende una y otra vez de minorías creadoras". En consecuencia, dice Ratzinger "los creyentes cristianos deberían verse a sí mismos como una minoría creadora, y contribuir a que Europa recupere lo mejor de su herencia y así sirva a toda la Humanidad" (www.interrogantes.net).

En consecuencia, la reducción de miembros de la Iglesia no debe ser una preocupación central. En efecto, "la Iglesia de masa puede ser algo muy bonito, pero no es necesariamente la única modalidad de ser de la Iglesia. La Iglesia de los primeros siglos era pequeña" (www.interrogantes.net). En realidad, no es que Benedicto XVI desprecie absolutamente el que la Iglesia pueda ser masiva. De hecho piensa que si la Iglesia se concentra en sus valores fundamentales, los vive y los propone, tendrá aceptación y crecerá también numéricamente.

Es eso lo que propone: "Debemos ser. Sobre todo, misioneros, en el sentido de volver a proponer a la sociedad aquellos valores que son los fundamentos de la forma constitutiva que la sociedad misma se ha dado, y que están en la base de la posibilidad de construir una comunidad social verdaderamente humana" (www.interrogantes.net). La Iglesia se concentrará, pues, en los valores que constituyen lo esencial de su mensaje, o sea procurará "esencializar", expresión que Benedicto XVI toma de Romano Guardini.

Tocamos aquí el fundamento mismo de la concepción de Iglesia de Benedicto XVI. Una Iglesia segura de su doctrina, que la transmite sin concesiones, sin temor, sin dudas. El concilio Vaticano II –Benedicto XVI dirá que sus intérpretes, es decir los teólogos progresistas del Primer Mundo y los Teólogos de la Liberación del Tercero- creyó que el "aggiornamento" consistía en ceder ante la nueva mentalidad moderna que exigía que la Iglesia relajase la intransigencia de su doctrina.

Ello produjo una relajación general, una dispersión que llevó a la Iglesia a una verdadera pérdida de identidad. Ello ha producido lo siguiente: "El Islam, tan seguro de sí mismo, actúa desde lejos sobre el Tercer Mundo como algo más fascinante que un cristianismo dividido consigo mismo" (www.interrogantes.net). Un Islam seguro de su doctrina, intransigente concita la adhesión que le falta al cristianismo por haber perdido la fuerza que le daba la intransigencia de su doctrina.

Esto había sido expuesto por Ratzinger con absoluta claridad en la homilía que pronunció en la misa antes del Cónclave. Constituye un verdadero programa de gobierno:

"Cuántos vientos de doctrina hemos conocido en estas últimas décadas, cuántas corrientes ideológicas, cuántas modas de pensamiento. [...] La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido agitada

con frecuencia por estas ondas, llevada de un extremo al otro, del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo".

Pero allí no termina: "cada día nacen nuevas sectas y se cumple lo que dice San Pablo sobre el engaño de los seres humanos, sobre la astucia que tiende a llevar al error". Llega ahora lo fundamental, los errores a que llevan tanto la teología "liberal" del Primer Mundo, como la Teología de la Liberación:

"Tener fe clara, según el Credo de la Iglesia, se etiqueta a menudo como fundamentalismo. Mientras el relativismo, es decir, el dejarse llevar "aquí y allá por cualquier viento de doctrina" parece la única actitud a la altura de los tiempos que corren. Toma forma una dictadura del relativismo que no reconoce nada que sea definitivo y que deja como última medida sólo al propio yo y a sus deseos" (Internet Política).

Con Ratzinger en el trono pontificio la Iglesia Católica ha terminado de cerrar las puertas que había abierto el Concilio Vaticano II y reconstruido los muros que la defienden en contra del secularismo, relativismo, el liberalismo, el "libertinaje", el marxismo y demás males que azotan a la humanidad. Así como el Concilio de Trento (Siglo XVI) cerró las murallas de la Iglesia contra la Reforma protestante, el Pontificado de Juan Pablo II-Benedicto XVI hizo lo propio contra el Concilio Vaticano II.

La última encíclica de Benedicto XVI, *Sacramentum Caritatis*, contiene dos exhortaciones que han tomado de sorpresa a más de uno. Se trata de la recomendación del uso del latín y del canto gregoriano, sobre todo para "las celebraciones que tienen lugar durante encuentros internacionales" (Benedicto XVI, 2007). Esas exhortaciones están relacionadas con el papel que Benedicto XVI le otorga a la liturgia, a la que considera como cemento unificador de la Iglesia.

En su autobiografía expresa que el Concilio Vaticano II

"hizo añicos el edificio antiguo', 'el nuevo misal' que desde el concilio ya no se redacta en latín, sino en las lenguas nacionales, 'nos ha causado daños extremadamente graves'. Se ha creado con ello la impresión de que la liturgia se 'hace', de que no es algo que existe antes que nosotros, algo 'dado', sino que depende de nuestras decisiones" (Anónimo, 2007: p 55).

En consecuencia no puede llamar la atención su llamado a restablecer el latín y el canto gregoriano, pero tampoco puede llamar la atención su acercamiento al movimiento de Lefebvre. Tanto Juan Pablo II como Ratzinger han estado siempre de acuerdo con Lefebvre en lo esencial. Han discrepado en la forma, que llevó a que Lefebvre quedara fuera de los marcos institucionales de la Iglesia. En realidad los lefebrianos están dentro de las murallas de la Iglesia alzadas por Juan Pablo II y Benedicto XVI, y los progresistas y tercermundistas o teólogo-liberacionistas, fuera.

Una Iglesia poderosa debe tener fluidas relaciones con los grandes centros del poder. Juan Pablo hizo alianza con Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Benedicto XVI hace lo mismo con George Bush, con el que comparte ideas fundamentales de una política conservadora en todo lo referente al aborto, a la familia, a la homosexualidad y al problema de las investigaciones genéticas.

Las relaciones son realmente amistosas. En 2008 se realizaron cuatro encuentros entre ambos dirigentes y las recepciones que Benedicto XVI recibió de parte de George Bush y las que éste recibió de parte de aquél fueron excepcionales, más allá de todo protocolo (www.clarin.com, 14/06/2008).

En el discurso que Benedicto XVI le dedicó a George Bush el 16 de abril de 2008 expresó:

"Ahora que la Nación tiene que afrontar cuestiones políticas y éticas cada vez más complejas, confío que los estadounidenses encuentren en sus creencias religiosas una fuente preciosa de discernimiento y una inspiración para buscar un diálogo razonable y respetuoso en el esfuerzo de edificar una sociedad más humana y más libre", acompañando esta confianza en las creencias religiosas con elogios "a cuantos han sacrificado su vida en defensa de la libertad tanto en su propia tierra como en otros lugares" (<http://www.zenit.org/article-26962?-spanish>).

En la visión de Benedicto XVI, Estados Unidos, y en particular bajo la presidencia de George Bush, ha sido siempre y continúa siendo el defensor de la libertad tanto en su territorio como en los más distantes territorios. Por ejemplo, la invasión a Irak habrá sido para defender la libertad en una nación oprimida, y las masacres continuas sólo "efectos colaterales" como los denomina siempre el imperio.

En esa línea continuó diciendo el Pontífice: "Los Estados Unidos se han mostrado siempre generosos en salir al encuentro de las necesidades humanas inmediatas, promoviendo el desarrollo y ofreciendo alivio a las víctimas de las catástrofes naturales". Basta el desastre sufrido por la ciudad de Nueva Orleans para desmentir completamente esta afirmación elogiosa del Papa. Luego vienen afirmaciones que son, por lo menos sorprendentes: "Tengo confianza de que esta preocupación por la gran familia humana seguirá manifestándose con el apoyo a los esfuerzos pacientes de la diplomacia internacional orientados a solucionar los conflictos y a promover el progreso".

Bibliografía

- Anónimo (2007) *Contra Ratzinger*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Benedicto XVI (2005) *Deus caritas est*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas.
- Benedicto XVI (2007) *Sacramentum caritatis*. Buenos Aires, San Pablo.
- Benedicto XVI (2007) *Juan Pablo II. Mi querido predecesor*. Buenos Aires, Grupo Editorial Lumen.
- Congregación para la doctrina de la fe (Ratzinger) (1990) *Instrucción sobre la vocación del teólogo*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas.
- Congregación para la doctrina de la fe (Ratzinger) (1986) *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas.
- Congregación para la doctrina de la fe (Ratzinger) (1984) *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas.
- Documentos completos del Vaticano II (1979) México, DF, Librería Parroquial.
- Juan Pablo II (1993) *Veritatis Splendor. Sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*. Buenos Aires, San Pablo.

Juan Pablo II (1991) *Centesimus Annus*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas.

Juan Pablo II (1995) *Evangelium Vital*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas.

Juan Pablo II (1987) *Sollicitudo Rei Sociales*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas.

Ullmann, Walter (1983) *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona, Editorial Ariel.

Urdaci, Alfredo (2005) *Benedicto XVI y el último Cónclave*. Buenos Aires, Editorial Planeta.

Ynfante, Jesús (1970) *La prodigiosa aventura del Opus Dei. Génesis y desarrollo de la San Mafia*. Madrid, Ruedo Ibérico.

Notas

¹ Se trata del documento *Lumen Gentium* –Luz de los pueblos–, citado también como "Constitución Dogmática de la Iglesia". Consta de ocho capítulos, el primero de los cuales está dedicado al "misterio de la Iglesia", es decir, a su origen divino. El segundo, al "Pueblo de Dios" y recién el tercero a la "Constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente al Episcopado".

² Esta sustitución del "nosotros" por el "yo" es altamente significativa. Los Papas anteriores, Juan XXIII y sobre todo Pablo VI sentían dolorosamente la contradicción entre su realidad empírica como seres humanos frágiles y falibles y el dogma de la infalibilidad. De allí que fuesen completamente remisos en condenar. El diálogo en lugar de la imposición. Juan Pablo II y Benedicto XVI, por el contrario, no dudan. Son "infalibles", ordenan, castigan, excomulgan. Sobre todo Benedicto XVI.

³ Quien se encargó de la tarea sucia de condenar, amonestar, excomulgar, en una palabra, castigar, fue Joseph Ratzinger. El libro "Contra Ratzinger", cita cuarenta y un casos de castigos de diferente índole que aplicó Ratzinger entre 1985, cuando se hizo cargo de la dirección de la Congregación para la Doctrina de la Fe y 2005.

⁴ El artículo 189 de la Constitución del Opus Dei establece que "quiere vivir oculto como tal Instituto" y el 190 dice que "a los extraños se les oculta el número de los socios; y más aún, los nuestros no han de conversar acerca de estos temas con extraños". Luego establece que "los socios Numerarios y supernumerarios sepan bien que van a guardar siempre un prudente silencio

respecto a los nombres de los otros miembros; y que a nadie van a revelar nunca que ellos mismos pertenecen al Opus Dei, ni siquiera con el fin de la difusión de dicho Instituto, sin licencia expresa del propio Director local" (Ynfante, 1970, p. 422).

Inés Areco, Gustavo Felici, Florencia Ruggerio

En defensa de la Ley Federal de Educación 1996-1999

Introducción

El presente artículo es un avance de la investigación sobre el eje temático Iglesia Católica-Educación. Presentamos aquí un recorte temporal centrado en los debates que se dan a partir de la sanción de la Ley Federal de Educación 24.195 poniendo el foco en los argumentos que propone la jerarquía eclesial en defensa de dicha ley durante el período 1996-1999.

Por cuestiones de espacio, sólo desarrollamos una de las dos caras del problema, dejando de lado las posturas del Estado, sus argumentos e intenciones detrás de la sanción de esta ley; así como la problemática educativa en general, y las tensiones que acontecen entre el poder político y la cúpula de la Iglesia Católica.

Consideramos que este artículo es un elemento útil para tener en vista los principales elementos de la relación entre el poder político y la Iglesia, ya que muchos de los puntos que se plantean, se mantendrán y reformularán en momentos posteriores.

A) La Ley Federal de Educación 24.195

El año 1996 marca el inicio de un período en el que la Iglesia Católica saldrá a defender la aplicación de la Ley federal de Educación que comienza paulatinamente a hacerse realidad en las escuelas a partir de

dicho año. El eje de la disputa será no perder en la aplicación, lo que se logró con la sanción de ley.

A partir del trabajo de investigación realizado consideramos que la sanción de esta ley es fruto de un proceso que se inició con el Congreso Pedagógico Nacional, que transcurrió entre 1984 y 1987, en el que grupos católicos lograron tener protagonismo en las conclusiones a las que se arribaron. Un entrevistado, director de una escuela católica con 40 años de experiencia en materia educativa y que participó de dicho Congreso manifiesta:

...el Congreso Pedagógico tuvo de bueno que hubo participación de verdad, o sea, fue una de las experiencias donde la participación no fue de utilería, o para cubrir las formas, sino que fue de verdad. Y en esa participación, hubo como una ventaja de convocatoria por parte de uno de esos antagonismos (...) que fue la posibilidad que tuvieron las escuelas de gestión privada de consignar en lo que salió del Congreso Pedagógico su visión de la educación, del hombre, etc. Incluso un tema que debiera ser menor pero lamentablemente no lo es, que es el financiamiento educativo. (Entrevistado 1)

Una declaración de la comisión directiva del CONSUDEC¹ sobre la Ley Federal de Educación explica claramente los motivos por los cuales se defiende con tanta insistencia su aplicación. Dirigiéndose a las comunidades educativas, el CONSUDEC manifiesta que:

"...adhiera y defiende los principios básicos de la Ley Federal de Educación N° 24.195, sancionada en Buenos Aires a los 14 días de abril de 1993. Esta firme adhesión se apoya:

- en la concepción del hombre como persona, abierta al mundo y a la trascendencia.
- en el reconocimiento de los padres o tutores como agentes naturales y primarios de la educación
- en el derecho de los padres a elegir para sus hijos la institución educativa, cuyo ideario responda a sus convicciones filosóficas, éticas o religiosas.
- en el reconocimiento de la libertad de enseñanza, por la cual los institutos educativos de gestión privada gozan del derecho de organizar sus proyectos institucionales y curriculares, en función de su propio ideario
- en el derecho reconocido a la Iglesia Católica y demás confesiones religiosas inscritas en el Registro Nacional de Culto a crear, organizar y sostener escuelas,

ofreciendo servicios educativos que respondan a necesidades de la comunidad, con posibilidad de abrirse solidariamente a cualquier otro tipo de servicio (recreativo, cultural, asistencial)

- en asegurar a todos los habitantes del país el ejercicio efectivo de su derecho a aprender, mediante la igualdad de oportunidades y posibilidades, sin discriminación alguna." (Revista CONSUDEC N° 895, 2000, p. 34)

A partir de estas líneas, la Iglesia Católica desplegará por un lado, toda su cosmovisión teniendo como vehículo principal la nueva Ley de Educación sancionada en un período en el que el gobierno nacional genera el espacio necesario para hacerlo. Y por otro lado, continuará con sus reclamos de sostenimiento económico a un Estado que se encuentra en un contexto de creciente crisis económica

En este marco, consideramos tres ejes de análisis a partir de los cuales se desarrollan las demandas de la Iglesia Católica.

A.1 La trascendencia

Tal como ha desarrollado Rubén Dri en su investigación sobre el período 1983-1994

La educación integral incluye la apertura a la trascendencia. Todas las culturas, todas las escuelas filosóficas, incluyen algún tipo de trascendencia en su concepción. En efecto, es propio del ser humano el trascenderse continuamente. Hasta aquí no habría mayor problema, a no ser con escuelas rabiosamente inmanentistas.

El problema empieza verdaderamente cuando los obispos dan nombre a la trascendencia. Es Dios, pero no cualquier Dios, sino el verdadero, o sea, el que ellos proponen. (Dri, 1997, p. 88).

Para el período aquí analizado podemos señalar que la dimensión trascendente continúa planteándose de forma reduccionista. De esta manera se habla de un Dios al que se lo obedece, y es la causa última de todo lo que se hace en la vida. Es un Dios-verdad que todo lo hace legítimo. Y quien más conoce a este Dios –su único interlocutor válido– es la propia jerarquía. Esta será la llave para reclamar competencia en cualquier ámbito, desde la economía a la moral, desde la sexualidad a la educación.

Según la visión de la jerarquía, sin elevarse a este Dios, sin tenerlo como único y principal horizonte, el ser humano –finito por naturaleza- pierde su guía, y entra en la crisis de valores que impera en este período. Sin la religión, entonces, el ser humano queda incompleto y atrapado en la crisis social –que para la jerarquía es crisis moral-

Al respecto Jorge Mario Bergoglio señala:

Al fin del milenio se habla de crisis cultural; de crisis de valores. Y todo esto toca el núcleo de lo humano, en cuanto persona, en cuanto sociedad [...] en esta cultura globalizada, llegan a nuestras orillas restos de lo que alguien tituló 'cultura del naufragio', elementos de la modernidad que se despiden. (Bergoglio en Rev. CONSUDEC N° 867, 1999, p. 4)

Y uno de sus rasgos característicos será

el relativismo, fruto de la incertidumbre contagiada de mediocridad: es la tendencia actual a desacreditar los valores o por lo menos propone un moralismo inmanente que pospone lo trascendente reemplazándolo con falsas promesas o fines coyunturales. La desconexión de las raíces cristianas convierte a los valores en mónadas, lugares comunes. (Ídem).

Por lo tanto, continúa Bergoglio,

el hombre de hoy experimentó el desarraigo y el desamparo. Fue llevado hasta allí por su afán desmedido de autonomía heredado de la modernidad. Ha perdido el apoyo en algo que lo trascienda (ídem).

Entonces, la falta de valores, en tiempos de posmodernidad, globalización, violencia, pobreza y corrupción es un problema a resolver mediante la dimensión trascendente de toda persona. Luego del Encuentro de Constructores de la Sociedad en Tanti, convocado por la Comisión de Pastoral Social de la C.E.A. y el Arzobispado de Córdoba a cargo del cardenal Primatesta, se manifestaba:

la grave crisis no se circunscribe a lo económico, es de origen moral y obedece, en definitiva, al olvido personal y colectivo de Dios, fundamento último para distinguir el bien del mal, sin cuya referencia los hombres quedan desprovistos del criterio de verdad y abandonados a la soledad, el error y la falta de esperanza (Chantada, 1999, p. 11)

Como causas de la crisis moral, entonces, la jerarquía encuentra:

la extensión del relativismo, por el cual no hay verdades absolutas y se confunde la tolerancia con la ausencia de convicciones; el subjetivismo, que considera al hombre como dueño absoluto de sí, libre de las leyes de

la naturaleza y, consecuentemente de las del Creador. (Ídem) Y como consecuencia, la negación de la trascendencia del ser humano, al suplantarlo a Dios por la divinización idolátrica de los propios intereses (Ídem)

La crisis es interpretada entonces, como alejamiento de las raíces cristianas, como una suerte de laicización de los valores. Cualquier problema va ser dilucidado por la jerarquía como consecuencia del alejamiento de lo religioso-trascendente. Y por eso, la educación no puede dejar de ser –con su papel principal en la difusión de valores- un ámbito para lo trascendente, para volver al Dios de las verdades absolutas. De lo contrario, cualquier propuesta educativa será laicista/relativista/inmoral y además, incompleta. A partir de la enorme atención que pone la jerarquía católica en el ámbito educativo, es que puede entenderse a dicho ámbito como lugar de privilegio para resistir frente a la crisis moral. La educación en valores, la educación religiosa es la llave que permite entonces superar la crisis. El par educación/religión será férreamente defendido por la jerarquía, que en este aspecto, legitimará sus intenciones expresando una gran preocupación por actuar frente a lo que califica como crisis moral.

A.2- Familia-escuela-religión

El reconocimiento de los padres como agentes naturales y primarios de la educación y el derecho de los mismos a elegir para sus hijos la institución educativa, cuyo ideario responda a sus convicciones filosóficas, éticas o religiosas continuará siendo una puerta de entrada insustituible para el ideario de la jerarquía. Esta concepción comienza a ser desplegada con fuerza hacia 1985 con la publicación del documento de la CEA "Educación y proyecto de vida", que continúa siendo una sólida base para la nueva construcción educativa a partir de la Ley Federal.

Dicha ley, es clara en cuanto al papel de los padres como agentes naturales y principales para decidir por los destinos educativos de sus hijos. Debido a que estos gozan del derecho de poder elegir, por lo tanto, la cúpula de la Iglesia interpreta que si el Estado no garantiza el acceso a la educación religiosa, las familias católicas estarían siendo discriminadas. En este argumento podríamos reconocer como aspiración mínima mantener las subvenciones estatales a las escuelas católicas, y

como aspiración máxima, lograr el reingreso de la educación religiosa obligatoria en las escuelas de gestión estatal.

Como fundamento valen las palabras de Monseñor José Saraiva Martins, secretario de la Congregación para la Educación Católica, pronunciadas en marzo de 1996, -momento donde se marcan las propuestas educativas para todo el año-: La interdependencia que existe entre la educación y la familia ha sido subrayada en numerosos documentos de la Iglesia Católica en el siglo actual (Saraiva Martins, 1996, p. 26)

Y continúa fundamentando su postura en documentos de la máxima jerarquía, citando la Encíclica *Divini illius Magistri*, donde el pontífice Pío XI dice: en primer lugar la familia, instituida inmediatamente por Dios para su fin específico, la procreación y educación de la prole (Ídem)

Y también el prelado cita

la Declaración Conciliar *Gravissimum educationis* afirma explícitamente: puesto que los padres han dado la vida a los hijos, tienen la gravísima obligación de educar a la prole y, por tanto, hay que reconocerlos como los primeros y principales educadores de sus hijos (Ídem)

Juan Pablo II hace referencia a su encíclica *Familiales Consortio*, según la cual el derecho de los padres a elegir por la educación de sus hijos es esencial, original, primario, insustituible e inalienable. Asimismo se hace mención a la Carta a las familias en donde Wojtila anuncia una vez más los padres son los primeros y principales educadores de sus propios hijos (Ídem)

Es así, como el mismo Estado al que sí se le reconoce que debe garantizar los recursos, se lo concibe muy por detrás del lugar que ocupan los padres y la Iglesia en cuanto agente de la educación

Volviendo a las manifestaciones del obispo Saravia Martins, esta concepción es claramente explicitada:

El Estado no tiene función educativa; los sectores reservados a su competencia no son, de por sí, sectores educativos. Tarea y deber, por el contrario del Estado es ayudar e integrar la labor educativa de la familia, ofreciendo a ésta, instituciones y servicios aptos para tal fin, sin olvidar que el derecho de la familia en la educación prevalece sobre el derecho mismo de la sociedad civil. El Estado debe valorar la familia como primer interlocutor de la institución familiar. En particular, debe reconocer a los padres la libertad de escoger la escuela que responde a sus expectativas

educativas, didácticas y organizativas, sin tener que soportar por eso cargas económicas injustas. Tal libertad es completa sólo cuando no se aplica exclusivamente a las escuelas creadas o administradas por el Estado, es decir cuando se extiende también a las escuelas del sector privado. (Ídem)

El mensaje desde el Vaticano es claro. La advertencia hacia el Estado también, a quien directamente no se le adjudica función educativa sino sólo una obligación económica para el sostenimiento de las instituciones educativas. Posición altamente conservadora y de mucho peso para la comunidad católica, ya que la reflexión viene desde las máximas autoridades del Vaticano.

A.3- La "libertad" de enseñanza

En los materiales analizados sobre este período, para la jerarquía son dos las formas que puede adoptar la "libertad". Una, es el derecho de los padres a elegir la educación religiosa para sus hijos, que como mencionamos anteriormente, el Estado debe garantizar. La otra, hace referencia a libertad que deben gozar las instituciones educativas religiosas para organizar sus propios proyectos de escuela según su ideario, esto es, con la autonomía necesaria con respecto al Estado.

Esto se ve con claridad en la preocupación puesta por lograr el reconocimiento de los institutos de formación docente, ante el temor de perder un dispositivo clave para la formación de *docentes católicos*. Tal es así que la Comisión Episcopal de Educación entrega en junio de 1998 un documento al Consejo Federal de Educación, luego de reunirse en el Ministerio de Educación, en donde manifiesta que se ve en la necesidad de explicitar

a los Sres. Ministros de las jurisdicciones, tal como se hiciera oportunamente a la Sra. Ministra de Cultura y Educación de la Nación [que] la Iglesia Católica tiene el derecho y el deber de educar, en ejercicio de su Magisterio, y ese derecho natural y divino está garantizado por el derecho positivo argentino. (CEA 1998, p. 1)

E informa que

el actual proceso de acreditación de los institutos educativos dedicados a la formación docente, adolece de serias y preocupantes falencias [...] desconociendo las exigencias de los principios derivados de la libertad

de enseñanza (Ídem).

Y luego de apelar a la legitimidad divina de su tarea, la jerarquía solicita un acuerdo marco que garantice el ejercicio de la libertad de enseñanza", lo que entre otras cosas, implica:

el reconocimiento del derecho de las instituciones para elaborar sus desarrollos curriculares, vinculados a planes y programas propios [...] así también en la elección de textos que han de ser empleados en las instituciones [...] "el derecho a organizar pedagógica y administrativamente cada institución" [...] "el respeto a la libre asignación del personal, al mantenimiento y remoción del mismo" [...] "el respeto de la capacidad de otorgar títulos válidos dentro del sistema educativo (Ídem).

Hasta aquí, la jerarquía reclama absoluta autonomía, y el alejamiento del Estado, si leemos entrelíneas sus "solicitudes", plantean que el Estado nada tiene que hacer en materia educativa. Pero cabe agregar una curiosa y última "solicitud", dentro del mismo documento:

la participación e incremento en los presupuestos educativos nacional y jurisdiccionales en cuanto a remuneraciones docentes, fondos destinados a capacitación, equipamiento adecuado, de acuerdo con una asignación proporcionada conforme a la equidad y justicia distributiva. Participación necesaria para asegurar el pluralismo, la igualdad de oportunidades y la real libertad de enseñanza (Ídem).

Al momento de reclamar dinero, la jerarquía pide que el Estado esté bien cerca, y le otorgue los recursos necesarios. En un juego de atracción-rechazo, la Iglesia requiere de la cercanía o de la lejanía del Estado, de acuerdo con sus propios intereses y conveniencias, reduciendo –como señalábamos más arriba- el rol del Estado al de un ente de financiamiento.

B) Pública o privada, más que un error de nominación

En este período continúa un debate que viene de larga data: educación pública vs educación privada. Para la jerarquía, en esta etapa, toda escuela es pública, y sólo hay que diferenciar entre las que son de gestión pública y gestión privada. Por lo tanto, considera un error hablar de educación pública y privada. En el documento "Educación, es hora de dar el presente" la Vicaría Episcopal de Educación del Arzobispado de Buenos Aires presidido por Mario Bergoglio se pregunta:

¿Es tiempo de viejas antinomias? La Iglesia es, por naturaleza, una institución de carácter público. En su seno nacieron la universidad y la escuela [...] salvo la que se da en el seno de la familia, el resto de la enseñanza es una actividad pública de interés general; de ahí que la escuela pública se presente a nuestra consideración en dos versiones: la de gestión estatal y la de gestión privada (Vicaría Episcopal, 1998, p. 17).

Entendemos entonces, que desde la postura eclesial se considera a los que mantienen la expresión pública o privada como los enemigos de siempre, los que proponen la "laicización" o "estatización" de la educación.

Haciendo referencia a la realización de la Convención Constituyente de la Ciudad de Buenos Aires, desde el editorial del CONSUDEC se decía:

creíamos que este discurso ya estaba agotado una década atrás. Sin embargo tuvimos que volver a tocarlo cuando la Ciudad de Buenos Aires redactaba su Estatuto y en el documento de educación pregona los viejos lemas de laica, pública y gratuita [...] queremos que quede claro (lo repetimos todas las veces que podemos, para que se grabe), que desde la Ley Federal de Educación oficializamos la expresión: 'escuelas públicas de gestión privada'. (CONSUDEC N° 814, 1997, p. 1)

Y por si hiciera falta:

hay una clara exposición de la brega de grandes pedagogos, obispos y dirigentes católicos, para defender la escuela pública de nivel privado. Siempre ha tenido que luchar la escuela católica por sus legítimos derechos y estar alerta a los sofismas de algunas artimañas de dirigentes de la escuela oficial, que aspiran a implantar una escuela laica, detrás de la cual hay una educación atea y materialista. (Torres, Dolores, p. 64)

Y como es el Estado el que debe garantizar los recursos económicos que permiten sostener la "educación pública de gestión privada", para la jerarquía la discusión es mucho más que terminológica, ya que para ésta, no se trata de dádivas o subvenciones, si no de aportes que le corresponde a la escuela católica recibirlos. Es así como hay

una dificultad todavía no superada; la confusión en la terminología que utilizamos y que utilizan tanto autoridades como los mismos educadores. Queremos que se hable de aporte económico a la educación de gestión privada y no de subsidio a la escuela privada. Porque entendemos – apropiándonos de la etimología del término-, que el aporte es llevar a cada cual la parte que le corresponde a la sociedad de que es miembro [...] la subvención en cambio es venir en auxilio de alguien que necesita ayuda [...] como un don que se entrega no por obligación sino por

benevolencia [...] tampoco satisface la palabra subsidio que se entiende como ayuda extraordinaria (CONSUDEC N° 791, 1996, p. 1)²

Si bien la jerarquía habla permanentemente de los aportes, jamás cuestiona la legitimidad de éstos. Más aún, explica que es justo que los padres –que pagan los impuestos- reciban a cambio los aportes estatales para sus escuelas reduciendo así las cuotas que deben abonar, o si se quiere, alertando que hay una injusticia: el padre que envía a sus hijos a una escuela de gestión privada paga dos veces la educación de su hijo. (Balart, Carlos 1997, p. 3)

A partir de esto podría concluirse que para hacer justicia, dichos padres deberían dejar de pagar los impuestos o el Estado debería "aportar" los recursos totales para que sean gratuitas las escuelas católicas, ya que son y a no confundir, escuelas "públicas".

Claro que esto de que la escuela católica se autoproclama pública, acaba cuando el Estado invade lo que la jerarquía considera ser su área de autonomía, como por ejemplo al debatirse contenidos a enseñar o más aún, el ideario institucional que cada escuela se dicta a sí misma. Detrás de la lucha por los conceptos y denominaciones - educación pública, privada, subvenciones, aportes, etc- se debaten dos enfoques opuestos en materia educativa. De alguna manera, el Estado que reconoce la jerarquía católica –en relación a este punto y a lo analizado anteriormente- es sólo un "Estado subsidiario".

C) La misión docente

Protagonista: o sea comprometido dentro de la institución educativa, mas allá del cumplimiento del deber rentado y del tiempo establecido, por entenderla como una prolongación tanto de la casa como de la comunidad que lo cobija (Iantorno Mario, 1998, p. 1)

A partir de 1996 hay un reclamo permanente por el salario docente, que se acentúa en 1997, en el contexto de la carpa blanca:

los docentes que están levantando sus protestas en estos momentos significan una muestra visible de la tortura interior que sufre la mayoría, en continua tensión entre sus penurias económicas y sus ideales humanísticos [...] por eso hablamos de una sensible mejora laboral (Iantorno Mario, 1997, p. 1)

Pero para la jerarquía, en todo momento, el responsable es única y principalmente el Estado. Jamás considera que los colegios privados son "dueños que contratan empleados". Y muy sugerentemente, casi no hay menciones a los docentes como trabajadores. Desde el CONSUDEC hay quejas en numerosos artículos de la situación salarial y de la capacitación que no llega por la mala gestión del Estado, poniéndose así en riesgo, el avance de la transformación educativa que propone la Ley Federal.

Los docentes son dignos pero pobres. Cuando se quieren recortar recursos legítimos a las instituciones de gestión privada donde trabajan, son ellos los que sufren los percances. (Iantorno, Mario Rev. CONSUDEC N° 830, 1998, P. 1)

En ningún momento se plantea la posibilidad de una inversión por parte de las entidades propietarias de las instituciones católicas para mejorar la crítica situación laboral de los docentes. El problema es siempre interpretado como una crisis económica que sufre el Estado y que lo lleva a recortar gastos en educación:

la siempre deficitaria economía argentina necesita fondos y para lograrlos echa mano de recortes de gastos [y] aquí se ubican los montos por sueldos docentes. Y si de recortes se trata agreguemos que aún persiste la vieja mentalidad: los aportes a los sueldos de colegios de gestión privada son una dádiva que se debe eliminar. (Iantorno, Mario. Rev. CONSUDEC N° 833, 1998, p. 1)

Jamás se asume que los dueños de las instituciones -congregaciones, obispos- son agentes económicos que están siempre presentes en las relaciones laborales. Es entonces que en este punto, se presentan como meros administradores de los fondos –indiscutibles- que debe otorgarles el Estado para los sueldos. El reclamo por la mejora salarial será siempre justo; siempre y cuando, sea el Estado el que brinde los fondos.

Esta cuestión se articula como una mirada que desde la jerarquía caracteriza a los docentes como una suerte de "misioneros". Vale aquí una cita de Monseñor Carmelo Giaquinta:

¡Queridos docentes! [...] ¿Ustedes qué esperan? ¿Que sea respetado y perfeccionado el estatuto docente? [...] ¿Esperan puntaje? ¿Un sueldo más digno? ¿un ascenso? ¿la jubilación? No quiero banalizar ninguna de las expectativas que un docente puede tener legítimamente. Pero ninguno de los motivos enunciados, ni otros muchos más, podrían explicar la vocación de ustedes. Un docente es fundamentalmente un hombre de

esperanza (Giaquinta, C. Rev. CONSUDEC N° 782, 1996, p. 53)

Es entonces como en la escuela católica no sólo se enseña –ni sólo se trabaja- sino que se trasmite esperanza, un mensaje evangélico, un estilo de vida, una visión trascendente, que va más allá del tiempo de trabajo y de lo material. Se carga a la tarea docente de muchas significaciones que enturbian una posible mirada del docente como trabajador. Sigamos con monseñor Giaquinta:

¡Cuánto se ha criticado lo de la vocación docente! Que no debe ser más llamada sacerdocio, u apostolado, y cosas por el estilo, y que el docente es sólo un trabajador de la enseñanza que debe luchar por sus derechos como cualquier trabajador. ¡Cuantas verdades, pero también cuantas mentiras se dicen! (Ídem).

Del docente católico siempre se espera algo que está "más allá" de su tarea (nunca especificado pero que bien podría ser estar a disposición de la institución para lo que sea necesario), por eso no puede ser "sólo" trabajador. Es así que un sentido, no importa su salario, porque su misión va más allá de lo material. Y podría agregarse aquí, que hay un elemento que entra a jugar y que es muy caro a la mirada religiosa de la jerarquía: la culpa. Cualquier docente que reclame nunca debe dejar de sentir culpa porque detiene su tarea misionera. Es cierto que se reconocen sus necesidades y su valor como persona y hasta sus reclamos, pero tal como se ha explicado, siempre y cuando la responsabilidad económica sea del Estado.

En conclusión, a la hora de hablar de los docentes como parte fundamental del proyecto evangelizador de la Iglesia Católica, allí aparece el docente "misionero", que es infatigable, responsable, fiel, servicial y que "viven su función docente como vocación y auténtico apostolado" (Encíclica Gravissimum educationis. en Rev. CONSUDEC N° 784, 1996, p. 26).

Es así como el educador protagonista y comprometido deberá preguntarse si "¿se ha entregado, está entregada/o generosamente a su misión de educador/a docente?" (Iantorno, Mario Rev. CONSUDEC N° 833, 1998, p. 1). Y tal como aclara nuevamente el director del Consudec Siempre hemos defendido la competencia y dedicación del docente, como condición para aceptarlo a compartir la misión educadora en nuestro institutos" (Ídem)

En relación a esto último cabe aclarar, que al mismo Estado al que se le reconoce la obligación de girar los recursos para pagar los salarios -

según el porcentaje de subvención que tengan las escuelas privadas-, no se le reconoce ningún poder de decisión a la hora de elegir a los docentes que trabajan en dichos establecimientos. No existe ningún tipo de concurso, puntaje, evaluación o monitoreo por parte del Estado a la hora de contratar docentes. Este sólo se adviene a pagarle a aquellos docentes que las autoridades de cada escuela católica determinen.

D) La teología de la identidad nacional

Tal como se ha trabajado en una investigación anterior (Dri, 1997, p. 31 y ss) la Iglesia Católica hace confluir el ser nacional con el ser católico. Y esto, está supuestamente avalado y fijado por cinco siglos de presencia en América. La historia se concibe de forma integrista, es decir, pretendiendo la verdad y la inmunidad ante todo acontecimiento histórico. Para la teología de la identidad nacional, la patria tiene un alma y esta es cristiana. Y el alma cristiana significa la adhesión a las enseñanzas y dogmas de la Iglesia Católica. Y cuando esta teología dice "cristiano" quiere decir "católico", lejos de todo ecumenismo.

Es entonces como la identidad del pueblo la da el catolicismo. Como el garante del catolicismo es la Iglesia, ésta es la que garantiza la identidad del pueblo.

Para cada fecha patria, tan caras para la vida de las escuelas a partir de los actos escolares, desde el CONSUDEC se recordará permanentemente los orígenes católicos de la nación argentina. Argentinidad y catolicismo son nuevamente fusionados cada 25 de mayo y 9 de julio, desde lo que la jerarquía entiende por argentino y católico, claro está. Con motivo del 180° aniversario de la Independencia, en plena Catedral, Monseñor Hector Aguer (en ese entonces obispo auxiliar de Buenos Aires) recordaba el Congreso de Tucumán:

De este Congreso dijo Nicolás Avellaneda que `se halla definido por dos rasgos fundamentales: era patriota y era religioso, en el sentido riguroso de la palabra; es decir, católico como ninguna otra asamblea argentina´. Y señaló también aquel ilustre presidente que los representantes de nuestras Provincias `se emanciparon de su rey, tomando todas las precauciones para no emanciparse de su Dios y de su culto... querían conciliar la vieja religión con la nueva patria´. Ambos valores, patriotismo y religiosidad, se encontraban entrañablemente ligados. De hecho, se debe afir-

mar que en la maduración de la idea de independencia se manifestó lo más representativo del espíritu cristiano.[...] aquel día quedó para siempre iluminada la conciencia que la Patria tiene de sí misma (Aguer, Rev. CONSUDEC N° 792, 1996, p. 22)

El recurso siempre eficaz de buscar el origen más puro e indiscutible sirve para fijar –y por lo tanto legitimar- la unión inmodificable entre lo nacional y lo católico. El dispositivo de la fecha patria y su conmemoración escolar siguen siendo uno de los caminos más eficaces para renovar la alianza.

Es muy sintomático algo que sucede en julio de 1996. Para mediados de mes la Ciudad de Buenos Aires comenzará su Asamblea Estatuante, en donde "la Capital Federal sentará su base de principios esenciales [y es así que] a 180 años, otra Asamblea Constituyente" (Chantada Hugo Rev. CONSUDEC N° 791, 1996, p. 12)

Desde este artículo de la revista del CONSUDEC se compara lo sucedido en Tucumán en 1816 con lo que estaba por ocurrir en Buenos Aires en 1996, recordando también la frase de Avellaneda que definía al Congreso como patriota y religioso. Y es así que aclara:

un 37 por ciento de los diputados en Tucumán eran sacerdotes [...] el 9 de julio es el centro de la historia argentina [...] que nada, ni nadie, nos robe el pasado (Ídem)

Dicha alocución no es casual, ya que la Ciudad de Buenos Aires estaba nada más, ni nada menos que repensando sus principios más básicos. Y para la teología de la identidad nacional, la cultura nacional debe defenderse de cualquier cultura contraria al ser nacional (que debe leerse *contraria a los valores de la jerarquía católica*, confluyendo así con la doctrina de seguridad nacional que será reavivada y aggiornada según las necesidades políticas del momento). Por eso, bien vale la pena alertar a los estatuyentes, ya que a la hora de establecer los pilares básicos de la Ciudad no debían olvidarse de la piedra fundamental colocada en Tucumán y que rige los valores patrióticos, que son, argentinos y católicos.

A modo de cierre

Para la jerarquía de la Iglesia Católica, el rol del Estado en materia educativa se reduce a la financiación y sostenimiento económico de las

instituciones. En este sentido –y sólo en este- se reclama la participación del Estado.

Por otro lado, en todo lo que sea organización, gestión, currículo, formación y selección de docentes, bibliografía, etc. el Estado no debe tener participación. Pero la jerarquía de la Iglesia Católica da un paso más: ya que –a partir de su teología de la identidad nacional- el catolicismo se funde con la patria, su cosmovisión debe ser la de toda la sociedad. Por eso considera que sus valores deben vehiculizarse a través de la educación para todos los ciudadanos, y es así como todo lo que proponga la jerarquía en materia educativa no sólo deberá abarcar a sus escuelas, sino a todas las que forman parte del sistema educativo del país.

Bibliografía

AGUER, Héctor. 1996. "Patriotismo y religiosidad. Coraje y esperanza desde el Congreso de Tucumán"

Rev. CONSUDEC N° 792 Buenos Aires.

BALART, Carlos. 1997 "¿En defensa de la escuela pública?" en Rev. CONSUDEC N° 808, Buenos Aires.

BERGOGLIO, Mario. 1999. "Educar en la cultura del encuentro" en Rev. CONSUDEC N° 867, Buenos Aires.

CEA. Documento de la 1998 en Revista en Revista CONSUDEC N° 846.

CHANTADA, Hugo. ____ "Luces del Congreso de la Independencia" en Rev. CONSUDEC N° 791. Buenos Aires.

CHANTADA, Hugo. 1999. "Una democracia sin soberbia desde Tanti para construir la sociedad" en Rev. CONSUDEC N° 866, Buenos Aires.

DRI Rubén, 1997. *Proceso a la iglesia argentina: las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*. Ed. Biblos, Buenos Aires.

IANTORNO, Mario. 1998. "Editorial" Rev. CONSUDEC N° 827/828. Buenos Aires.

IANTORNO, Mario. " Editorial" Rev. CONSUDEC N° 830. Buenos Aires.

IANTORNO, Mario. "Editorial" Rev. CONSUDEC N° 833. Buenos Aires.

GIAQUINTA, Carmelo. 1996 "Disertación en el 33° Curso de Rectores, febrero de 1996 " en Rev. CONSUDEC N° 782. Buenos Aires.

SARAIVA MARTINS, 1996. "Educación y familia". Conferencia ofrecida en el Colegio San José de Buenos Aires, el 15 de marzo de 1996 en Revista del CONSUDEC N° 784. Buenos Aires.

VICARÍA EPISCOPAL de la EDUCACION del ARZOBISPADO de Buenos Aires. 1998. "Educación, es hora de dar el presente" en Rev. del CONSUDEC N° 846.

TORRES, Dolores. 1998. "Funciones de la Educación Católica y su Historia en la Argentina" Rev. CONSUDEC N° 830. Buenos Aires.

Notas

¹ El Consejo Superior de Educación Católica (Consudec) nuclea desde su fundación en 1925 a todos los Institutos Católicos del país de todos los niveles, y depende directamente de la Comisión Episcopal Argentina.

² Artículo de la Editorial

Verónica Cuñarro, Cristina Kruk, Luciana Pozo

La Iglesia Católica ante las políticas públicas de salud reproductiva. La ley de Salud Sexual y Procreación Responsable

Introducción

En estas páginas nos proponemos explorar el comportamiento de la Iglesia Católica, antes, durante y después de la sanción de la ley nacional 25.673, de Salud Sexual y Procreación Responsable.

La cuestión reproductiva es importante para las religiones, no siendo el catolicismo una excepción, debido a que la reproducción se vincula con la sexualidad, con el matrimonio, con la perpetuación de la especie, del pueblo; también se relaciona con el tamaño de la familia y su supervivencia. En todas estas dimensiones de la reproducción se ponen en juego y se definen los roles de los géneros (concepto con el que la Iglesia Católica¹ reniega).

La acción de la Iglesia Católica logra postergar varias veces el debate de la ley, y terminará limitando los alcances de la misma, imponiendo numerosas modificaciones al texto original.

El tratamiento y sanción de esta ley, determinará uno de los conflictos más fuertes entre el Estado (presidencia de Kirchner, con Ginés González García en el Ministerio de Salud) y la Iglesia Católica.

En el año 2002, el escenario argentino se caracteriza por la crisis social, política y económica. Ante la pérdida de legitimidad del Estado- Nación, luego de la caída del gobierno de Fernando De La Rúa, la Iglesia pasa a conformar un papel de contención, cubriendo la crisis que afrontaba el

poder político, peleando por recuperar un lugar de primacía y consenso popular.

En esta coyuntura, se produce la sanción de la ley 25673, que crea el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable. Esta ley fija por primera vez partidas oficiales para la educación sexual, prevención de enfermedades de transmisión sexual y cáncer genito-mamario, y la entrega gratis de anticonceptivos (de carácter reversible, no abortivos y transitorios). Constituye un gran avance en la protección de las mujeres y sus derechos.

En un primer momento, analizaremos la ley en su relación con los derechos humanos, y la relación entre las políticas públicas existentes en materia de salud sexual y reproductiva y el marco normativo.

En un segundo momento, se explorará la postura de la Iglesia Católica ante la cuestión reproductiva, y los argumentos esgrimidos. En este sentido, se hará énfasis en el punto de inflexión que representa esta ley, al encarnar una ruptura en la relación entre el Estado argentino y la Iglesia Católica en relación al tema.

Las fuentes de datos con las que se trabajó son el documento de la ley, artículos periodísticos y los documentos eclesiásticos que hacen referencia al tema.

La ley 25673 y sus antecedentes

Mediante esta ley se crea el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (PNSSyPR), como parte de las políticas llevadas a cabo por el Ministerio de Salud. La ley 25673 se sanciona en octubre del año 2002, y en mayo de 2003 se reglamenta por medio del decreto 1282/03.

Si bien la ley tal y como se sancionó es limitada en lo que respecta a las reivindicaciones y exigencias de las organizaciones de mujeres, la existencia de una norma que contemple los derechos sexuales y reproductivos (DSR) implica reconocerlos y darles legitimidad social y jurídica.

El Proyecto de ley que crea este programa en el ámbito del Ministerio de Salud, es presentado en la Cámara de Diputados en el año 2000. Más de dos años, llevó la discusión de la ley y su implementación a través de un programa concreto. Los objetivos explícitos en la ley que persigue el

programa no son únicamente mejorar los índices de morbimortalidad materno-infantil y mejorar la calidad de vida de la población a partir de evitar (y cuando no, detectar precozmente) las enfermedades de transmisión sexual, sino que lo más destacable del texto legislativo es la consideración de la salud sexual como parte constitutiva de la salud de la persona, y hacerla objeto de la política pública.

Asimismo, se reconoce el acceso a la información (sobre anticoncepción y servicios de salud) como un factor fundamental para la toma de decisiones; desde una perspectiva de género, busca "potenciar la participación femenina en la toma de decisiones relativas a su salud sexual y procreación responsable" (Ley 25673 Art2 Inc. G – en anexo).

En agosto del año 2006, mediante la ley 26.130, se adicionan las prácticas de ligadura de trompas de falopio y vasectomía, como métodos de anticoncepción. Esta ley complementaria, también será objeto de disputa con la Iglesia. Como se mencionara anteriormente, el texto de la ley 25673 sancionada en el 2002 hace referencia a los métodos anticonceptivos reversibles, transitorios y no abortivos; la inclusión de estos métodos quirúrgicos supone un nuevo avance en pro de la salud sexual y reproductiva.

Cabe destacar, que este par de leyes viene a llenar un vacío en torno a políticas públicas de salud sexual y reproductiva en nuestro país (a nivel nacional). En este sentido, es a partir de la década del '90 que los DSR adquieren visibilidad como un tema a ser debatido al incorporarse en la Agenda de Estado. Este atraso respecto a otros países occidentales (incluso latinoamericanos) se debe a la primacía de la ideología pro natalista desde la conformación del Estado nacional y que también es sostenida fuertemente por la Iglesia Católica.

Con la Reforma Constitucional de 1994, numerosos tratados internacionales que reconocen el derecho a la salud y al bienestar como parte constitutiva de los derechos humanos, son ratificados con carácter de supremacía respecto a las leyes nacionales.

Entre los más importantes se destacan: la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966), Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), Convención Americana de Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica, 1969), Convención sobre los Dere-

chos del Niño (1989), Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW-1979).

Asimismo, los DSR como derechos humanos son reconocidos en distintos tratados internacionales: CEDAW (1979), Conferencia Mundial de Derechos Humanos celebrada en Viena (1993), la Conferencia Internacional sobre la Población y Desarrollo (El Cairo – 1994), y la Cuarta Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre la Mujer (Beijing -1995).

Al ratificar estos tratados, los Estados se comprometen a respetar, proteger y cumplirlos, en tanto los derechos que establecen son universales, indivisibles, inalienables, interdependientes e irreversibles.

Para poder hacer efectivos estos derechos, tienen que estar dadas las condiciones sociales que los garanticen: bienestar social, educación, acceso a la salud y a los métodos anticonceptivos. Por ello, más allá de la importancia de la sanción de la ley, el Estado a través de sus instituciones debe generar las condiciones que hagan posible cumplir con estos derechos. De allí la importancia del decreto 1282/03 mediante el cual se implementa el PNSSyPR².

En lo que respecta a la legislación local anterior a la reforma de la constitución se destacan por su carácter negativo dos decretos, el 659/74 y 3983/77, que prohíben la comercialización de anticonceptivos. Recién en 1985, la ley 23179 deroga el primero de los decretos mencionados, buscando adecuar la legislación nacional a los principios sostenidos por los tratados internacionales: CEDAW y Pacto de San José de Costa Rica.

Esto coincide, con que en la década del '80 se instalan los DSR en la agenda internacional. Es en este marco que aparecerán en la escena nacional argentina los primeros proyectos de ley en esta materia.

En el año 1986 se presenta el primer proyecto legislativo sobre salud reproductiva; es decir, pasarán cerca de 16 años para que Argentina cuente con legislación sobre salud sexual y reproductiva a nivel nacional.

En la década del 90 se hicieron numerosos proyectos de ley en esta materia que no prosperaron. Ello corresponde sin duda, a la vinculación que mantenía el gobierno de Carlos Menem con la cúpula de la Iglesia Católica.

Asimismo, en esta época se irán sancionando en distintas provincias leyes de salud reproductiva, que generarán conflictos con las diócesis locales.

En la C.A.B.A, recién en el año 2000, se tratará un proyecto de ley de salud reproductiva, con el objeto de que hombres y mujeres puedan acceder a información y asesoramiento acerca de los métodos anticonceptivos. Asimismo, se permite prescribir métodos anticonceptivos, que serán de carácter reversible, transitorio y no abortivo, elegidos por el beneficiario luego de recibir la información adecuada por parte de un profesional. Además se advertirá que el preservativo es el único método anticonceptivo que previene la infección de VIH y las enfermedades de transmisión sexual. Por último, se propone implementar estrategias de comunicación y educación dirigidas a los adolescentes, y difundir los derechos sexuales y reproductivos con su carácter de derechos. Más allá de las presiones generadas por distintas asociaciones, como la Liga de Madres de Familia y entidades del movimiento ProVida, finalmente se dio lugar a la ley. "El cuerpo aprobó anoche en general la controvertida Ley de Salud Reproductiva, que garantiza el acceso a la anticoncepción a toda la población de la ciudad de Buenos Aires, sin restricciones a los adolescentes" (Página 12, 23/06/2000, p 03)

En el caso de la provincia de Buenos Aires, el proyecto de ley de salud reproductiva tuvo dictamen favorable en la Comisión de Salud de la Cámara de Diputados. En su texto, menciona expresamente el dispositivo intrauterino (DIU) como uno de los métodos que deberán suministrarse en los hospitales públicos y no pone restricciones a los adolescentes en el acceso a la anticoncepción. Otro punto destacable, es la mención en el mismo proyecto sobre la enseñanza de educación sexual en todos los niveles educativos (incluido el inicial) tanto en colegios públicos y privados, así como también para los jóvenes bajo programas del Consejo Provincial del Menor.

Sin duda, los cambios y los avances obtenidos al interior de la legislatura porteña y la Cámara de Diputados bonaerense, son indicios de un cambio en la atención que se le dará a la salud sexual y reproductiva en la política pública; más aún, se reconocen como derecho. En este contexto, merece destacarse que la relevancia que adquiere la temática se debe en gran medida al impulso de organizaciones de la sociedad civil,

así como a la mayor participación de las mujeres en el ámbito legislativo (cupó femenino).

Finalmente, en el año 2000, las diputadas de la Alianza logran incluir el proyecto de ley de Salud Sexual y Procreación Responsable, en las sesiones de la cámara de diputados, a nivel nacional. En el año 2001, se obtendrá la media sanción en la cámara de diputados.

"Por primera vez, una partida del presupuesto nacional estará dirigida a un programa de educación sexual, prevención de enfermedades y distribución gratuita de anticonceptivos en todo el país. El proyecto recorrió un largo periplo, jaqueado y cajoneado desde el '99." (Página 12, 19/04/2001, p.21)

No obstante este avance, el proyecto se vio en varias oportunidades obstaculizado por el accionar de la Iglesia Católica, que mediante distintas presiones sobre el Estado, trata de truncar el avance en materia de DSR. Estas presiones generalmente se materializan en reuniones entre miembros de la Iglesia con autoridades del Estado o en actos públicos.

La postura de la Iglesia Católica

En el análisis de la relación entre Estado e Iglesia debemos tener en cuenta que la construcción normativa de la Iglesia orientada a la cuestión de la sexualidad está regida por el sistema mancha-pureza.

"Hay un principio fundamental que rige el ordenamiento de la sociedad de acuerdo con este sistema: la consumición que realizan los hombres, en todos los niveles (...) debe efectuarse entre elementos diferentes pero recíprocos". (Dri, 2000:158)

La mancha "tiene lugar cuando entre los elementos hay confusión. Cuando no se respeta la heterogeneidad y la reciprocidad. Si se respeta hay pureza (...)." (Dri, 2000:159)

"Los obispos siempre realizan una lectura sacerdotal de la Biblia, que (...), tiene a la pureza, referida preferentemente al sexo, como valor central. Para esta lectura es lo puro y lo impuro, lo no manchado y lo manchado, la clave fundamental de la vida humana y en consecuencia, de la organización de la sociedad" (Dri, 2004: 80)

Los fluidos corporales son impuros; el hombre y la mujer son recíprocos y el objeto de su unión es la procreación; por ello, las prácticas anticonceptivas son denotadas como lo impuro, lo manchado.

La concepción de la Iglesia es patriarcal; la sexualidad debe ejercerse en el marco del matrimonio y con el objetivo de la procreación. Cabe recordar, que la iglesia concibe a la familia como célula básica de la organización social: parafraseando a Foucault, mediante el control de los cuerpos (y la familia) se puede controlar a la sociedad.

Como mencionáramos en la introducción, en la sexualidad, en la actividad reproductiva se definen y ponen en juego los roles de género. Claro es que para la Iglesia Católica, el rol y la principal contribución de la mujer a la sociedad es el ser madres y esposas. Su función es definida a partir de la institución familiar, cuyo objetivo principal es criar y educar a la prole.

En este apartado, veremos algunos de los postulados de la Iglesia en cuanto al tema de la sexualidad y el control de la natalidad; en términos de Foucault, la "puesta en discurso del sexo" (Foucault, 2003:19)

"Del matrimonio procede la familia, en la que nacen nuevos ciudadanos de la sociedad humana, quienes, por la gracia del Espíritu Santo, quedan constituidos en el bautismo hijos de Dios. En esta especie de Iglesia doméstica los padres deben ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe, mediante la palabra y el ejemplo y deben fomentar la vocación propia de cada uno pero con un cuidado especial la vocación sagrada" (Concilio Vaticano II en Pontificio Consejo para la Familia; 1998:33)

De estas líneas se desprende que para la iglesia, la educación de los hijos en materia sexual corresponde a la familia. Por fomentar la vocación se entiende al matrimonio, la virginidad y la castidad. Los padres cristianos, en base a su experiencia de amor conyugal, emprenderán la tarea de educar a los hijos en el amor.

El proyecto de la ley de salud sexual y procreación responsable, al igual que todos los que garantizan el acceso a métodos anticonceptivos, son rechazados por la Iglesia Católica que únicamente permite los mecanismos naturales para la regulación de nacimientos. Esto se expone claramente en la Encíclica *Humanae Vitae* (1968)

"Si para espaciar los nacimientos existen serios motivos, derivados de las condiciones físicas o psicológicas de los cónyuges, o de circunstan-

cias exteriores, la Iglesia enseña que entonces es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inmanentes a las funciones generadoras para usar del matrimonio sólo en los periodos infecundos y así regular la natalidad sin ofender los principios morales". (Encíclica *Humanae Vitae*, 1968: Licitud del recurso a los periodos infecundos)

Por su parte tanto en documentos de Pablo VI, como de Catecismo de la Iglesia Católica, denuncian que es intrínsecamente mala "toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga como fin o como medio, hacer imposible la procreación" (Enc. *Humanae Vitae* -25-7-68, N°. 12)

"La Iglesia siempre ha enseñado la intrínseca malicia de la contracepción, es decir de todo acto conyugal hecho intencionalmente infecundo. Esta enseñanza debe considerarse como doctrina definitiva e irreformable..." (Pontificio Consejo para la Familia, *Vademecum para los confesores*. -12-2-97-; 2,3).

En el caso de la Iglesia Católica, los valores y reglas morales se traducen en un cuerpo normativo coherente; no obstante, son enseñados de forma difusa. En el caso de la anticoncepción, se observa textos contradictorios.

Uno de ellos es la utilización de métodos naturales de control de la natalidad, entre ellos, el método Billings. Juan Pablo II, claramente preocupado por el tema de la planificación familiar y la defensa de la vida, será el principal defensor de este método natural.

"El método Billings es el método de planificación natural de la familia, que enseña a la pareja a reconocer los signos de fertilidad que se presentan en el organismo de la mujer. Para que se produzca un embarazo hay tres elementos claves: espermatozoides sanos y móviles; óvulos maduros y moco cervical fértil" (Centro de Difusión de la Buena Prensa: 2006: p 11)

"'Cultura de la muerte' es un concepto acuñado por el pontificado de Juan Pablo II (...), un concepto con el que se alude fundamentalmente a la legalización del aborto (...), pero también a la eutanasia, a ciertas ramas de la investigación científica que implican la manipulación de embriones, a ciertas formas de fertilidad asistida; incluso a la anticoncepción (salvo el llamado método Billings), a la educación sexual que se aparta de la doctrina eclesial, esto es, las relaciones sexuales únicamente permitidas en el marco del matrimonio y con fines de procreación. Conciernen

incluso al uso de preservativos, por lo cual ha chocado con las campañas de prevención de SIDA y otras enfermedades de transmisión sexual" (Vassallo, 2007:64).

En este sentido, los postulados de la Iglesia en materia sexual son contrarios a la noción de "salud reproductiva" en cuanto la misma supone que tanto hombres como mujeres, pueden tener una vida sexual segura y placentera, con la libertad (información mediante) de decidir si desean reproducirse (y en dicho caso, cuándo y con qué frecuencia).

El dictado de encíclicas como *Humanae Vitae*, y su confirmación posterior por Juan Pablo II, en lo que respecta al aborto y a la anticoncepción "artificial" ha generado cambios en cómo los feligreses responden a los postulados de la Iglesia. Esto ha provocado que muchos católicos que aunque se consideran creyentes, no practiquen el catolicismo como la Iglesia quisiera en cuanto a materia sexual. (Mundigo, 2005).

La influencia de la iglesia sobre la política pública

En lo que respecta a las preocupaciones de la Iglesia en cuanto a la moral, el sexo ocupa un lugar privilegiado: "sus intervenciones alrededor de los temas que conciernen al sexo son continuas, dogmáticas, fundamentalistas" (Dri, 1997:163).

Durante toda la década de gobierno de Menem, sobre todo en el primer mandato (1989-1995), la relación con la Iglesia católica puede ser descrita como una simbiosis significativa. Entre 1989-99 se destacaron las reuniones frecuentes, las gestiones personales, complicidades y mensajes. Durante el primer mandato la concesión de favores mutuos por parte de ambos poderes es moneda corriente; este pacto tácito le implicaba a la Iglesia no cuestionar públicamente la crisis social que se estaba haciendo evidente y con tendencia a incrementarse. Para el poder político, suponía posicionarse como un Estado en defensa de la vida, y por lo tanto antiabortista, hacia el interior de sus fronteras y en cuanta conferencia o cumbre internacional se presentara. Asimismo, el Estado defenderá el lugar de la Iglesia como defensora de la moral, con voz en materia de políticas en torno a la salud sexual y reproductiva, así como en materia educativa.

De esta manera, mientras los proyectos de salud sexual y reproductiva representan para el Estado, materia de política pública y un avance en

materia de garantizar derechos reconocidos a nivel nacional e internacional, para la iglesia suponen una amenaza a sus valores y la moral.

La moral supone valores y reglas de acción que son inculcados a los individuos por medio de distintos *aparatos prescriptivos*, como ser la familia, la escuela, la religión, entre las más importantes. (Foucault, 2006).

Un caso que ilustra esta situación es la aprobación del proyecto de ley en 1996 de la Cámara de Senadores de Córdoba del asesoramiento y el reparto gratuito de métodos anticonceptivos en los hospitales públicos. Este hecho genera malestar entre los miembros de la Iglesia, respondiendo que

"El proyecto viola los derechos naturales y constitucionales de los padres respecto de sus hijos menores, al marginar a los progenitores en asuntos tan delicados como la educación sexual y facilitando la provisión de elementos anticonceptivos." (Bo- Aica N° 2053).³

Una de las mayores preocupaciones por parte de la Iglesia es el acceso de los adolescentes a los anticonceptivos. Los obispos de Córdoba lamentaban "que no se hable de procreación responsable"; cabe aclarar que no conciben la responsabilidad a partir del conocimiento, del acceso universal a métodos anticonceptivos y por sobre todo con la libertad de "decisión"; parten de la idea de una "capacidad" casi natural del pueblo "por mas humilde o marginado que sea", debe ser responsable de procrear (La Nación, 06/10/1997, p. 03)

Ante el dictamen favorable del proyecto de ley de salud reproductiva en la Cámara de Diputados de la provincia de Buenos Aires, Bergoglio (por entonces Arzobispo de Buenos Aires) trató de mantener un perfil calmo sin llevar al enfrentamiento declarando que se debe prestar atención "a aquellos métodos en los que cabe la duda de efectos abortivos o se tenga certeza de los mismos" (Página 12, 25/06/2000, p. 17)

También con la inclusión del proyecto de ley de Salud Sexual y Procreación Responsable en las sesiones de la cámara de Diputados a nivel nacional (año 2000) se produce resistencia por parte de la Iglesia: el punto que generaba mayor discordia es la postulación del libre acceso por parte de adolescentes a los anticonceptivos.

El proyecto anteriormente mencionado es postergado debido a un viaje del presidente De La Rúa al Vaticano, ante el temor de generar un malestar en la Santa Sede. En dicho viaje se le solicita al presidente la

reconfirmación de la postura contra el aborto como lo había ejercido Menem. No obstante su postergación, la Cámara de Diputados logra darle media sanción por amplia mayoría al primer proyecto de ley nacional de Salud Reproductiva.

A lo largo del 2002, año en que se sanciona la ley 25.673, la Conferencia Episcopal Argentina realiza en sus comunicados una clara referencia crítica a la cuestión social. Poco se trató desde la Iglesia el tema de la salud sexual y reproductiva. Como se hiciera referencia anteriormente, ante distintos proyectos de ley en esta temática, la iglesia siempre fijó su posición.

Este silencio constituyó un punto a favor de los legisladores que (se podría pensar) buscaban de esta manera lograr algún tipo de consenso social que ayudase a su desmerecida imagen, en un momento donde aún prevalecía el pedido de "que se vayan todos".

Una vez sancionada la ley la Iglesia Católica hizo público un documento que la condena por "promover la prescripción de elementos anticonceptivos no conformes al orden natural" y porque "no incluye explícitamente la educación para la castidad" (Clarín, 05/11/2002, p 02)

En el año 2003, con Néstor Kirchner en la presidencia se sucede un fuerte cruce entre la Iglesia y el gobierno. El mismo surge a partir de los dichos del obispo castrense Monseñor Antonio Baseotto, quien sugirió -mediante una cita bíblica- que Ginés González García (titular del Ministerio de Salud de la Nación) merecía -por haber entregado profilácticos a los jóvenes y su posición favorable a la legalización del aborto-, "que le(s) cuelgue(n) una piedra de molino al cuello y lo(s) tiren al mar". (Página 12 20/03/2005, p. 20) La coincidencia de la cita de Baseotto con la metodología de tortura utilizada en la última dictadura militar, causó un amplio malestar en el Gobierno, y en la sociedad civil. A partir de un decreto presidencial, el obispo es removido de su cargo.

Sin embargo, no fue la primera ni la última vez que entre el gobierno de Kirchner y la Iglesia se produjeran enfrentamientos, pero este fue el de mayor trascendencia por la magnitud y alcance de los dichos de Baseotto, así como por la intromisión del Vaticano en dicho conflicto (el obispo castrense había sido recientemente confirmado por la Santa Sede)⁴.

En el todavía convulsionado año 2003 y ante la amenaza de nuevas leyes, los obispos (a través de la 85ª Asamblea Plenaria de la Conferen-

cia Episcopal Argentina-31 /5/03) difunden un documento donde dicen que han "fijado (su) atención en la familia, en las circunstancias críticas que le toca atravesar y en la asistencia que procuramos ofrecerle" (CEA, 2003).

En dicho documento se habla de la familia como "santuario de la vida" que debe respetar la vida desde su concepción, y del matrimonio y su calidad de "sacramento". De esta manera, apuntan contra otro tipo de uniones (de hecho, uniones civiles, uniones homosexuales).

"Las leyes deben cuidar y defender la vida, el primero de los derechos humanos -inalienable e irrenunciable- y 'su santuario' que es la familia. Por eso quienes tienen responsabilidad de legislar deben procurar hacerlo en el ámbito de un análisis sereno, abierto a la verdad y respetuoso del bien común de la sociedad, conscientes además del valor educativo que tienen las leyes. Una ley justa ennoblece y promueve a la sociedad. Esto lo reiteramos preocupados por la existencia de proyectos de ley que pretenden legalizar el horrendo crimen del aborto. También en el proceso de crecimiento de la vida humana, consideramos inaceptables, y a veces totalitarias, las leyes que tienden a imponer planes de educación sexual en las escuelas sin tener en cuenta el derecho primario y natural de los padres a la educación de los hijos y sin referencia a los valores morales y religiosos." (CEA, 2003)

Las acciones de la iglesia para obstaculizar la implementación de la ley de salud sexual, también se ejercerán a través de Cáritas.

Ante la falta de colaboración por parte de las autoridades de algunas provincias -que se negaban a implementar el programa de salud reproductiva- se pensó en distribuir los anticonceptivos a través de REMEDIAR⁵. Cáritas⁶ es una de las organizaciones no gubernamentales encargadas de la auditoría social del programa⁷. Cáritas, con el obispo Jorge Casaretto a la cabeza puso en jaque al gobierno al informar que de llevarse a cabo las acciones consideradas, renunciaría a la auditoría social, obstaculizando de esta manera dos programas de salud -PNSSyPR y Remediar.(Wainfeld, Página 12, 08/07/2004).

Conclusiones

Habiendo presentado a lo largo del trabajo el contexto en el que sanciona la ley 25673, y los postulados de la iglesia en materia de sexualidad y anticoncepción, en este apartado presentaremos las consecuencias

fáticas de la acción de la Iglesia, es decir, cómo sus objeciones influyen en la política pública.

El artículo 4 de la ley 25.673, es de carácter ambiguo. Por un lado hace referencia a la patria potestad, pero por el otro, deja constancia de la supremacía de la Convención Internacional por los Derechos del Niño. Recordemos que uno de los puntos candentes del cuestionamiento que hace la Iglesia es el acceso a métodos anticonceptivos de los adolescentes, como así también la educación sexual de los mismos.

El inciso b del artículo 6, también es una concesión a la iglesia, donde se deja constancia que los métodos anticonceptivos que se promueven son transitorios y no abortivos.

El artículo 9 establece que las instituciones educativas públicas de gestión privada, sean o no confesionales, quedan exoneradas -según sus convicciones- de cumplir con la norma. Por su parte, en el artículo 10, exime a las instituciones privadas de salud confesionales de cumplir con el artículo 6b (prescripción y suministro de métodos anticonceptivos).

Claramente se ha observado en el periodo analizado como la Iglesia Católica y el Gobierno, entablaron relaciones de complementariedad y de competencia alternadamente. La variante competitiva no es ajena al esquema de complementariedades y de legitimidades recíprocas que ha signado las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Puesto que lo que se denota es la cuestión de mantener su hegemonía con referencia a la cuestión de "Salud Sexual y Reproductiva", se destacan momentos de inacción por parte del Gobierno sobre estas cuestiones y otros de gran actividad en cuanto a la exposición de los proyectos de Procreación Responsable, Fecundación Asistida, Educación Sexual, entre otros. Esto supone iniciar un camino a partir del reconocimiento de las mujeres y de los hombres como sujetos de derecho, concibiendo los derechos sexuales y reproductivos como parte constitutiva de los derechos humanos. A partir de este reconocimiento, se promovieron políticas públicas que permitieran su ejercicio.

Desde la restauración de la democracia, los enfrentamientos con la Iglesia han sido más profundos, cuando las políticas públicas tendían a influir sobre la familia, y la salud sexual y reproductiva.

En este sentido, a lo largo del trabajo, se ha dejado constancia de cómo la sanción de la ley, se ha constituido en un punto de inflexión en la vinculación entre la Iglesia y el Gobierno.

Bibliografía

CONDERS: Marco conceptual. Derechos sexuales y reproductivos como parte integral de los derechos humanos. 2003. <http://www.conders.org.ar/documentos.asp>

Checa, S.: "Salud y derechos sexuales y reproductivos" en Encrucijadas N° 39, pp. 10-15

Dri, R: "Proceso a la Iglesia Argentina". Ed Biblos, Buenos Aires, 1997.

_____ "La utopía de Jesús" Ed Biblos, Buenos Aires, 2000.

-----_____ "El movimiento antimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo." Editorial Biblos. Buenos Aires, 2004.

Foucault, M: "Historia de la sexualidad. Vol 1. La voluntad del saber". Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2003.

-----_____ "Historia de la sexualidad. Vol 2. El uso de los placeres". Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2006.

Mundigo, A.: "Religión y salud reproductiva: encrucijadas y conflictos". II Reunión de investigación sobre embarazo no deseado y aborto inseguro. Desafíos de salud pública en América Latina y el Caribe. Ciudad de México. Agosto 2005. http://www.despenalizacion.org.ar/pdf/publicaciones/Religion_y_salud_reproductiva_encrucijadas_conflictos.pdf

Vassallo, M: Derechos de las mujeres y politización de la religión en "Violencia. Sexualidad. Reproducción. Tensiones Políticas, Éticas y Jurídicas". CECYM, Buenos Aires, 2007.

Documentos legislativos

Ley Nacional 25673

Decreto 1282/03

Documentos de la Iglesia

CEA: Familia, Comunión de Amor, tarea de Todos. 15 de noviembre de 2003.

Pontificio Consejo para la Familia: Sexualidad humana. 1998

Congregación para la Educación Católica: Orientaciones educativas sobre el amor humano. Noviembre de 1983

Bo- Aica N° 2053

Centro de Difusión de la Buena Prensa: El método Billings, 2006

Vademecum para los confesores. Pontificio Consejo para la Familia.; 1997.

Encíclicas:

Humanae Vitae. 1968

Evangelium Vitae. 1995

Artículos periodísticos de los diarios Clarín, Página 12 y La Nación

ANEXO

Ley 25.673 de CREACIÓN DEL PROGRAMA NACIONAL DE SALUD SEXUAL Y PROCREACIÓN RESPONSABLE

El Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina reunidos en Congreso, etc. sancionan con fuerza de ley:

Artículo 1°.- Créase el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable en el ámbito del Ministerio de Salud.

Artículo 2°.- Serán objetivos de este programa:

- a) Alcanzar para la población el nivel más elevado de salud sexual y procreación responsable con el fin de que pueda adoptar decisiones libres de discriminación, coacciones o violencia;
- b) Disminuir la morbimortalidad materno-infantil;
- c) Prevenir embarazos no deseados;
- d) Promover la salud sexual de los adolescentes;
- e) Contribuir a la prevención y detección precoz de enfermedades de transmisión sexual, de VIH/sida y patologías genital y mamarias;

f) Garantizar a toda la población el acceso a la información, orientación, métodos y prestaciones de servicios referidos a la salud sexual y procreación responsable;

g) Potenciar la participación femenina en la toma de decisiones relativas a su salud sexual y procreación responsable.

Artículo 3°.- El programa está destinado a la población en general, sin discriminación alguna.

Artículo 4°.- La presente ley se inscribe en el marco del ejercicio de los derechos y obligaciones que hacen a la patria potestad. En todos los casos se considerará primordial la satisfacción del interés superior del niño en el pleno goce de sus derechos y garantías consagrados en la Convención Internacional de los Derechos del Niño (Ley 23.849).

Artículo 5°.- El Ministerio de Salud en coordinación con los Ministerios de Educación y de Desarrollo Social y Medio Ambiente tendrán a su cargo la capacitación de educadores, trabajadores sociales y demás operadores comunitarios a fin de formar agentes aptos para:

a) Mejorar la satisfacción de la demanda por parte de efectores y agentes de salud;

b) Contribuir a la capacitación, perfeccionamiento y actualización de conocimientos básicos, vinculados a la salud sexual y a la procreación responsable en la comunidad educativa;

c) Promover en la comunidad espacios de reflexión y acción para la aprehensión de conocimientos básicos vinculados a este programa;

d) Detectar adecuadamente las conductas de riesgo y brindar contención a los grupos de riesgo, para lo cual se buscará fortalecer y mejorar los recursos barriales y comunitarios a fin de educar, asesorar y cubrir todos los niveles de prevención de enfermedades de transmisión sexual, vih/sida y cáncer genital y mamario.

Artículo 6°.- La transformación del modelo de atención se implementará reforzando la calidad y cobertura de los servicios de salud para dar respuestas eficaces sobre salud sexual y procreación responsable. A dichos fines se deberá:

a) Establecer un adecuado sistema de control de salud para la detección temprana de las enfermedades de transmisión sexual, vih/sida y cáncer genital y mamario. Realizar diagnóstico, tratamiento y rehabilitación;

b) A demanda de los beneficiarios y sobre la base de estudios previos, prescribir y suministrar los métodos y elementos anticonceptivos que deberán

ser de carácter reversible, no abortivos y transitorios, respetando los criterios o convicciones de los destinatarios, salvo contraindicación médica específica y previa información brindada sobre las ventajas y desventajas de los métodos naturales y aquéllos aprobados por la ANMAT;

c) Efectuar controles periódicos posteriores a la utilización del método elegido.

Artículo 7°.- Las prestaciones mencionadas en el artículo anterior serán incluidas en el Programa Médico Obligatorio (PMO), en el nomenclador nacional de prestaciones médicas y en el nomenclador farmacológico.

Los servicios de salud del sistema público, de la seguridad social de salud y de los sistemas privados las incorporarán a sus coberturas, en igualdad de condiciones con sus otras prestaciones.

Artículo 8°.- Se deberá realizar la difusión periódica del presente programa.

Artículo 9°.- Las instituciones educativas públicas de gestión privada, confesionales o no, darán cumplimiento a la presente norma en el marco de sus convicciones.

Artículo 10°.- Las instituciones privadas de carácter confesional que brinden por sí o por terceros servicios de salud, podrán con fundamento en sus convicciones, exceptuarse del cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 6°, inciso b), de la presente ley.

Artículo 11.- La autoridad de aplicación deberá:

Realizar la implementación, seguimiento y evaluación del programa;

b) Suscribir convenios con las provincias y con la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, para que cada una organice el programa en sus respectivas jurisdicciones para lo cual percibirán las partidas del Tesoro Nacional previstas en el presupuesto. El no cumplimiento del mismo cancelará las transferencias acordadas. En el marco del Consejo Federal de Salud, se establecerán las alícuotas que correspondan a cada provincia y a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Artículo 12.- El gasto que demande el cumplimiento del programa para el sector público se imputará a la jurisdicción 80 –Ministerio de Salud – Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable, del Presupuesto General de la Administración Nacional.

Artículo 13.- Se invita a las provincias y a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires a adherir a las disposiciones de la presente ley.

Artículo 14.- Comuníquese al Poder Ejecutivo.

Dada en la Sala de Sesiones del Congreso Argentino, en Buenos Aires, a los treinta días del mes de octubre del año dos mil dos.

Notas

¹ A lo largo del trabajo, al hacer referencia a la Iglesia, se refiere siempre a la Iglesia Católica.

² Como ya se mencionara, dicho decreto reglamenta la ley 25673.

³ A pesar de la postura y la campaña en contra por parte de la Iglesia el proyecto se convirtió en ley.

⁴ El Vaticano exigió al gobierno un escrito que aclarara que Baseotto podía continuar cumpliendo con su ministerio religioso, por ejemplo dar misas. Ello mismo fue aclarado por parte del gobierno, destacando que la remoción del cargo no impide el cumplimiento de su labor religiosa, pero ya no cuenta con el aval presidencial.

⁵ Remediar es un programa nacional que distribuye medicamentos a los centros de atención primaria de salud de todo el país.

⁶ "Siguiendo las líneas definidas por Cáritas Internationalis, la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) creó en 1956 Cáritas Argentina cuyo estatuto expone como objetivo principal 'animar y coordinar la obra social y caritativa de la Iglesia, insertada en la pastoral orgánica a través de formas adaptadas al tiempo y las circunstancias, para lograr el desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres, con especial preferencia por las personas y comunidades'" (<http://www.caritas.org.ar/htm/somos03.htm>)

⁷ Es una de las exigencias de los organismos internacionales de crédito que financian algunos programas como Remediar.

Agustín D'Acunto

*Las relaciones entre la jerarquía
católica y el poder político en
argentina en torno a la cuestión
del aborto (1996-2001)*

Voy a comunicar el decreto del Señor: Él me ha dicho: "Tú eres hijo mío, yo te he engendrado hoy. Pídeme y serán tu herencia las naciones, tu propiedad, los confines de la tierra. Las podrás aplastar con vara de hierro y romperlas como cántaro de arcilla". (...) Tú haces, Señor, que brille mi lámpara (...) Me libras de las querellas de mi pueblo, y me pones al frente de las naciones. (...) Oh Dios que me concedes el desquite y colocas los pueblos a mis pies, que me libras de mis enemigos y me encumbras por encima de mis agresores (...) Por eso te ensalzaré, Señor, y en medio de los pueblos cantaré tu Nombre, tú que a tu rey das victoria tras victoria, y sigues con tus favores a tu ungido, a David y a su descendencia para siempre (Salmos 2, 7-9; 18, 29; 18, 44; 18, 48-51).

Presenten sus sacrificios cada mañana y también los diezmos a los tres días. Quemén para dar gracias, panes sin levadura, y anuncien a los cuatro vientos sus ofrendas voluntarias, pues eso les gusta a ustedes, hijos de Israel, dice el Señor Yavé. (...) Pues bien, ya que ustedes han pisoteado al pobre, exigiéndole una parte de su cosecha (...) así habla Yavé, el Dios de los Ejércitos, el Señor: (...) Yo odio y aborrezco sus fiestas y no me agradan sus celebraciones. Por más que me ofrezcan víctimas consumidas por el fuego, no me gustan sus ofrendas ni me llaman la atención sus sacrificios. (...) Tendidos en camas de marfil o arrellanados sobre sus sofás, comen corderitos del rebaño y terneros

sacados del establo, canturrean al son del arpa y, como David, improvisan canciones. Beben vino en grandes copas, con aceite exquisito se perfuman, pero no se afligen por el desastre de mi pueblo (...) Ustedes juegan con la vida del pobre y del miserable tan sólo por algún dinero o por un par de sandalias. Pero no, pues Yavé jura, por su Tierra Santa, que jamás ha de olvidar lo que ustedes hacen (Amós, 4, 4-5; 5, 11; 5, 16; 5, 21-22; 6, 4-6; 8, 6-7).

Introducción

En este trabajo pretendemos estudiar las relaciones, en torno a la cuestión del aborto, entre la jerarquía de la Iglesia Católica y el poder político en Argentina, durante la segunda presidencia de Carlos Menem y durante el mandato de Fernando de la Rúa.

Con este objeto, hemos analizado la encíclica de Juan Pablo II de 1995 titulada *Evangelium vitae*, los periódicos Clarín, La Nación, La Prensa y Página 12, correspondientes al período considerado, y los documentos de la Conferencia Episcopal Argentina publicados durante dicho período.

Elegimos centrarnos en la cuestión del aborto para analizar las relaciones entre la jerarquía católica y el poder político en Argentina dada la importancia que tiene, a nuestro juicio, dicha cuestión en el país. Consideramos que se trata de una cuestión importante en primer lugar por el hecho de que, a pesar de que se trata de una práctica prohibida por el Código Penal, se realizan actualmente, según cifras del Ministerio de Salud, alrededor de 500 mil abortos anuales, mientras que se contabilizan cerca de 700 mil nacimientos. Es decir, que se produce casi una interrupción del embarazo por cada nacimiento, proporción que ya se registraba en 1996. En segundo lugar, la importancia del aborto en el país radica para nosotros en el hecho de que su práctica clandestina y en condiciones de pobreza, falta de higiene y de personal idóneo y capacitado puede traer como consecuencia el sufrimiento de hemorragias, infecciones, perforaciones uterinas o incluso la muerte. Y de hecho, entre 1995 y el 2000 aumentaron un 46% las internaciones en establecimientos públicos por complicaciones producidas por abortos mal realizados, y según la Organización Mundial de la Salud el aborto constituye

la principal causa de muerte materna¹ en el país desde hace 25 años, representando alrededor del 30% de dichas muertes.

Juan Pablo II y la cuestión del aborto

En la década del '90 y hasta el fin de su pontificado el Papa Juan Pablo II otorgó mucha importancia a la cuestión del aborto. Por eso, en 1995 le dedicó una encíclica, llamada *Evangelium vitae*, a ese tema, junto al de la eutanasia. En la misma plantea que la vida transmitida por los padres tiene su origen en Dios:

la existencia de cada individuo, desde su origen, está en el designio divino (...) ¿Cómo se puede pensar que uno solo de los momentos de este maravilloso proceso de formación de la vida pueda ser sustraído de la sabia y amorosa acción del Creador y dejado a merced del arbitrio del hombre? (Juan Pablo II, 1995).

Por tanto, "*Dios es el único Señor de esta vida (...) La vida y la muerte del hombre están, pues en las manos de Dios, en su poder*" (Juan Pablo II, 1995). Por consiguiente sostiene que

La decisión deliberada de privar a un ser humano inocente de su vida es siempre mala desde el punto de vista moral y nunca puede ser lícita ni como fin, ni como medio para un fin bueno. En efecto, es una desobediencia grave a la ley moral, más aún, a Dios mismo, su autor y garante (Juan Pablo II, 1995).

Por otra parte, condena el aborto por tratarse de un homicidio ya que el inicio de la existencia de un nuevo ser humano se produce en el momento de la concepción:

La gravedad moral del aborto procurado se manifiesta en toda su verdad si se reconoce que se trata de un homicidio (...) el aborto procurado es la eliminación deliberada y directa, como quiera que se realice, de un ser humano en la fase inicial de su existencia, que va de la concepción al nacimiento (Juan Pablo II, 1995).

Cuestiona en consecuencia la argumentación que sostiene que el fruto de la concepción no puede ser considerado un ser humano hasta un cierto número de días:

Desde el momento en que el óvulo es fecundado, se inaugura una nueva vida que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. Jamás llegará a ser humano si no

lo ha sido desde entonces. A esta evidencia de siempre... la genética moderna otorga una preciosa confirmación. Muestra que desde el primer instante se encuentra fijado el programa de lo que será ese viviente: una persona, un individuo con sus características ya bien determinadas. Con la fecundación inicia la aventura de una vida humana, cuyas principales capacidades requieren un tiempo para desarrollarse y poder actuar (Juan Pablo II, 1995).

No obstante, Juan Pablo II ofrece también una fundamentación teológica de la afirmación de que existe un ser humano desde el momento de la concepción. En efecto, justifica tal afirmación sosteniendo que en el momento de la concepción Dios introduce un alma inmortal en el embrión:

En el relato bíblico, la distinción entre el hombre y las demás criaturas se manifiesta sobre todo en el hecho de que sólo su creación se presenta como fruto de una especial decisión por parte de Dios, de una deliberación que establece un vínculo particular y específico con el Creador: 'Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra' (Gn 1, 26). La vida que Dios ofrece al hombre es un don con el que Dios comparte algo de sí mismo con la criatura. (...) También el libro del Eclesiástico reconoce que Dios al crear a los hombres 'los revistió de una fuerza como la suya, y los hizo a su imagen' (17, 3). Con esto el autor sagrado manifiesta no sólo su dominio sobre el mundo, sino también las facultades espirituales más características del hombre, como la razón, el discernimiento del bien y del mal, la voluntad libre: 'De saber e inteligencia los llenó, les enseñó el bien y el mal' (Si 17, 6). La capacidad de conocer la verdad y la libertad son prerrogativas del hombre en cuanto creado a imagen de su Creador, el Dios verdadero y justo (cf. Dt 32, 4). Sólo el hombre, entre todas las criaturas visibles, tiene 'capacidad para conocer y amar a su Creador'. (...) El relato yahvista de la creación expresa también la misma convicción. En efecto, esta antigua narración habla de un soplo divino que es infundido en el hombre para que tenga vida: 'El Señor Dios formó al hombre con polvo del suelo, sopló en sus narices un aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente' (Gn 2, 7). (...) solamente de Dios puede provenir aquella "imagen y semejanza", propia del ser humano, como sucedió en la creación. La generación es, por consiguiente, la continuación de la creación. (...) Por tanto, en la procreación, al comunicar los padres la vida al hijo, se transmite la ima-

gen y la semejanza de Dios mismo, por la creación del alma inmortal (Juan Pablo II, 1995).

Por eso, si bien reconoce que en muchas ocasiones la decisión de deshacerse del fruto de la concepción no se toma por razones puramente egoístas o de conveniencia, sino porque se quiere preservar la propia salud o un nivel de vida digno para los demás miembros de la familia sostiene que "estas y otras razones semejantes, aun siendo graves y dramáticas, jamás pueden justificar la eliminación deliberada de un ser humano inocente" (Juan Pablo II, 1995). }

Crítica también la mentalidad eugenésica que acepta el aborto para impedir el nacimiento de niños afectados por diversos tipos de anomalías:

Semejante mentalidad es ignominiosa y totalmente reprobable, porque pretende medir el valor de una vida humana siguiendo sólo parámetros de 'normalidad' y de bienestar físico, abriendo así el camino a la legitimación incluso del infanticidio y de la eutanasia (Juan Pablo II, 1995).

Además rechaza lo que denomina el relativismo ético que supone una doble tendencia. Por un lado, el planteo de que en una sociedad democrática el ordenamiento jurídico debe basarse sólo sobre lo que la mayoría de la población reconoce y vive como moral porque en caso contrario, en lo que respecta al aborto, se promueve el aumento de las prácticas abortivas ilegales que se efectúan sin la debida seguridad médica. Y por otro, que en una sociedad pluralista no corresponde a la ley elegir entre las diversas opciones morales y, menos aún, pretender imponer una opción particular en detrimento de las demás. Contra esta doble tendencia afirma que

la ley civil debe asegurar a todos los miembros de la sociedad el respeto de algunos derechos fundamentales, que pertenecen originariamente a la persona y que toda ley positiva debe reconocer y garantizar. Entre ellos el primero y fundamental es el derecho inviolable de cada ser humano inocente a la vida (Juan Pablo II, 1995).

Por lo tanto, compara la actual lucha contra el aborto con la lucha en defensa de los derechos humanos de los trabajadores a fines del siglo XIX, pero sostiene que el aborto se trata de una injusticia más grave:

Así como hace un siglo la clase obrera estaba oprimida en sus derechos fundamentales, y la Iglesia tomó su defensa con valentía, proclamando los derechos sacrosantos de la persona del trabajador, así ahora, cuando

otra categoría de personas está oprimida en su derecho fundamental a la vida, la Iglesia siente el deber de dar voz, con la misma valentía, a quien no tiene voz. El suyo es el clamor evangélico en defensa de los pobres del mundo y de quienes son amenazados, despreciados y oprimidos en sus derechos humanos (...) Hoy una gran multitud de seres humanos débiles e indefensos, como son, concretamente, los niños aún no nacidos, está siendo aplastada en su derecho fundamental a la vida. Si la Iglesia, al final del siglo pasado, no podía callar ante los abusos entonces existentes, menos aún puede callar hoy, cuando a las injusticias sociales del pasado, tristemente no superadas todavía, se añaden en tantas partes del mundo injusticias y opresiones incluso más graves (Juan Pablo II, 1995).

Argumenta también que la tradición de la Iglesia desde sus comienzos condenó y castigó el aborto:

La disciplina canónica de la Iglesia, desde los primeros siglos, ha castigado con sanciones penales a quienes se manchaban con la culpa del aborto (...) El Código de Derecho Canónico de 1917 establecía para el aborto la pena de excomunión. También la nueva legislación canónica se sitúa en esta dirección cuando sanciona que, 'quien procura el aborto, si este se produce, incurre en excomunión latae sententiae, es decir, automática (Juan Pablo II, 1995).

Y por último, afirma que la defensa de toda vida humana no es tarea exclusiva de los creyentes sino de todas las personas por tratarse de una ley natural:

El Evangelio de la vida no es exclusivamente para los creyentes: es para todos. El tema de la vida y de su defensa y promoción no es prerrogativa única de los cristianos. Aunque recibe de la fe luz y fortaleza extraordinarias, pertenece a toda conciencia humana que aspira a la verdad y está atenta y preocupada por la suerte de la humanidad. En la vida hay seguramente un valor sagrado y religioso, pero de ningún modo interpela sólo a los creyentes: en efecto, se trata de un valor que cada ser humano puede comprender también a la luz de la razón y que, por tanto, afecta necesariamente a todos (Juan Pablo II, 1995).

En octubre de 1997 estando en Brasil en el marco del II Encuentro Mundial de las Familias Juan Pablo II sostuvo que el aborto, el divorcio y la infidelidad eran las fuerzas del mal que destruían a la familia y atentaban contra la humanidad. Además, señaló que "en torno a la familia y a la vida tiene lugar hoy la lucha fundamental de la dignidad del hombre" (Clarín, 4 de octubre de 1997). En el mismo sentido, en enero

de 1999 en una visita a Estados Unidos comparó la lucha contra la esclavitud desarrollada en ese país en el siglo XIX con la actual batalla contra el aborto y la eutanasia. De esta manera, el Papa reafirmó lo que había expresado en la encíclica *Evangelium vitae* de que el mayor mal que afecta a la humanidad en la actualidad no se refiere a la cuestión social de miseria y desocupación sino que se trata principalmente de la cuestión del aborto.

Las relaciones entre el gobierno de Menem y la jerarquía católica en torno a la cuestión del aborto

Durante su primer período presidencial Carlos Menem sobreactuaba en todo lo atinente al aborto en la medida en que la cuestión social se agravaba para tratar de mantener el apoyo de la Iglesia Católica y para influir sobre el electorado católico al proyectar la imagen de ese apoyo². En su segundo mandato continuó con esta estrategia. En septiembre de 1998 Menem ratificó su postura contraria al aborto en la Jornada por la Vida organizada por la Universidad Católica Argentina, en la que su principal expositor fue el presidente de la Comisión de la Familia de la Santa Sede, el cardenal Alfonso López Trujillo, afirmando que la defensa de la vida es una causa de toda la humanidad que "no puede graduarse ni fraccionarse. Aquí no se admite ninguna negociación basada en argumentos económicos, demográficos ni políticos, ni internos ni internacionales, ni en ideologías de partido. ¡O se está de un lado o se está del otro!" (La Nación, 7 de septiembre de 1998). En su visita al Vaticano en noviembre de 1998 Menem le propuso a Juan Pablo II impulsar en forma conjunta la designación de un día internacional en defensa del nonato, idea que finalmente realizó a nivel nacional instituyendo por decreto el 25 de marzo, día en que la Iglesia Católica celebra la anunciación a María del nacimiento de Jesús, como el Día del Niño por Nacer para "invitar a la reflexión sobre el importante papel que representa la mujer embarazada en el destino de la humanidad y el valor de la vida humana que porta en su seno" (La Nación, 9 de diciembre de 1998). Finalmente, el 25 de marzo de 1999 se realizó la primera celebración oficial del Día del Niño por Nacer en el teatro Coliseo, a la que asistieron altos representantes del Vaticano y de la cúpula eclesiástica local, y en la que Menem calificó al aborto como "la típica expresión de la cultura del egoísmo y de la muerte" y reivindicó como política de Estado la

"firme defensa de la vida desde la concepción" (La Nación, 26 de marzo de 1999).

Esta política antiabortista de Menem le permitió establecer una muy buena relación con la Santa Sede ya que, como hemos visto, Juan Pablo II consideraba al aborto como el mayor problema de la sociedad actual, y evitar críticas por la situación económico-social que se vivía en el país. Por eso, Menem pudo visitar al Papa tres años seguidos entre 1997 y 1999 y en ninguna de estas tres visitas hubo críticas del Vaticano al gobierno por la cuestión social. Incluso, su visita en octubre de 1997 tuvo un claro objetivo electoralista dado que fue realizada a dos semanas de que hubiese elecciones legislativas en el país para proyectar la imagen de que cuenta con el apoyo del Vaticano para mejorar sus posibilidades electorales tratando de influir sobre el electorado católico. Además, la política antiabortista menemista favoreció que la Santa Sede le otorgara a Menem el premio Sendero de la Paz 1999 como reconocimiento, según lo afirmado por el vocero papal ante las Naciones Unidas, Monseñor Renato Martino, a "un liderazgo individual destacado en la comunidad internacional" (La Nación, 8 de noviembre de 1998) por "su defensa de la vida humana y de la familia, así como sus esfuerzos en nombre de la paz mundial" y como prueba "de las óptimas relaciones entre la Argentina y la Santa Sede" (La Nación, 12 de junio de 1999).

Esta estrecha relación entre Menem y el Vaticano coincidía con la postura del sector del episcopado argentino más conservador, que privilegiaba al igual que el Vaticano la política antiabortista de Menem y por eso, evitaba los cuestionamientos por la situación económico-social del país. Este sector había perdido la hegemonía entre los obispos de Argentina a partir de 1994³, pero sus vínculos con el embajador argentino ante la Santa Sede, Esteban Caselli, designado por Menem en 1997 en respuesta a la elección de monseñor Estanislao Karlic como presidente del episcopado y a la toma de distancia de la nueva conducción respecto del gobierno, le permitían influir sobre el secretario de Estado del Vaticano, el cardenal Angelo Sodano, quien expresaba a los sectores más conservadores del Vaticano, y lograr que éstos mantuviesen el apoyo al gobierno menemista por su política antiabortista silenciando la situación económico-social de la Argentina.

Por el contrario, Menem en su segundo gobierno no logró evitar con su política antiabortista críticas por la situación económico-social que vivía

el país por parte de un sector mayoritario del episcopado argentino. Dentro de este sector episcopal existían dos tendencias con posturas diferentes respecto a la política antiabortista menemista y en estrecha relación con éstas, respecto a las críticas a realizar a la política económica gubernamental. La tendencia hegemónica entre los obispos valoraba la política menemista respecto a la cuestión del aborto y por ello, para no perjudicar la relación con el gobierno en tanto que se apoyaba dicha política, su posición respecto a la política económica gubernamental era centrista cuestionando sus efectos sociales moderadamente. El presidente de la Conferencia Episcopal, monseñor Estanislao Karlic, lideraba esta tendencia, que ante la creación del Día del Niño por Nacer le comunicó a Menem a través de una carta su complacencia por el hecho, si bien le recordaba que "la defensa de la vida humana no sólo debe ejercitarse en el momento de la concepción, sino también en todas las situaciones del hombre" (Clarín, 25 de marzo de 1999). De esta forma, se mostraba cierta preocupación por la situación social del país, pero sin realizar un cuestionamiento muy profundo. La otra tendencia, de los sectores más progresistas del episcopado, criticaba en forma radical la política económica gubernamental y por ello, a pesar de compartir con el resto de los obispos su postura contraria al aborto y a favor de su penalización⁴, cuestionaba el uso hipócrita y oportunista que Menem le daba a la cuestión. El carácter hipócrita de la política antiabortista menemista al utilizar el tema del aborto para ocultar la situación social de miseria y desocupación que padecía el país fue expresado principalmente por el obispo emérito de Viedma, Miguel Hesayne, quien sostuvo en una entrevista que le realizó el periódico La Nación en enero de 1999 que las relaciones entre el gobierno y el episcopado eran "pésimas, porque la política económica viola los derechos elementales del hombre en la Argentina" y acusó a Menem de hipocresía dado que

dice que defiende la vida porque es antiabortista (...) Pero defender la vida y luego violarla no es defenderla (...) Escuché a unas madres cuestionar: '¿Para qué se defiende la vida en el seno materno, si después no podemos mantener a nuestros hijos con vida?'. El gobierno juega con una ambigüedad. Dice defender la vida en el seno materno, pero no dice desde el nacimiento hasta la muerte. Al contrario, este gobierno no cumple con la justicia social y es responsable de la muerte de los niños (...) Proponer el día del niño por nacer es una hipocresía que clama al cielo (La Nación, 4 de enero de 1999).

Además, más adelante veremos a este sector más progresista del episcopado cuestionar durante las elecciones de 1999 el uso oportunista que el menemismo le daba a la cuestión del aborto.

La tendencia hegemónica entre los obispos coincidía con el proyecto populista de Iglesia de Juan Pablo II, quien si bien ponía fuertemente en el centro de su prédica a la cuestión del aborto criticaba "las aristas más crueles del neoliberalismo" realizando un "manejo demagógico de las necesidades populares" para ampliar las bases de la Iglesia (Dri, 2005). Por eso, esta tendencia no entraba en conflicto con el Vaticano al no limitarse a apoyar a Menem por su política antiabortista, a pesar que en la relación de la Santa Sede con el gobierno menemista prevalecía la posición de evitar los cuestionamientos por la situación social de la Argentina⁵, dado que coincidían en lo central, el apoyo a la política antiabortista menemista. Por el contrario, la diferente posición respecto a la política antiabortista menemista del Vaticano y el sector más progresista del episcopado local generó cierta tensión entre ambos. Por parte del primero, cuando en septiembre de 1996 el cardenal Alfonso López Trujillo, en representación del Vaticano, visitó la Argentina para participar en el Tercer Congreso de Movimientos Pro-Vida, elogió a Menem por la actitud argentina en "la batalla de la defensa de la dignidad humana", es decir, en la batalla contra el aborto, calificando a éste como una "plaga" que

va a avergonzar a los pueblos en el futuro, como ahora los pueblos se avergüenzan con razón de haber tenido y apoyado la esclavitud (...) por haber provocado las masacres que hoy se están dando en dimensiones increíbles, con más de 50 millones de niños ejecutados injustamente en el vientre de su madre (Página 12, 19 de septiembre de 1996),

y criticó a los obispos argentinos que eligen la opción por los pobres y defienden a los necesitados pero olvidan que "A los necesitados hay que defenderlos desde el vientre materno" (Clarín, 22 de septiembre de 1996). Consideramos que se trata de un claro mensaje a los obispos más progresistas para que bajen el tono de las críticas al gobierno por la situación económico-social para no perjudicar la relación con éste y un cuestionamiento a su rechazo de la política antiabortista de Menem. Y por parte del sector más progresista del episcopado local, Hesayne en la entrevista ya mencionada a La Nación planteaba que el Papa no debería recibir a Menem si no se convierte al Evangelio y por tanto, cumple

con "la justicia social y el cuidado a las clases más desprotegidas", contraponiendo como ejemplo a Jesús, quien no recibió a Herodes "porque entendió que Herodes lo quería utilizar" (La Nación, 4 de enero de 1999).

De esta manera, Hesayne, asimilando a Menem con Herodes, cuestionaba a Juan Pablo II por no entender que Menem con su política antiabortista sólo pretendía utilizarlo.

Estas diferencias en el seno de la jerarquía católica respecto de la política antiabortista menemista expresaban que para el Vaticano y para los sectores más conservadores y los centristas del episcopado local la cuestión del aborto era el mayor problema de la humanidad en la actualidad, relegando la cuestión social a un lugar subordinado, mientras que el sector más progresista del episcopado argentino otorgaba igual importancia a la cuestión del aborto y a la cuestión social.

La cuestión del aborto durante las elecciones de 1999

La cuestión del aborto tuvo un papel importante en las elecciones de 1999. En efecto, los dos principales candidatos presidenciales, Fernando de la Rúa, de la Alianza, y Eduardo Duhalde, del Partido Justicialista, visitaron al Papa como parte de sus campañas electorales y manifestaron su postura contraria al aborto para ganarse su apoyo y el del electorado católico. De esta manera, adoptaban la misma estrategia de Menem de utilizar la cuestión del aborto oportunistamente con fines electoralistas. Por su parte, el Vaticano organizó en Buenos Aires el III Encuentro de Legisladores y Políticos de América, "Familia y vida, a 50 años de la declaración de los derechos humanos", e invitó a que participaran De la Rúa y Duhalde para comprometerlos a que de ser elegidos presidente continuasen la política sobre aborto mantenida por Menem de alineamiento automático con el Vaticano en los foros internacionales⁶. En dicho encuentro abundaron las declaraciones de oposición al aborto. Por ejemplo, en la misa inaugural el arzobispo de Buenos Aires, monseñor Jorge Bergoglio, pidió por "los niños por nacer, víctimas indefensas del aborto" y sostuvo que los ataques a la vida y a la familia constituyen "las tormentas más grandes de la historia" y entre esos ataques destacó "el genocidio cotidiano, silencioso y protegido contra los niños por nacer" (Página 12, 4 de agosto de 1999). También abundaron los elogios a la política antiabortista de Menem. Por ejemplo, el cardenal Alfonso López

Trujillo destacó el alineamiento de Argentina con el Vaticano en el rechazo del aborto al señalar que "se escogió Buenos Aires como sede del encuentro como homenaje al compromiso por estas causas que ha tenido en usted (Menem) a un paladín en la lucha y la defensa de los derechos humanos" (Clarín, 4 de agosto de 1999). En el mismo sentido, Karlic felicitó a Menem al destacar que Argentina "defendió, por iniciativa de su presidente, la vida en todos los foros internacionales" (La Nación, 4 de agosto de 1999) y al expresar su alegría por la institución del Día del Niño por Nacer. Menem, por su parte, en el encuentro pidió a los dirigentes políticos, interpretando correctamente la intención del Vaticano, que se comprometían para "generar políticas que consoliden a la familia como marco de contención y formación de valores" (La Nación, 4 de agosto de 1999), en una clara exhortación a los candidatos presidenciales para que el que resulte electo continúe su política antiabortista. En ese sentido, tanto Duhalde como De la Rúa manifestaron su oposición al aborto. Duhalde afirmó su convicción de que "debe protegerse y defenderse la vida desde el momento de la concepción" y que "Es mi firme compromiso, pues, el de mantener a la Argentina en el camino de la defensa de la familia y de la vida, en el plano nacional e internacional, en coincidencia con la Santa Sede" (Página 12, 6 de agosto de 1999). De la misma manera, De la Rúa expresó que "Creo en la sacralidad e inviolabilidad de la vida y que ella debe ser protegida y defendida desde la concepción hasta su término natural" y excluyó el aborto "como un método de control de la natalidad o una alternativa válida ante un embarazo no deseado" (Página 12, 5 de agosto de 1999). Estas declaraciones de De la Rúa abrieron un debate en el seno de la Alianza ya que un sector integrante de la misma, el Partido Socialista Democrático, afirmó en un comunicado firmado por Alfredo Bravo que "La Alianza no adoptó posición sobre estos temas, por lo que nadie puede invocar el nombre de esa coalición democrática para avalar posturas que consideramos regresivas y profundamente reaccionarias" (Página 12, 5 de agosto de 1999). De esta manera, se pronunciaba a favor de la despenalización del aborto.

Estas posiciones contrapuestas en el seno de la Alianza respecto al aborto y la fuerte preocupación del Vaticano por comprometer al próximo presidente a que mantenga la misma política antiabortista de Menem favorecieron que el aborto fuese colocado como tema de campaña por el candidato a gobernador de la Provincia de Buenos Aires por el Partido

Justicialista, Carlos Ruckauf, quien en su discurso en el encuentro organizado por el Vaticano afirmó que "los que defienden los derechos humanos de los delincuentes frente a los derechos humanos del hombre común son los mismos que nos preparan una ley de aborto en la Argentina" y seguidamente acusó a la candidata a gobernadora por la Provincia de Buenos Aires por la Alianza, Graciela Fernández Meijide, de propiciar el asesinato de "bebés en el útero materno" (Página 12, 6 de agosto de 1999). De esta manera, buscaba marcar contradicciones en el seno de la Alianza y colocarla en oposición a los postulados de la Iglesia Católica. Para justificar la acusación de Ruckauf el gobierno hizo público un proyecto de ley de Patricia Bullrich de 1994 que despenalizaba el aborto, que había sido apoyado y firmado por Fernández Meijide. Menem la acusó entonces de abortista, señaló que le parecía una barbaridad y sostuvo que "pareciera ser que el niño por nacer, el niño concebido, no es un ser humano. Es un ser humano, por eso somos antiabortistas y procuramos que se termine con esta práctica" (Página 12, 16 de septiembre de 1999). Ante esta ofensiva oficialista, Zulema Yoma, ex esposa de Menem, declaró en una entrevista al periódico Página 12 que "Todo es una gran hipocresía" ya que ella se había realizado un aborto en 1969 que había contado con el apoyo de su ex marido: "Yo tuve un aborto. Me lo hice porque Carlos Menem me apoyó. Él estuvo de acuerdo. Inclusive yo no conocía a nadie en La Rioja (para que me lo practique) y él me acompañó" (Página 12, 16 de septiembre de 1999). Entonces Fernández Meijide también calificó a Menem de hipócrita y manifestó que el tema del aborto estaba instalado artificialmente porque no preocupaba a la gente:

Yo creo que lanzarlo así revela muy poco respeto, sobre todo para las mujeres, porque es un asunto privado que siempre que ocurre lastima íntimamente a las mujeres. Si en algún momento hay que discutirlo, no hay que utilizarlo como un elemento de campaña. Debería discutirse en ámbitos serios, con aportes científicos y religiosos (Página 12, 16 de septiembre de 1999).

En el mismo sentido, De la Rúa sostuvo que el aborto no era un tema de campaña ya que su despenalización no estaba en el programa de la Alianza y acusó al Partido Justicialista de utilizar políticamente la cuestión.

Ante esta colocación del tema del aborto en el centro de la campaña electoral, en un principio sólo hubo por parte del episcopado una declaración surgida de voceros de la Comisión Episcopal de Pastoral Familiar que advertía que la Iglesia "no entrará en el juego de las chicanas electorales de ninguno de los dos partidos" (Página 12, 16 de septiembre de 1999). Este escueto comunicado y el silencio de los obispos expresaban un acuerdo al que habían llegado en la última asamblea plenaria de la conferencia episcopal de no emitir opiniones sobre temas electorales que pudieran interpretarse como respaldo o condena a algún candidato y que por tanto, pudiesen utilizarse con fines electorales. Sin embargo, este acuerdo fue roto por el sector más conservador del episcopado al expresar su apoyo a Ruckauf por su postura antiabortista y al criticar a Fernández Mejjide por su indefinición sobre el tema. El primero que rompió el acuerdo fue el arzobispo de Mercedes, Emilio Ogñenovich, quien respaldó directamente a Ruckauf al participar en un spot a su favor y al expresar en declaraciones a la prensa su temor a que eventualmente se avance en la despenalización del aborto acusando por ello a Fernández Mejjide: "¿O acaso no hay una candidata que firmó en su momento un proyecto a favor del aborto" (Clarín, 19 de octubre de 1999). Le siguió el obispo castrense, monseñor Norberto Martina, quien indicó su complacencia por el compromiso asumido por Ruckauf por "el respeto de la vida desde su concepción, la defensa de la familia y la custodia de la educación, como se expresa en la ley federal", y mostró preocupación por la indefinición de Fernández Mejjide: "me sumo a la voz y onda preocupación de tantos hermanos en el Episcopado que perciben la tremenda frivolidad con la cual ciertos candidatos, posturas e injustificables evasivas omiten la sacralidad de la vida humana desde el inicio de su concepción hasta la muerte" (La Nación, 9 de octubre de 1999). En el mismo sentido, el obispo de San Justo, Jorge Meinvielle, sostuvo que "Un católico no puede dar su voto a quien, contradiciendo las enseñanzas de la Iglesia y taxativamente el quinto mandamiento de la Ley de Dios, propicia legitimar el aborto, que suele ser presentado como un derecho de la mujer" (La Nación, 9 de octubre de 1999). Por su parte, el obispo de Lomas de Zamora, Desiderio Collino, envió una carta a Fernández Mejjide en la que le pregunta si el significado del "pleno ejercicio de los derechos reproductivos" que ella defiende abarca las prácticas abortivas, y al mismo tiempo escribió a Ruckauf: "Me complace dirigirme a usted ya que, a diferencia de otros partidos y candidatos, ha

hecho pública su coincidencia con postulados esenciales de la Iglesia" (La Nación, 20 de octubre de 1999). Además, mostraron beneplácito por la postura antiabortista de Ruckauf los obispos Antonio Baseotto, de Añatuya, y Juan Laise, de San Luis.

Esta movida de los sectores más conservadores del episcopado logró arrastrar al sector de centro del episcopado, el cual si bien no apoyó explícitamente a Ruckauf como sí hicieron los obispos más conservadores, recomendó a los católicos en un comunicado firmado por el presidente del episcopado, Karlic, por el obispo de Azul, Emilio Bianchi di Cárcano, por el arzobispo de Rosario, Eduardo Mirás, y por el obispo auxiliar de Buenos Aires, José Luis Mollaghan, votar por los candidatos que protejan la vida desde la concepción y rechacen "el crimen del aborto, tragedia y vergüenza de la civilización del siglo XX" (La Nación, 18 de octubre de 1999). De esta manera, el sector de centro del episcopado contradiciendo el acuerdo al que habían llegado los obispos en la asamblea plenaria de la conferencia episcopal favorecía que la opinión expresada en el comunicado se interpretase como condena a Fernández Mejjide y fuese utilizada con fines electorales. Y de hecho, así lo hizo Ruckauf, quien volvió a colocar el tema del aborto en el centro de la campaña electoral al acusar a la candidata de la Alianza de abortista, anticristiana y atea y que por esa actitud la inmensa mayoría de los obispos, sacerdotes y pastores lo apoyaban a él.

La ruptura del acuerdo al que habían llegado los obispos por el sector de centro del episcopado se debió a la presión que sufrió por parte de los obispos más conservadores y principalmente, a la desconfianza que le generaban algunos sectores de la Alianza entre otras cuestiones por la del aborto, al estar conformada por una agrupación, el Frepaso, integrada por algunos miembros que apoyaban la despenalización del aborto como Fernández Mejjide y el socialista Alfredo Bravo, y por un partido de tradición laicista, la Unión Cívica Radical. Por eso, si bien el sector de centro del episcopado no veía en forma negativa el triunfo electoral de De la Rúa porque su postura antiabortista le garantizaba que el aborto no sería despenalizado si fuese electo presidente, le generaba recelo un triunfo de Fernández Mejjide como gobernadora de la provincia de Buenos Aires. De ahí que con ese comunicado implícitamente llamase a no votarla.

Por eso, sólo los obispos más progresistas del episcopado condenaron la utilización oportunista con fines electorales realizada por Ruckauf de la cuestión del aborto. Los obispos Jorge Novak, Miguel Hesayne, Pedro Olmedo y Rafael Rey señalaron en una solicitada, que también firmaron los rabinos Daniel Goldman y Mario Rojzman, el presidente de la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas Rogelio Cichowolsky, la hermana Marta Pelloni, los sacerdotes Luis Farinello y Hugo Mugica y el premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel, que les preocupaba que se usara la religión para "atacar a candidatos o manipular el espíritu religioso del pueblo" ya que "temas tan delicados relacionados con la fe y la moral deben tratarse de forma adecuada y en los niveles correspondientes y no utilizarlos como meros instrumentos" (La Nación, 21 de octubre de 1999). El obispo de Santiago del Estero, Juan Carlos Maccarone, señaló que como religioso no le puede imponer un candidato a un fiel y lamentó que se haya tratado de incorporar el aborto como tema de campaña. Y monseñor Justo Laguna pidió a Ruckauf y Meijide que no se insulten y llamó a no mezclar lo religioso con lo político.

Finalmente, Ruckauf, ante las críticas recibidas de obispos y de su compañero de fórmula electoral, Felipe Solá, quien se había manifestado a favor de la despenalización del aborto y había expresado que la cuestión del aborto "no debería ser un tema de campaña, porque hay mucha hipocresía" (Página 12, 17 de septiembre de 1999), decidió eliminar esa cuestión como tema electoral.

Las relaciones entre el gobierno de De la Rúa y la jerarquía católica en torno a la cuestión del aborto

Una vez asumido presidente De la Rúa, el secretario de Culto de su gobierno, Norberto Padilla, ratificó que Argentina mantendría una línea antiabortista como se había prometido en la campaña electoral, pero, tratando de diferenciarse de la gestión menemista, afirmó que no habría alineamientos automáticos con el Vaticano como los establecidos durante la presidencia de Menem. Sostuvo, por el contrario, que habría "eventuales coincidencias" con el Vaticano y que "el del aborto es uno de los temas de coincidencia entre la Argentina y la Santa Sede" (Página 12, 26 de febrero del 2000). También aseguró que no se derogaría el Día del Niño por Nacer.

Esto último generó una polémica en el seno de la Alianza, ya que cinco diputados oficialistas (Marcela Bordenave, Alfredo Bravo, Alfredo Villalba, Jorge Rivas y Bárbara Espinola) presentaron un proyecto de ley, que finalmente no prosperó, para derogarlo y crear en su lugar el Día de la protección integral de los derechos psicofísicos de la mujer embarazada. La autora del proyecto, Marcela Bordenave, lo justificó sosteniendo que "el no nacido no es un ser en sí mismo, sino vinculado a una madre. Es contradictorio celebrar el Día del Nonato cuando en el país se mueren 55 niños por día de 1 a 5 años por desnutrición y miseria" y que "ni siquiera respeta al Código Penal, que permite el aborto cuando se trata de una mujer demente o idiota o cuando el embarazo es producto de una violación" (Página 12, 24 de marzo del 2000). Por su parte, uno de sus compañeros de bancada que apoyaba el proyecto, Jorge Rivas, señaló que estaba "en contra de la celebración porque implica una condena a la mujer que por alguna razón decide interrumpir un embarazo. La mujer debe tener autonomía para decidir sobre su cuerpo" (Página 12, 24 de marzo del 2000). También se expresaron a favor de la derogación del Día del Niño por Nacer otras voces de la Alianza como Elisa Carrió, quien manifestó que "Ese decreto debe derogarse, estoy absolutamente en contra de la utilización demagógica de estos temas", y la entonces titular del Consejo Nacional de la Mujer, Carmen Storani, quien sostuvo que la celebración fue "un alineamiento que tuvo Menem con el Vaticano absolutamente fundamentalista e hipócrita" (Página 12, 24 de marzo del 2000).

El gobierno de De la Rúa sufrió la presión del episcopado y de mujeres políticas de la Alianza junto con organizaciones no gubernamentales dedicadas a promover los derechos de la mujer, para definir la postura que llevaría el país a la Conferencia 2000 de la Mujer, impulsada por la Organización de las Naciones Unidas. Por parte del primero, la Conferencia Episcopal Argentina publicó el 30 de mayo del 2000 un documento titulado Jesucristo, Señor de la Historia, en el que se recordaba que "toda vida humana debe ser considerada sagrada e inviolable (...) desde su concepción hasta su muerte natural" ya que "Los seres humanos tenemos un origen común. Todos hemos sido creados por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Dios está al comienzo de la vida de cada varón y mujer. (...) En el principio de cada uno de nosotros está la iniciativa divina, libre y gratuita. Hemos sido pensados y queridos por El" (Conferencia Episcopal Argentina, 2000). De esta manera, se expresaba la

condena del aborto por tratarse de una oposición al designio divino que crea toda vida humana.

Por parte de sectores de la Alianza en conjunción con organizaciones no gubernamentales, al enterarse éstos que De la Rúa tenía la intención de mantener la misma alineación con el Vaticano que tuvo la gestión menemista que incluía la sobreactuación para condenar el aborto y que por eso, la delegación argentina en la conferencia estaría encabezada por un jurista de estrecha vinculación con el Vaticano, el secretario de Relaciones Exteriores, Enrique Candiotti, comenzaron una campaña de presión sobre el gobierno, liderados por la titular del Consejo Nacional de la Mujer, Carmen Storani, para suavizar esa posición. Por eso, planteaban que

Nos preocupa que se sigan negando los derechos humanos de las mujeres y se frustren así las expectativas de que este gobierno cambie las posturas intolerantes que adoptó en el pasado nuestro país. Esta posición impacta directamente en la vida cotidiana de las mujeres argentinas, afectadas por la morbi-mortalidad materno-infantil (Página 12, 3 de junio del 2000).

De esta manera, pedían un cambio en la posición gubernamental entre otras cuestiones por la cantidad de mujeres pobres que se mueren en el país por realizarse abortos clandestinos. Por eso, llamaban la atención sobre "la relevancia de garantizar la protección de los derechos humanos de las mujeres, incluidos los derechos sexuales y reproductivos" (Página 12, 6 de junio del 2000).

Finalmente, en la Conferencia 2000 de la Mujer, la delegación oficial de la Argentina no mostró un alineamiento automático con el Vaticano como el realizado por Menem durante su gobierno, aunque ratificó en consonancia con la Santa Sede el compromiso del país con "la defensa de toda vida humana desde la concepción hasta su término natural" (Página 12, 9 de junio del 2000). En efecto, mantuvo una actitud casi pasiva cuando en las reuniones cerradas los países islámicos, el Vaticano y Nicaragua condenaban apasionadamente el aborto e incluso Enrique Candiotti reconoció en su discurso que "la protección de los derechos humanos de las mujeres incluye los derechos sexuales y reproductivos" (Clarín, 9 de junio del 2000). De esta forma, contrariamente a la posición vaticana se reconocía el derecho de las personas a tener control sobre las cuestio-

nes relativas a su sexualidad, como el número y el intervalo entre los hijos que se desean tener. Claramente, la posición que finalmente llevó la delegación gubernamental fue resultado de la negociación ante la presión sufrida por el gobierno tanto por parte de la jerarquía de la Iglesia Católica como de los sectores más progresistas de la Alianza. En efecto, en el compromiso de defender la vida humana desde la concepción se expresa la postura de De la Rúa en consonancia con la jerarquía católica, mientras que el reconocimiento de la defensa de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres es la voz de los sectores progresistas de la Alianza. Así lo reconoció la entonces diputada de la Alianza, Marcela Bordenave, quien pertenecía a este último sector:

Aunque en cierta forma es contradictorio, el mensaje significa un triunfo para el movimiento de mujeres. La posición que llevaba la Cancillería estaba completamente alineada con el Vaticano. La mención de los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos es un gran cambio. El gobierno anterior nunca los aceptó como tales. La delegación argentina ahora habló de garantizarlos. Es un paso importante. (...) Digo que es contradictorio porque volvieron a mencionar la 'defensa de la vida humana desde la concepción hasta su término natural', en consonancia con la Santa Sede. Esa frase significa una forma sorda de apuntar a penalizar moralmente a las mujeres que silenciosamente se hacen aborto (Página 12, 9 de junio del 2000).

El impulso dado por este sector más progresista en el seno de la Alianza a la derogación del Día del Niño por Nacer, al no alineamiento con el Vaticano en los foros internacionales e incluso a la despenalización del aborto por parte de una fracción de este sector, que logró que el gobierno de De la Rúa moderase la política antiabortista de Menem que apoyaba el Vaticano y la mayoría del episcopado local, favoreció un cambio en la relación de esta mayoría del episcopado con el gobierno por la cuestión social en comparación con la mantenida con el gobierno menemista. En efecto, favoreció que sus cuestionamientos por la situación económico-social fueran mucho más profundos y concretos que durante la segunda presidencia de Menem en el caso del sector de centro del episcopado y que no los silenciaron los obispos más conservadores como lo habían hecho durante el gobierno menemista. Por eso, en el documento que emitió la Conferencia Episcopal Argentina en noviembre del 2000, titulado Afrontar con grandeza nuestra situación actual, se

afirma que "Esta crisis no es sólo un problema estadístico. Tiene nombres, apellidos, espíritus, rostros. Y lamentablemente a los excluidos ya los contamos por centenares de miles. Acostumbrarnos a vivir en un mundo de excluidos y sin equidad social es una grave falta moral que deteriora la dignidad del hombre y compromete la armonía y la paz social" (Página 12, 12 de noviembre del 2000).

También la moderación de la política antiabortista menemista por el gobierno de De la Rúa por las iniciativas del sector más progresista de la Alianza favoreció una modificación de la relación del Vaticano con éste por la cuestión social, la cual se manifestó en la visita realizada por De la Rúa a Juan Pablo II en abril del 2001. Esta visita tenía para el gobierno el mismo objetivo oportunista que habían tenido los reiterados viajes de Menem al Vaticano: proyectar la imagen de que se cuenta con su apoyo. Así lo expresó el entonces gobernador de Río Negro, Pablo Verani, miembro de la comitiva que acompañó a De la Rúa: "Nos vendría muy bien la bendición del Papa" (Página 12, 5 de abril del 2001). Por eso, De la Rúa se pronunció contra el aborto en una conferencia ante cardenales y obispos que brindó en la Pontificia Universidad Gregoriana antes de ver al Papa, en la que recordó que "aún en el mundo que llamamos desarrollado encontramos este menosprecio de derechos fundamentales cuando se legitima el aborto, la manipulación genética y la xenofobia" (La Nación, 5 de abril del 2001), y en el documento entregado a Juan Pablo II, en el que afirmó que "Los argentinos defendemos la vida, la dignidad del ser humano en cada momento de su existencia. Nuestra voz se une vehementemente a la de Vuestra Santidad cuando intercede por los más desprotegidos, los niños por nacer..." (La Nación, 6 de abril del 2001). Por su parte, en el documento entregado por el Papa a De la Rúa se destaca la posición antiabortista gubernamental:

Frente a una concepción ampliamente difundida que con frecuencia privilegia actitudes egoístas poco respetuosas con los principios que protegen el primer fundamental derecho humano, el derecho a la vida, es de justicia reconocer la clarividente y humanista visión de países soberanos como el suyo, ejemplo de posturas en consonancia con el derecho natural (Página 12, 6 de abril del 2001).

Sin embargo, favorecido por la moderación de la política antiabortista se cuestiona la situación económico-social que vivía el país en consonancia con los cuestionamientos que efectuaba el episcopado local, a diferen-

cia de las tres visitas realizadas por Menem entre 1997 y 1999 en las que esas críticas habían sido silenciadas: "urgen medidas orientadas a crear un clima de equidad social, para favorecer una mayor justicia distributiva y una mayor participación en los recursos del país" (Página 12, 6 de abril del 2001). Consideramos que estas críticas fueron posibles porque la gran mayoría del episcopado local no tenían interés en ejercer su influencia en el Vaticano para evitar cuestionamientos por la situación económico-social que vivía el país y dado que desde el Vaticano tampoco tenían motivo para silenciarlas dado que el gobierno de De la Rúa no se ocupaba tan correctamente como Menem de la cuestión del aborto.

Algunas reflexiones finales

Hemos visto que tanto Juan Pablo II como la mayoría del episcopado argentino consideraban al aborto como el mayor mal que afecta a la humanidad en la actualidad porque, dado que existe un ser humano desde el momento de la fecundación del óvulo por el espermatozoide según la jerarquía católica, las mujeres que abortan asesinan a miles de personas por año. De ahí que el Papa, por ejemplo, comparase la lucha contra el aborto con la lucha contra la esclavitud desarrollada en Estados Unidos en el siglo XIX. Por eso, el gobierno de Menem, al establecer una política antiabortista de alineamiento automático con el Vaticano en los foros internacionales, de participación en eventos organizados por la Santa Sede de oposición al aborto y de establecimiento de un día de homenaje al "niño por nacer", se ganaba el apoyo de la mayoría de la jerarquía católica vaticana y episcopal y lograba silenciar las críticas por la situación económico-social que vivía el país o por lo menos, moderarlas en el caso del sector hegemónico del episcopado. Por lo tanto, para la jerarquía católica vaticana y para la mayoría del episcopado local no importaba que la política económica menemista favoreciese el asesinato social de 55 chicos por día⁷ porque Menem cumplía con lo central, que era oponerse a la despenalización del aborto. Por eso, según su punto de vista Menem era el paladín de los derechos humanos y por consiguiente, merecedor de ser premiado. De esta manera se favorecía que el poder político emplease la cuestión del aborto hipócrita y oportunistamente para ganarse el apoyo de la jerarquía católica.

Por el contrario, el gobierno de De la Rúa, al haber logrado su sector más progresista moderar la política antiabortista menemista, no se estaba ocupando tan correctamente del mayor mal que afecta a la humanidad en la actualidad según la jerarquía católica y por consiguiente, se lo podía criticar por la situación social que vivía el país o como en el caso del sector hegemónico del episcopado, se podía profundizar y concretizar estas críticas en comparación a las que se le realizaban al gobierno de Menem. Esto muestra que la actitud que la mayoría de la jerarquía católica adoptaría con un gobierno que fuese mucho más allá que el gobierno de De la Rúa y despenalizara el aborto, sería de oposición, incluso si tal gobierno redujese, a diferencia del gobierno menemista, las desigualdades sociales.

Por lo tanto, la concepción religiosa de la jerarquía católica sobre el aborto constituye una teología de dominación que expresa a los sectores dominantes de la sociedad. En este sentido, no podemos dejar de notar la similitud entre el tipo de religiosidad impulsada por el Vaticano y la mayoría del episcopado local, y la criticada por Jesús de Nazareth en el siglo I d.C. En efecto, Jesús cuestionaba una religión que consideraba que Dios ya había prefijado un orden natural en la realidad y que por consiguiente, los seres humanos tenían que someterse a ese orden de cosas cuidándose de no introducir una anomalía en él. Por lo tanto, en esta concepción el único protagonista de la historia es Dios, siendo reducido el humano a cumplir las leyes de ese orden divino. Por eso, en este tipo de religión lo central consiste en adorar a Dios a través de un templo, de ritos, de sacrificios y de oraciones, que constituyen las formas de cumplir con las leyes de ese orden divino ya prefijado y por tanto, de evitar introducir una anomalía en él.

En cambio, según Jesús Dios no era una realidad separada del mundo que actuaba en forma independiente de las personas sino que se encontraba en el ser humano y actuaba junto y con el pueblo. Por eso, cuestionó la separación que hacía esa religión entre Dios y el ser humano postulando a Dios como el único protagonista de la historia, al sostener, frente a la creencia de que sólo Dios podía perdonar pecados, que "el Hijo del hombre [es decir, los seres humanos] tiene sobre la tierra el poder de perdonar los pecados" (Marcos 2, 10). De esta manera, Jesús reivindicaba la capacidad de los humanos para intervenir en la realidad creativamente.

Además, Jesús percibía que ese supuesto orden natural que había sido establecido por Dios en forma independiente del ser humano en realidad contradecía las verdaderas leyes de la naturaleza. Por eso, rechazaba la distinción entre alimentos puros consagrados por Dios para que sirviesen de comida para las personas y alimentos impuros que Dios prohibía comer ya que manchaban al ser humano, al sostener que "nada de lo que entra de afuera en el hombre puede mancharlo, porque eso no va al corazón sino al vientre, y después se elimina en lugares retirados" (Marcos 7, 18-19). Como vemos, Jesús cuestiona ese supuesto orden natural creado por Dios según el cual había alimentos puros e impuros observando la naturaleza y explicando el proceso fisiológico de la alimentación que contradecía ese orden.

Jesús también percibía que las normas que las personas tenían que cumplir para no introducir una anomalía en ese orden supuestamente creado por Dios sometían y aplastaban al ser humano siendo causantes de su mortificación e infelicidad. Por eso, rechazaba la ley del sábado, según la cual dicho día estaba consagrado a Dios y por consiguiente, no estaba permitido realizar ningún trabajo, si su observancia implicaba ir en contra de la salud o de la vida de las personas prohibiendo por ejemplo arrancar espigas si se tiene hambre o curar a un enfermo. Por ello, contra los que defendían tales prohibiciones, Jesús argumentaba:

¿Ustedes no han leído nunca lo que hizo David, cuando él y sus compañeros se vieron obligados por el hambre, cómo entró en la Casa de Dios, en el tiempo del Sumo Sacerdote Abiatar, y comió y dio a sus compañeros los panes de la ofrenda, que sólo pueden comer los sacerdotes? (...) ¿Está permitido en sábado hacer el bien o el mal, salvar una vida o perderla? (Marcos, 2, 25-26; 3, 4).

De esta manera, Jesús plantea que no hay ley, por divina que se considere, que deba ser observada si ello implica ir en contra del bienestar de los seres humanos. De ahí, que concluya que "El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado" (Marcos, 2, 27).

Jesús consideraba que el tipo de religión que él cuestionaba que centraba su religiosidad en la observancia de este tipo de normas rituales servía para legitimar las desigualdades sociales ya que los sectores dominantes, cumpliendo tales leyes y preceptos, podían presentarse a sí mismos como religiosos, es decir, como obedientes a los mandamientos de Dios, sin tener la necesidad de practicar el amor al prójimo como a uno

mismo. Por eso, Jesús advertía al pueblo sobre los sectores dominantes que para justificar sus prácticas de injusticia social le daban ese uso a la religión cuestionándoles que "Devoran las casas de las viudas y se amparan con largas oraciones" (Marcos, 12,40). De ahí, que Jesús los acusara de ser "hipócritas, que limpian por fuera la copa y el plato, mientras que por dentro están llenos de codicia y desenfreno" (Mateo, 23, 25) y de ser "hipócritas, que parecen sepulcros blanqueados: hermosos por fuera, pero por dentro llenos de huesos de muertos y de podredumbre (...) por fuera parecen justos delante de los hombres, pero por dentro están llenos de hipocresía y de iniquidad" (Mateo 23, 27-28).

De esta manera, Jesús retomaba la crítica de los profetas del pueblo hebreo, quienes siempre se opusieron a las concepciones religiosas que legitimaban la injusticia social. En efecto, afirma el profeta Isaías:

Jefes de Sodoma, escuchen la palabra de Yahvé; pueblo de Gomorra, escuchen la orden de nuestro Dios: ¿de qué me sirve la multitud de sus sacrificios? Ya estoy saciado de sus animales, de las grasas de sus carneros y de sus terneros. En realidad, no me gusta la sangre, sea de ovejas o de vacas, o de machos cabríos. Cuando vienen a presentarse delante de mí, ¿quién se lo ha pedido? ¿Por qué vienen a profanar mi templo? Déjen-se de traerme ofrendas inútiles; ¡el incienso me causa horror! Lunas nuevas, sábados, reuniones, ¡ya no soporto más sacrificios ni fiestas! Odio sus lunas nuevas y sus solemnidades, se me han vuelto un peso y estoy cansado de tolerarlas. Cuando rezan, con las manos extendidas, aparto mis ojos para no verlos; aunque multipliquen sus plegarias, no las escucho, porque hay sangre en sus manos. ¡Lávense, purifíquense! Alejen de mis ojos sus malas acciones, dejen de hacer el mal, y aprendan a hacer el bien. Busquen la justicia, den sus derechos al oprimido, hagan justicia al huérfano y defiendan a la viuda. (Isaías, 1, 10-17) Lo mismo plantea el profeta Jeremías:

Así habla Yahvé de los ejércitos, el Dios de Israel: 'Añadan, ustedes, no más los holocaustos a los sacrificios y coman después la carne. Que cuando yo saqué a sus padres de Egipto no les hablé ni les ordené nada referente a sacrificios y holocaustos. Lo que les mandé, más bien, fue esto: Escuchen mi voz, y yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo. Caminen por el camino que siempre les indiqué para que siempre les vaya bien. Pero ellos no me escucharon ni me hicieron caso, sino que siguieron la inclinación de su corazón malvado, me dieron la espalda y me voltearon la cara (Jeremías, 7, 21-24).

Y el profeta Oseas:

Escuchen esto, sacerdotes, estén atentos los jefes de Israel, presten atención los de la casa del rey. Ustedes van a ser juzgados pues han sido como un lazo de cazador en Masfa y como una red tendida en el Tabor (...) Porque yo quiero amor, no sacrificios, y conocimiento de Dios, más que víctimas consumidas por el fuego (Oseas, 5,1; 6, 6).

De la misma manera, Jesús desvalorizaba los deberes religiosos en la medida en que se encontraran separados del amor al prójimo como a uno mismo. Esto se percibe en primer lugar en el pasaje del Evangelio de Marcos en el que polemizando con sectores dominantes que reivindicaban el tipo de religiosidad que él cuestionaba, Jesús les decía:

Por mantenerse fieles a su tradición, ustedes descartan tranquilamente el mandamiento de Dios. Porque Moisés dijo: Honra a tu padre y a tu madre (...) En cambio, ustedes afirman: 'Si alguien dice a su padre o a su madre: Declaro corbán – es decir, ofrenda sagrada – todo aquello con lo que podría ayudarte...'. En ese caso, le permiten no hacer más nada por su padre o por su madre. Así anulan la palabra de Dios por la tradición que ustedes mismos se han transmitido (Marcos, 7, 9-13).

Como vemos, Jesús rechaza el deber religioso de consagrar los propios bienes como ofrenda a Dios en la medida en que ello supone no poder ayudar económicamente más al padre o a la madre. En segundo lugar, se percibe en la parábola del buen samaritano⁸, en la que Jesús aprueba a un samaritano que atiende a un hombre que había sido robado y dejado moribundo por unos bandidos, y desaprueba a un sacerdote y un levita, a pesar de ser más religiosos por cumplir con las obligaciones rituales, por haber seguido de largo sin ayudarlo. Y en tercer lugar, se percibe en la aprobación por parte de Jesús del comentario de un escriba que sostuvo que amar a Dios "con todo el corazón, con toda la inteligencia y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo, vale más que todos los holocaustos y sacrificios" (Marcos 12, 33-34).

La concepción sobre el aborto de la jerarquía católica, como afirmamos, presenta muchas similitudes con esta concepción religiosa que rechazaba Jesús. En efecto, de la misma manera que esta última, aquella ha separado a Dios del ser humano constituyendo al primero como el único protagonista de la historia ya que, como hemos visto, Juan Pablo II consideraba en la encíclica *Evangelium vitae* que detrás de toda vida humana se encuentra la voluntad divina y por consiguiente, el ser humano no puede interrumpir el proceso de desarrollo de dicha vida porque de hacerlo desobedecería a Dios. Por lo tanto, no plantea una acción mancomunada entre Dios y el ser humano en la que ambos participan en la

creación de la vida humana sino una acción independiente de Dios como realidad separada del mundo sin tener en cuenta la voluntad humana y su capacidad creativa. Se trata en consecuencia del mismo Dios autoritario con el que polemizaba Jesús que había establecido un orden natural al que las personas se tenían que someter.

Hemos visto también que según la jerarquía católica existe un ser humano desde el momento de la concepción, motivo por el cual todo aborto en cualquier momento del embarazo constituye un asesinato. Juan Pablo II trataba de fundamentar científicamente esta afirmación en la encíclica *Evangelium vitae* expresando que la genética moderna muestra "que desde el primer instante se encuentra fijado el programa de lo que será ese viviente: una persona, un individuo con sus características ya bien determinadas. Con la fecundación inicia la aventura de una vida humana, cuyas principales capacidades requieren un tiempo para desarrollarse y poder actuar" (Juan Pablo II, 1995). Ahora bien, esta afirmación de Juan Pablo II siguiendo correctamente a la genética moderna prueba lo contrario a lo defendido por la jerarquía católica porque sostiene que con la fecundación se encuentra fijado el programa genético de lo que será esa persona, pero no se encuentra el ser humano mismo porque, como reconoce el antecesor de Benedicto XVI, a partir de dicho momento se requiere un tiempo para que sus principales capacidades se desarrollen y comiencen a actuar. Por consiguiente, si las capacidades humanas no se encuentran desarrolladas desde el momento de la concepción, no existe un ser humano desde dicho momento. Lo que existe a partir de la fecundación es el código genético de lo que será una persona, que no es lo mismo que la persona misma. En efecto, un ser humano se caracteriza por tener una conciencia que puede sufrir y que puede tener la voluntad de querer vivir, y dicha conciencia surge mediante el desarrollo del cerebro. Tiene que considerarse entonces la existencia de un ser humano desde el momento en que se constituye el cerebro. Así lo afirma el teólogo católico Eugen Drewermann:

el plazo de la decisión en el problema del aborto sólo debería vencer cuando el cerebro del feto esté tan conformado que sean posible las primeras reacciones ante el dolor y el miedo. En suma: quien aborta un feto (...) [antes de que se forme el cerebro] no mata a ningún 'niño'. Por eso ninguna mujer que aborta así es una asesina (Página 12, 13 de marzo de 1999).

Por lo tanto, el planteo de la jerarquía católica que sostiene que desde el momento de la concepción existe un ser humano cae paradójicamente, teniendo en cuenta que pretende ser una concepción espiritual, en el más crudo y vulgar materialismo biologicista porque confunde al ser humano con un código genético y lo reduce a éste al quitarle al ser humano la característica que lo hace específicamente humano, la conciencia. Como vemos, de la misma manera que el tipo de religiosidad que criticaba Jesús que contradecía las leyes de la naturaleza, el planteo religioso de la jerarquía católica sobre el aborto contradice los conocimientos de las ciencias naturales que poseemos sobre el ser humano. La misma contradicción presenta la argumentación teológica que Juan Pablo II emplea para justificar la existencia de una persona desde el momento de la concepción, según la cual Dios introduce desde dicho momento un alma inmortal portadora de las facultades espirituales propias del ser humano. Por el contrario, la ciencia establece que hasta los primeros tres meses el embrión no ha desarrollado el sustrato biológico de la conciencia, motivo por el cual carece de ésta:

Los avances científicos sobre el desarrollo del embrión y la fisiología del embarazo, así como la neurobiología, nos dan información importante para establecer en qué etapa del desarrollo embrionario se puede decir que el embrión ha adquirido las características definitorias del ser humano y la base neurofisiológica necesaria para atribuirle estados mentales. A las 12 semanas el desarrollo del cerebro está apenas en sus etapas iniciales y no se ha desarrollado la corteza cerebral ni las conexiones neurofisiológicas indispensables para que podamos atribuir sensaciones y conciencia al embrión. Aquello que le da valor a su vida y que lo convierte en persona aparece posteriormente en el embarazo (Ortiz Millán, 2008).

Habíamos visto también que Jesús percibía que la religión con la que polemizaba planteaba normas rituales que aplastaban a las personas promoviendo que éstas se mortifiquen y actúen en contra de su bienestar. El mismo efecto produce la concepción de la jerarquía católica sobre el aborto ya que promueve a las mujeres a mantener el embarazo a pesar que no quieran y/o no puedan ser madres, e incluso en caso de que exista el peligro de que de continuarlo no sobrevivan ni la mujer embarazada ni el feto que porta en su seno. Se trata en consecuencia del mismo Dios egoísta con intereses propios con el que polemizaba Jesús porque

exigía a los seres humanos el cumplimiento de leyes que iban en contra del bienestar de las personas⁹.

Por último, así como la religiosidad que criticaba Jesús legitimaba la injusticia social de los sectores dominantes, la concepción sobre el aborto de la jerarquía católica cumple la misma función. En efecto, al plantear la jerarquía católica que existe un ser humano desde el momento de la fecundación del óvulo por el espermatozoide y, en consecuencia, al postular al aborto como el mayor problema de la humanidad en la actualidad dado que las mujeres que abortan asesinan a miles de personas por año, legitima a los poderes políticos, como el gobierno menemista, que representan a los sectores dominantes, permitiendo que éstos se desentiendan de las condiciones económico-sociales de miseria y desocupación de amplios sectores de la población producidas por sus prácticas de injusticia social y se presenten como obedientes a Dios y como paladines de los derechos humanos por oponerse al aborto. En cambio, Jesús, dado que expresaba a los sectores dominados y rechazaba toda concepción teológica que legitimase la injusticia social al separar el amor a Dios del amor al prójimo como a uno mismo, es decir, la cuestión religiosa de la cuestión social, se oponía al egoísmo y la hipocresía de los sectores dominantes:

¡ay de ustedes los ricos, porque ya tienen su consuelo! ¡Ay de ustedes, los que ahora están satisfechos, porque tendrán hambre! ¡Ay de ustedes, los que ahora ríen, porque conocerán la aflicción y las lágrimas! ¡Ay de ustedes cuando todos los elogien! De la misma manera los padres de ellos trataban a los falsos profetas! Pero yo les digo a ustedes que me escuchan: Amen a sus enemigos, hagan el bien a los que los odian. (...) Si aman a aquéllos que los aman, ¿qué mérito tienen? Porque hasta los pecadores aman a aquéllos que los aman. Si hacen el bien a aquéllos que se lo hacen a ustedes, ¿qué mérito tienen? Eso lo hacen también los pecadores. Y si prestan a aquéllos de quienes esperan recibir, ¿qué mérito tienen? También los pecadores prestan a los pecadores, para recibir de ellos lo mismo. Amen a sus enemigos, hagan el bien y presten sin esperar nada en cambio. Entonces la recompensa de ustedes será grande y serán hijos del Altísimo, porque él es bueno con los desagradecidos y los malos (...) Ningún servidor puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro, o bien se interesará por el primero y menospreciará al segundo. No se puede servir a Dios y al Dinero (Lucas 6, 24-27; 6, 32-35; 16, 13)

Bibliografía consultada

- Amós. (2002). En *La Biblia* (pp. 717-723). Madrid: San Pablo y Editorial Verbo Divino.
- Bellieni, C. (2006). *El alba del yo*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina.
- Checa, S. (comp.). (2006). *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derecho y la necesidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Clarín. (1996-2001). República Argentina.
- Conferencia Episcopal Argentina. (2000). *Jesucristo, señor de la historia*. [On Line] Disponible en: http://www.yocreo.com/yocreoimg/Mi_Iglesia/08.pdf
- Dri, R. (1997). *Proceso a la Iglesia argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Dri, R. (2005). *Juan Pablo II, el retroceso*. [On Line] Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=13530>
- Engels, F. (1974). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Buenos Aires: Editorial Esencias.
- Galeotti, G. (2004). *Historia del aborto*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Hurst, J. (1993). *La Historia de las Ideas Sobre el Aborto en la Iglesia Católica. Lo que no fue contado*. Montevideo: Católicas por el derecho a decidir.
- Infobae.com. (2005, noviembre 14). *Justo Laguna aseguró que "el sexo es para muchas cosas"*. [On Line] Disponible en: <http://www.infobae.com/notas/nota.php?Idx=222239&IdxSeccion=0>
- Isaías. (1992). En *El libro del Pueblo de Dios. La Biblia* (pp. 469-539). Madrid: Fundación Palabra de Vida y Ediciones Paulinas.
- Jeremías. (1992). En *El libro del Pueblo de Dios. La Biblia* (pp. 540-612). Madrid: Fundación Palabra de Vida y Ediciones Paulinas.

-Juan Pablo II. (1995). *Evangelium Vitae*. [On Line] Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_sp.html

-Klein, L. (2005). *Fornicar y matar. El problema del aborto*. Buenos Aires: Editorial Planeta.-La Nación. (1996-2001). República Argentina.

-La Prensa. (1996-2001). República Argentina.

-Lucas. (1992). En *El libro del Pueblo de Dios. La Biblia* (pp. 1486-1529). Madrid: Fundación Palabra de Vida y Ediciones Paulinas.

-Marcos. (1992). En *El libro del Pueblo de Dios. La Biblia* (pp. 1460-1485). Madrid: Fundación Palabra de Vida y Ediciones Paulinas.

-Mateo. (1992). En *El libro del Pueblo de Dios. La Biblia* (pp. 1413-1459). Madrid: Fundación Palabra de Vida y Ediciones Paulinas.

-Ortiz Millán, G. (2008). *La moralidad de la ley y la moralidad del aborto*. [On Line] Disponible en: <http://www.filosoficas.unam.mx/~gmom/aborto-ortizmillan.pdf>

-Oseas. (1992). En *El libro del Pueblo de Dios. La Biblia* (pp. 671-683). Madrid: Fundación Palabra de Vida y Ediciones Paulinas.

-Página 12. (1996-2001). República Argentina.

-Problemática religiosa de la mujer que aborta. (2006). Bogotá: Tonos & Medios Ltda.

-Salmos. (2002). En *La Biblia* (pp. 973-1095). Madrid: San Pablo y Editorial Verbo Divino.

Notas

¹ Empleamos el término "muerte materna" porque es el acordado por la Organización Mundial de la Salud, pero preferiríamos utilizar otra denominación, como la de "muerte de mujer gestante" propuesta por Susana Checa y Martha Rosenberg, dado que aquel término tiene una carga ideológica que presupone que toda mujer embarazada es madre, no percibiendo que las mujeres que abortan lo hacen porque no se sienten madres y no quieren serlo, y además, al presuponer que en todo momento del embarazo la mujer embarazada es madre, implica que desde el momento de la fecundación del óvulo por el espermatozoide

ya existe un ser humano que es su hijo, por lo cual el término "muerte materna" toma partido por una de las posturas existentes respecto del aborto.

² Sobre el tema véase Dri, R. (1997). *Proceso a la Iglesia argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

³ Sobre el tema véase Dri, R. (1997). *Proceso a la Iglesia argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

⁴ El entonces obispo de Morón, Justo Laguna, constituye una excepción a esta postura contraria al aborto y a favor de su penalización. A fines del 2004 ya habiendo renunciado al obispado sostuvo en una entrevista realizada por *Página 12* que estaba en contra del aborto, pero también en contra de la penalización de las mujeres que abortan: "Yo creo que el aborto es un crimen horrible siempre. (...) Pero de lo que yo no estoy tan seguro es de que haya que meter presas a víctimas. Pobres chicas" (Página 12, 5 de diciembre del 2004). En el mismo sentido, en una entrevista que le realizó el diario *Perfil* en noviembre del 2005 señaló que "habría que despenalizar el aborto en algunos casos" (Infobae.com, 14 de noviembre de 2005).

⁵ Carecemos de elementos para definir si Juan Pablo II estaba al tanto de la situación económico-social de la Argentina o no, pero lo que sí puede afirmarse categóricamente es que su preocupación por la cuestión social era meramente instrumental ya que una de las características centrales de su papado fue la censura y persecución de los teólogos de la liberación comprometidos con los sectores populares.

⁶ Como ejemplo del alineamiento automático del gobierno menemista con el Vaticano en los foros internacionales se puede mencionar la Conferencia Mundial de Población realizada en 1994 en Egipto, en la cual una "iniciativa que proponía reconocer el aborto como una forma de control natal estuvo a punto de ser aprobada pese a la opinión contraria de la Iglesia Católica. Fue la delegación argentina la que salió a recoger adhesiones a la posición católica y a sumar votos de 'países amigos' (especialmente latinoamericanos) hasta completar algo más de treinta adhesiones y hacer fracasar la moción" (Página 12, 2 de agosto de 1999).

⁷ Frente a la benevolencia de la mayoría de la jerarquía católica para con Menem y la caracterización de las mujeres que abortan como asesinas que merecen la pena de excomunión, es pertinente la siguiente reflexión de Friedrich Engels: "Si un individuo produce a otro un daño físico tal, que el golpe le causa la muerte, llamamos a eso homicidio; si el autor supiera, de antemano, que el daño va a ser mortal, llamaremos a su acción asesinato premeditado. Pero si la sociedad

reduce a centenares de proletarios a un estado tal, que, necesariamente, caen víctimas de una muerte prematura y antinatural, de una muerte tan violenta como la muerte por medio de la espada o de una maza; si impide a millares de individuos las condiciones necesarias para la vida, si los coloca en un estado en que no pueden vivir, si los constriñe con el fuerte brazo de la ley, a permanecer en tal estado hasta la muerte, muerte que debe ser la consecuencia de ese estado; si la sociedad sabe, y lo sabe muy bien, que esos millares de individuos deben caer víctimas de tales condiciones, y, sin embargo, deja que perdure tal estado de cosas, ello constituye, justamente, un asesinato premeditado, como la acción del individuo, solamente que un asesinato más oculto, más péfido, un asesinato contra el cual nadie puede defenderse, que no lo parece, porque no se ve al autor, porque es la obra de todos y de ninguno, porque la muerte de la víctima parece natural y porque no es tanto un pecado de acción como un pecado de omisión. Pero ello no deja de ser un asesinato premeditado" (Engels, 1974).

⁸ La parábola del buen samaritano contada por Jesús afirma lo siguiente: "Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos ladrones, que lo despojaron de todo, lo hirieron y se fueron, dejándolo medio muerto. Casualmente bajaba por el mismo camino un sacerdote: lo vio y siguió de largo. También pasó por allí un levita: lo vio y siguió su camino. Pero un samaritano que viajaba por allí, al pasar junto a él, lo vio y se conmovió. Entonces se acercó y vendó sus heridas, cubriéndolas con aceite y vino; después lo puso sobre su propia montura, lo condujo a un albergue y se encargó de cuidarlo. Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al dueño del albergue, diciéndole: 'Cúidalo, y lo que gastes de más, te lo pagaré al volver'" (Lucas 10, 30-35). Entonces Jesús le preguntó a su interlocutor cuál de los tres le parecía que se había comportado como prójimo del hombre asaltado y al recibir como respuesta "El que tuvo compasión de él", le contestó: "Ve, y procede tú de la misma manera" (Lucas 10, 37).

⁹ Aclaramos que no defendemos el derecho de la mujer embarazada a decidir sobre su cuerpo en caso de que el embarazo se encuentre en un estado tan avanzado que el embrión haya desarrollado ya sensaciones y conciencia, y en caso de que no corra peligro la vida de la mujer embarazada de continuar el embarazo, porque en ese caso, al haber desarrollado conciencia el embrión, se trata de un ser humano.

Carla Laguzzi, Laura Sporetti, María Pía Venturiello¹

Iglesia y protesta social: discurso y práctica de la Conferencia Episcopal Argentina en el período 1996 - 2001

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos plantear los avances preliminares de la investigación "Iglesia y protesta social: discurso y práctica de la Conferencia Episcopal Argentina en el período 1996 – 2001".

Durante la segunda mitad de la década del noventa en nuestro país, se manifestó un aumento de las prácticas de protesta social, en consonancia con la acentuación del deterioro de las condiciones de vida. En lo referente a la Iglesia Católica, en el año 1996, Estanislao Karlic asumió la presidencia de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), e impulsó un cambio en la relación con el poder político direccionándose hacia la formalidad institucional; en un intento de diferenciación de la anterior conducción, a cargo de Antonio Quarraccino, asociada a la connivencia con el poder político. Este cambio tiene lugar en un contexto socioeconómico de aumento de la pobreza y el desempleo, a partir del cual, se acrecientan las denuncias por la injusticia social, la corrupción y el deterioro moral dentro de la jerarquía católica. Es notable el contraste con la gestión anterior, ya que en ese período eran más bien silenciadas.

Para poder analizar las prácticas y discursos de la jerarquía de la Iglesia Católica, debemos tener en cuenta que la misma es una institución de poder, con una estructura fuertemente jerárquica y una alta capacidad de penetración ideológica en la sociedad. Los valores cristianos han sido

difundidos en la sociedad argentina alcanzando un fuerte arraigo en su cultura. Sin embargo, las interpretaciones teológicas acerca de estos valores difieren al interior de la iglesia. Siguiendo a Rubén Dri (1996) es posible hacer una distinción entre dos orientaciones teológicas que tienen que ver con dos proyectos políticos contrapuestos. Por un lado, la teología de la liberación: profundamente democrática, expresa una sociedad igualitaria, antijerárquica y anti monárquica; y por el otro, la teología de la dominación: plantea una sociedad jerárquica, autoritaria y antidemocrática, en la cual se legitima la dominación de unos pocos elegidos, las jerarquías, sean religiosas o monárquicas, a quienes Dios les da el poder. Pero siempre es poder entendido como dominación, sujeción.

En nuestro país, a partir de 1930, la teología de la dominación estuvo ligada a un proyecto de Estado que consistía en la alianza entre las fuerzas armadas y la cúpula eclesiástica. El propósito eclesiástico de esta alianza era imponer en la sociedad civil los valores cristianos a través de una vinculación ceñida con el Estado. A este modelo se le dio el nombre de catolicismo integralista, el cual, identifica "ser nacional" con "ser católico" y se plantea un proyecto de sociedad cristiana, abarcando todas las esferas de dicha sociedad. De este modo, lo anti-católico se volvió, también, anti-nacional. Aquello considerado como diferente constituía un adversario y una amenaza a los valores católicos. Aquí, la violencia simbólica era ejercida por medio de la imposición de un modo de ser nacional, único, fijo, no consensuado y excluyente. En consonancia con esta postura se produjeron los avales a las posteriores dictaduras militares, legitimando la violencia que se impuso. La llegada de la democracia, en 1983, ubicó a la iglesia en el lugar de oposición al gobierno. Desde este nuevo lugar surge la teología de la identidad nacional que define a la democracia como estilo de vida y la fundamenta en la idea de nación. Es decir, le da un contenido cultural, buscando que los valores cristianos se erijan por sobre cualquier expresión de significados en torno de la democracia.

En este sentido, en la discusión de la Reforma Constitucional ocurrida en 1993, la Iglesia fijaba sus posiciones en diversos temas como DDHH, familia, educación, propiedad privada, aborígenes, trabajo, partidos políticos, democracia, etc. y planteaba que los valores cristianos hacen a la cultura fundante, con el objetivo de que todas las acciones humanas

remitan en última instancia a Dios. Dicha Reforma fue visualizada por la institución eclesiástica como la reformulación de lo institucional en relación a la identidad nacional, motivo por el cual, la Iglesia no quería estar ausente del debate y sus resultados. Así expresan, según refiere Esquivel:

en nuestro país, a las variadas culturas indígenas que preexistían, cuando llegaron los europeos, se sumaron los valores cristianos que nos trajo España, los que cristalizaron una síntesis nueva que se expresó en la organización nacional y quedó reflejada en la Constitución. La cultura común y fundante no puede ser olvidada.....La referencia a Dios reafirma nuestras raíces más hondas y da sentido a nuestro ser de Nación, que nació y creció en la fe cristiana (Esquivel, 2004:174)

Diez años después, en 2003, todavía reciente la crisis de 2001, y ante una situación del país apremiante, la CEA plantea:

La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda el drama de nuestro tiempo...No estamos en una época de cambios sino ante un cambio de época que compromete seriamente la identidad de nuestra nación. Y no obstante el contexto negativo que ofrece la crisis mundial, asumimos el desafío de reconstruir la nación desde el conjunto de valores donde nuestra cultura hunde sus cimientos.

Asimismo, se redefine la relación Iglesia-Estado basándose en principios de autonomía y cooperación. Los distintos modos de concebir dicha relación diferirán de acuerdo al grado de entrelazamiento de dicha institución católica con las estructuras políticas que varían según los distintos gobiernos, como plantearémos más adelante.

Por otra parte, la orientación de la teología liberadora encuentra en el Concilio Vaticano II (1962-1965) una de sus máximas expresiones: es la aceptación de la Iglesia sacerdotal de la realidad del mundo moderno creado a partir de la revolución burguesa, con la idea de modernizar sus estructuras en un contexto general de profundos cambios en todos los niveles de la sociedad. Sentó bases para una mayor participación de la Iglesia en los problemas del mundo y, además, se interesó en cambiar algunos aspectos de las ceremonias religiosas, como por ejemplo, reemplazar el latín en la celebración de las misas por los idiomas nacionales, e incorporó la presencia de los obispos del llamado "tercer mundo". Esto propició en Latinoamérica el contacto de las órdenes religiosas con las necesidades sociales. Se dio un profundo debate acerca de las diferen-

tes formas de interpretar la realidad y actuar en ella. Dicha teología cobró un nuevo impulso con la Conferencia de Medellín de 1968: en ésta se denunciaba la opresión del sistema capitalista sobre los pobres, criticaban la explotación de los países centrales sobre el tercer mundo y exigían numerosas reformas políticas y sociales: sobre todo un alto compromiso con la realidad social, lo cual, significó "*la irrupción de lo profético en la Iglesia sacerdotal*" (Dri, 1996). Pero esta situación se modificó rotundamente con la asunción del Papa Juan Pablo II quien en un nuevo viraje a la ortodoxia doctrinaria reemplazó a los teólogos de la liberación por clérigos dóciles y sumisos. En referencia a ésto Dri afirma:

el papado de Juan Pablo II sepultó las ideas democráticas que impulsó el Concilio Vaticano II al interior de la Iglesia y recuperó la obediencia como valor fundamental....logró reestructurar una Iglesia jerárquica, monárquica, infalible, suplantando el diálogo por imposición....al mismo tiempo, se dio poder a organizaciones de derecha como el Opus Dei⁴.-

La CEA no está por fuera de estas disputas ideológicas y, por tanto, no constituye una unidad homogénea en este aspecto. Las vinculaciones entre la Iglesia, el Estado y la sociedad van a ser consideradas de diversos modos según las orientaciones teológicas de los obispos. En el período que nos ocupa, es posible vislumbrar la existencia de varias líneas que oscilan entre el integrismo conservador y una postura más cercana al catolicismo vinculado al Concilio Vaticano II.

En este contexto, el objetivo de nuestro trabajo es analizar el discurso y práctica hegemónicos de la CEA acerca de la protesta social entre los años 1996 y 2001.- Más específicamente Indagar en las diversas posturas de los miembros de la CEA al respecto; y explorar las relaciones que entablan los distintos miembros del Episcopado con organizaciones sociales tales como los movimientos sociales.

Partimos de las siguientes hipótesis:

- 1.El reposicionamiento del discurso de la CEA frente a la pobreza y la desigualdad social, podría haberse visto impulsado por la presión que ejerce la situación social vivida por las bases, para mantener su legitimidad frente a las mismas.
2. La CEA, ante el corrimiento del Estado, asume un rol de mediación frente a la protesta social aunque discursivamente sostenga lo contrario.

Acerca de las prácticas

Durante el periodo 1996-2000 podemos observar en nuestro país un aumento en las prácticas de movilización popular; en las que se produce el desplazamiento del conflicto laboral al sector público junto con el incremento del número de cortes de ruta, ollas populares y huelgas de hambre como modos de protesta. De igual forma, se observa el incremento del número de protestas en las provincias, a la par del creciente protagonismo de los gremios provinciales y municipales como actores centrales del conflicto. El carácter disruptivo que poseen los cortes de ruta como prácticas de protesta popular obedece a que inscriben el reclamo no sólo frente al Estado, sino en el *espacio de lo público*, permitiendo la interpelación desde y hacia otros actores sociales que exceden la relación entre los manifestantes y el gobierno y, en el caso que estamos analizando, abren el juego a la intervención de la Iglesia.

En este marco, nos preguntamos cuáles han sido las prácticas efectuadas por los miembros de la CEA a partir de la creciente movilización popular. Debemos distinguir entre aquellos casos en los cuáles la Iglesia interviene para "apaciguar" el conflicto social de aquellas experiencias en las que sus miembros son partícipes de la protesta. Entre estas últimas podemos mencionar, entre otras: el ayuno del Obispo de Neuquén a partir de la huelga de sacerdotes y la presencia de religiosos en la carpa blanca de los maestros en año 1997; en el año 1999 el arzobispo de Corrientes llama al paro de los docentes católicos y acompaña las manifestaciones de otros sectores. Por otra parte, se manifiesta la presencia de Obispos intentando construir espacios para resolver los conflictos, durante el periodo estudiado, en varios episodios, como por ejemplo la mediación de Radrizzani en Cutral-Có, la intervención de Primatesta a pedido de los manifestantes ante el gobernador Mestre en la ocupación a la Catedral cordobesa, gestiones de los obispos Palentini- Olmedo para evitar la represión policial a los cortes de ruta y promover la negociación, entre otros.

En relación a las diferencias en el modo de intervención de los integrantes de la Iglesia frente a la creciente conflictividad social, Oviedo (2001:69) plantea:

También este aparato fue erosionado por la crisis. Una serie de sacerdo-

tes, partiendo de los comedores, comenzaron a organizar a los desocupados. A diferencia de los años 70, cuando existía el movimiento de Curas por el Tercer Mundo, estas iniciativas eran individuales y no tenían un carácter organizado. Inmediatamente estos sacerdotes chocaron con la jerarquía eclesiástica"... "La resolución oficial de la Curia fue que la Iglesia no organiza a los desocupados sino que los 'socorre' y que este trabajo 'caritativo' debía canalizarse a través de Caritas, es decir, la propia jerarquía eclesiástica

Hay una marcada diferencia en la relación entre los gobiernos de distintos periodos y los Obispos. Durante la segunda presidencia de Menem va creciendo la tensión entre los miembros de la CEA y el presidente debido a las críticas que se realizaron con respecto a la cuestión social, por tanto, el alejamiento entre ambos es cada vez mayor. Es importante recordar lo mencionado anteriormente respecto de que, en los comienzos de la segunda presidencia de Menem, Karlic asume la presidencia de la CEA produciendo un viraje en la lógica de funcionamiento de la jerarquía, alejándose claramente del poder político y distanciándose de la anterior gestión de Quarraccino, la cual, tenía un estilo personalista y de alta exposición pública. Este cambio, cabe destacar, se da en un contexto de gran deterioro socioeconómico, con un marcado aumento de denuncias por temas relacionados con la injusticia social, desempleo, corrupción y deterioro moral. Siguiendo a Esquirol (2004) este viraje surge como una estrategia de defensa institucional pero también como consecuencia de las demandas crecientes en la sociedad civil. A partir de aquí predominará la idea de una Iglesia con mayor interacción con la sociedad en general, de donde obtendrá más fuerza que en la imagen de poder asociada a la estrecha relación con las muy cuestionadas estructuras estatales de este período. El presidente De la Rúa, en cambio, solicita a la Iglesia Católica que intervenga en los diversos episodios de protesta social que ocurren en distintos puntos del país. Un ejemplo de esto tiene lugar en General Mosconi en el año 2000, donde De la Rúa pide a los obispos que "*interpongan su mediación para aplacar los ánimos y demandar paz a todas las partes*" (Página 12 12/05/07). Los obispos, a partir de dicho pedido, solicitan a los vicarios del lugar que intenten resolver el problema persona a persona, quienes efectivamente intervienen en la zona del conflicto. Si bien el corte se levanta unos días después y solo bajo la promesa del otorgamiento de planes trabajar, no podemos negar que los sacerdotes ocupan un lugar de

interlocutores válidos tanto para el gobierno como para los manifestantes. Un episodio similar ocurre un año después cuando luego de los conflictos en Mosconi- Tartagal, el Obispo de Orán, Jorge Lugones, llamó al Ministro de Desarrollo Social Juan Pablo Cafiero convocándolo a que hable con los sectores de piqueteros que estaban cortando la ruta.

Esta intervención indicaría que el papel primordial que han de jugar los obispos en la mayoría de los conflictos sociales del periodo es el de **mediadores** entre los manifestantes y los representantes del Estado.

A raíz de estas intervenciones, Karlic, desde la presidencia de la CEA, se niega hablar de la institución católica como "*mediadora*" en los conflictos sociales, manifiesta que su rol debe ser el de crear "*un ambiente el cual todos puedan expresarse con libertad*", de esta manera postula a su representantes como *garantes, no mediadores* (Uranga, Mayo del 2000). Dicha postura se halla en consonancia con el rumbo que toma la CEA a partir de que Karlic asume la presidencia en el año 1996, desde este lugar intenta despegar a la cúpula episcopal de su cercanía con el poder presidencial impulsando la imagen de una institución alejada del poder político y un "*estilo moderado y dialoguista en el seno de la Iglesia*" (Esquirol, 2004).

A pesar de los intentos de la CEA de distanciarse de su posicionamiento como mediadores, Oviedo plantea, en relación a los hechos ocurridos en mayo/junio de 1997 en Jujuy:

La Iglesia impuso su salida a la pueblada, tanto al gobierno (que debió aflojar finalmente 12.579 planes) como a los piqueteros, como lo ponía en evidencia el hecho de que la propia Coordinadora reconocía a la Iglesia como 'sola intermediaria' en el manejo de 'todos los beneficios, puestos de trabajo, subsidios'... El dominio político de la Iglesia sobre la Coordinadora Provincial de Piqueteros era tan marcada que su acta constitutiva establecía que 'los presentes firman de conformidad (...) rogando la protección de Dios, fuente de toda Razón y Justicia (Oviedo, 2001:60)

Ante esta situación nos preguntamos ¿por qué los miembros de la cúpula eclesiástica son convocados tanto por manifestantes como por representantes del gobierno para intervenir en los conflictos sociales? ¿Qué lugar ocupan en el imaginario social para ser considerados interlocutores válidos? Un elemento a tener en cuenta para comenzar a esbozar una respuesta es el peso y la legitimidad que la Iglesia Católica tiene en nuestra sociedad, tanto para la población creyente como aún entre quie-

nes no son católicos, se manifiesta un "catolicismo cultural". Siguiendo a Baczko (1991) una de las funciones de los imaginarios sociales se basa en la organización y control del tiempo colectivo sobre el plano simbólico⁵. Esto se relaciona directamente con lo mencionado anteriormente acerca de la cultura fundante asociada directamente a la idea de nación que postula la Iglesia Católica y sus constantes y necesarias reafirmaciones. Por otro lado, en este período, como mencionamos, la cúpula de la Iglesia se constituye en uno de los portavoces más fuertes para "denunciar" la creciente desigualdad, desocupación y exclusión social y, la necesidad de lograr una concertación. Conjuntamente con el trabajo de contención, ayuda y acompañamiento de muchos sacerdotes en las distintas expresiones de protesta social. En un contexto del poder político debilitado por la crisis, incluso con los partidos políticos de oposición cuestionados o resistidos, es decir, en una etapa de retroceso en la legitimidad y la confianza de la que eran depositarias las instituciones tradicionales, la Iglesia se erige como el único poder institucional en pie.

Diferencias entre Karlic y Primatesta

Aunque, al interior de la CEA pueden vislumbrarse durante este periodo algunas diferencias en este punto, principalmente desde la conducción de la Pastoral Social. Primatesta, su presidente, ha mantenido una relación pública, manifestando su apoyo en diversas acciones realizadas por la línea de Moyano dentro de la CGT, esta actitud choca con la propuesta de la presidencia de la CEA de mantener a la Iglesia Católica en una posición equidistante del poder político y las organizaciones de la sociedad civil. El punto de mayor tensión en este sentido se produjo en marzo del 2000 cuando la presencia de García Caliendo (Secretario de la Pastoral Social) como orador en un acto de la CGT es repudiada públicamente por el Episcopado, esta situación terminó con la presentación de la renuncia por parte de García Caliendo.

Primatesta sostiene la necesidad de creación de una "mesa del consenso", es decir, que la jerarquía de la Iglesia Católica posibilite el surgimiento de un espacio para el "diálogo social" con el objetivo de generar acuerdos sobre un modelo de país (Página 12, junio del 2000), el espacio que desde la Pastoral Social se les brindó a representantes de sindicatos y empresarios generó malestar dentro de la presidencia episcopal que

plantean otra lógica de intervención. Esta puede caracterizarse como la ambivalencia intervención-alejamiento, *autonomía y colaboración*, la cual, puede pensarse a partir de la lucha constante de la Iglesia católica en la construcción de hegemonía en la sociedad civil. En un contexto, como mencionamos, en el cual los funcionarios y políticos en general se encuentran desprestigiados, la Iglesia intenta alejarse de ellos pero sin perder la oportunidad de intervención que les permite disputar un lugar que el Estado parece abandonar.

En este sentido podemos ver cómo la iglesia avanza sobre espacios que el Estado y los políticos abandonan, planteando "respuestas" a la situación desde su estructura (Comisión Episcopal, Pastoral Social, Caritas) pero también de manera inorgánica desde la base (Lenci, 2001). En una publicación de la CEA se plantea:

Desde ya reconocemos el testimonio de tantos sacerdotes, consagrados y consagradas, agentes de pastoral y voluntarios que con su trabajo cotidiano, esfuerzo y actitudes evangélicas de servicio, acompañan a paliar la situación actual y contribuyen a construir el Reino de Dios⁶

Acerca del discurso

Si analizamos "las practicas discursivas", de los miembros del Episcopado con respecto a la protesta social dentro de este período observamos dos líneas discursivas en las cuales pueden manifestarse rasgos de distintos proyectos de Iglesia y su relación con la sociedad. Las voces que más fuerte se oyen dentro del Episcopado sostienen un discurso "comprensivo" hacia la protesta social pero que intenta disminuir su radicalización bajo el peligro de la amenaza de anarquía. Karlic, por ejemplo, reclama que los trabajadores deben respetar el principio del bien común lo que hará que sean justos sus reclamos; mientras que Bergoglio ponderó la capacidad de reclamar y protestar pero sin hacer daño a nadie. Esta postura se encuentra enmarcada dentro de los planteos que realizó el Papa Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus Annus*⁷, donde postula que la Iglesia: *"no pretende condenar todas y cada una de las formas de conflictividad social (...) lo que se condena en la lucha de clases es la idea de un conflicto que no está limitado por consideraciones de carácter ético o jurídico (...)"*.

Desde documentos emitidos desde la Conferencia Episcopal Argentina se plantea:

A los trabajadores de todos los sectores: Les recordamos el principio del bien común que, respetado, hace que sean justos sus reclamos, incluso el recurso a la huelga, pero fuera del cual éstos se convierten en injusta agresión contra el todo social, y pueden dificultar grandemente la reconstrucción de la Argentina⁸".

Preocupa, también, la reiteración de reclamos no atendidos y de huelgas desproporcionadas, que no reparan en las injustas consecuencias sufridas por los más débiles: niños, ancianos, enfermos, trabajadores. En una sociedad donde crece la marginación no serían de extrañar manifestaciones violentas por parte de sectores excluidos del mundo del trabajo, que podrían degenerar en peligrosos enfrentamientos sociales⁹.

En una sociedad atemorizada por la imposición de la violencia como fantasma continuo, la apelación al "temor" a la instauración de la "violencia", quiere anular toda posibilidad de resistencia o disminuir los efectos de lo que cuestiona la protesta. En este sentido, desde la Iglesia, se comprende la injusticia, siempre y cuando no haya una "injusticia mayor", los reclamos son justos en tanto no se genere una "violencia mayor". El límite se encuentra en la definición que se utilice de violencia. La protesta como tal, supone la irrupción en el espacio público, dicha irrupción, como intento de modificar las condiciones sociales existentes, lleva intrínseca la idea de violencia. Quién se apropie de la idea de violencia define cómo se direcciona ésta. En este sentido, siguiendo a Dri:

La meta de toda sociedad debe ser la paz, pero ésta es entendida de diferentes maneras desde el poder de dominación y desde los sectores populares. Desde la dominación la paz es siempre la de los cementerios, la de los que aceptan la dominación sin chistar. La paz es el orden impuesto desde arriba que establece que hay ganadores y perdedores, dominadores y dominados. Estos últimos pueden hacer sus reclamos siempre que no molesten a los ganadores...¹⁰. (Dri, 2006:68)

Mientras que, otras voces dentro del Episcopado plantean otra posición, como ejemplo el Obispo Macarrone afirma "*que pedir paciencia a aquellos que tienen hambre es inmoral*". En este punto retomamos lo planteado por Dri (2000) acerca de hacer una distinción entre la preocupación genuina de sacerdotes y obispos que anteriormente se manifes-

taban contra el neoliberalismo y la actitud más oficial que busca reconstruir la hegemonía eclesial.

Las anteriores han sido algunas reflexiones de los primeros pasos de esta investigación, en el próximo período profundizaremos en los interrogantes planteados a partir de la realización de entrevistas a diferentes actores de la Iglesia Católica y comenzaremos el análisis en profundidad del periodo posterior al 2001. Cabe aclarar que consideramos pertinente utilizar como punto de inflexión el año 2001 dado que a raíz de los acontecimientos acaecidos, surgen otros actores, otras formas de protesta y por tanto el análisis de éstas se desarrollará en la segunda parte de nuestro trabajo.

Bibliografía

Auyero, Javier (2002) *La protesta. Retratos de la beligerancia popular en la Argentina democrática*. Buenos Aires: Ediciones Libros del Rojas. UBA.-

Baczko, Bronislaw (1991) *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. -

Documentos publicados por la Conferencia Episcopal Argentina (1996-2006).-

Dri, Rubén (mayo del 2000) *Hegemónicos y sinceros*. Buenos Aires: Diario *Página 12*

Dri, Rubén (1996) *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Dri, Rubén (2006) *La revolución de las asambleas*. Buenos Aires: Ediciones Diaporías.-

Esquivel, Juan Cruz (2004) *Detrás de los Muros*. Buenos Aires: publicación Universidad Nacional de Quilmes.

Lenci, Maria Laura (Enero 2001) *Catolicismo y cuestión social*. Buenos Aires: Revista *Le monde Diplomatique*.

Oviedo, Luis (2001) *Una Historia del Movimiento Piquetero. De las Primeras Coordinadoras a las Asambleas Nacionales*. Buenos Aires: Ediciones Rumbos.

Uranga, Washington (Mayo del 2000) *Garantes, no mediadores*. Buenos Aires: Diario *Página 12*.

Notas

¹ Licenciadas en Sociología de la U.B.A.

² "Lejos del Concilio Vaticano II" *Página 12*.- Nota a Rubén Dri.- 02/04/2005.-