

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 11 - Abril 2013

Director

Rubén Dri

Editores Responsables

Romina Ramírez

Sergio Friedemann

Consejo editor

Diego Berenstein-Nicolás Cardone

Florencia Cendali - Agustín D'Acunto

Pablo Francisco Di Leo - Sergio Friedemann

Ezequiel Oria - Romina Ramírez

Carla Wainszok

Colaboradores

Inés Areco - Miguel Ángel Rossi - José M. Ripalda - Silvia Ziblat

Julieta Lizaola - Mauro Gabriel Bouzas - Sebastián Ariel Janeiro

Elena Mancinelli - Pilar Alzina- Rafael Villegas

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 - CABA, Argentina.

TE/fax (005411) 4855-9814

E-mail: diaporias@gmail.com

<http://www.facebook.com/Diaporias>

blog <http://revistadiaporias.blogspot.com/>

ISSN 1666-8464



9 771666 846004 >

ÍNDICE

<i>Editorial</i>	7
Filosofía	13
<i>Amor y “Ciencia de la Lógica”, por José María Ripalda</i>	15
<i>De lo finito a lo infinito, el camino del sujeto, por Rubén Dri</i>	31
<i>Palabra y política en Aristóteles: una discusión con Platón y los Sofistas, por Miguel Rossi y Elena Mancinelli</i>	41
<i>Contratiempos, por Rafael Villegas</i>	57
<i>Algunas lecturas previas al pensamiento de Hasday Crescas, por Silvia Ziblat</i>	73
<i>El concepto de comunidad: De nuestras aulas a la CELAC, por Carla Wainszok</i>	95
<i>La dialéctica en Gramsci. Filosofía, política, historia y educación, por Sergio Friedemann</i>	113
Sociología de la Religión	137
<i>Del socialismo del Reino de Dios al socialismo del siglo XXI, por Rubén Dri</i>	139
<i>Morir de amor. María Zambrano y la poesía mística de San Juan de la Cruz, por Julieta Lizaola</i>	161
<i>El Dios de la culpa en los catecismos y las clases de religión de la Revolución Argentina, por Mauro Bouzas y Sebastián Janeiro</i>	169
<i>Comunidades originarias de pie. La lucha por sus tierras ancestrales, por Pilar Alzina</i>	187
<i>El concepto ‘Hombre Nuevo’: estudio de su significación en los documentos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo por Romina Ramírez</i>	207

Editorial

*Es necesario en vista de la ciencia que buscamos, abocarnos en primer lugar a las aporías. Se trata de las opiniones diferentes de la nuestra que ciertos filósofos han formulado sobre los principios y, además, de otras aporías que han sido desatendidas. Ahora bien, **quien pretende resolver bien una aporía —euporésai— debe desarrollar adecuadamente la aporía —diaporésai— en cuestión.***

Aristóteles

Así comienza el libro β de la Metafísica que plantea todos los problemas o aporías que tratará de resolver en la “ciencia buscada” —*epidsetuméne* ‘*epistéme*—, ciencia que nunca se encuentra plenamente, que siempre se busca, porque su objeto no es otro que el de abocarse a la resolución de las aporías, es decir, de las contradicciones que presenta la realidad.

La aporía es un callejón sin salida, es *a-póros*, sin-paso. La filosofía no debe arredrarse por ello, debe internarse en el callejón, recorrerlo, buscar las claves como hace un buen detective hasta que se abra la puerta. Aristóteles dice “desarrollar adecuadamente la aporía” —*diaporésai kalôs*—. Literalmente “desarrollar bellamente la aporía”. Sólo entonces lo que se presentaba como un callejón sin salida se muestra como una avenida que se puede transitar.

Naturalmente que al principio el viajante detective que se interna en el callejón, no sabe si habrá salida. De hecho lo más probable es que no la haya. Sólo si posee una profunda fe en la posibilidad de encontrar la clave de la salida, se internará en el callejón.

Si hay alguien en la historia de la filosofía que supo desarrollar bellamente las más diversas aporías, éste fue Hegel, pero él les dio el nombre más adecuado de “contradicción”. La tarea de la filosofía sigue

siendo la que dijo Aristóteles, es decir, desarrollar la contradicción, las contradicciones.

En 1806, mientras las tropas napoleónicas asolaban Jena, Hegel escapaba con el texto en el que desarrollaba todo el amplio abanico de las contradicciones a través de las cuales pasa el sujeto en la larga travesía de su odisea.

Terminada la presentación de la larga y complicada odisea del sujeto advertía Hegel:

La meta es la penetración del espíritu en lo que es el saber. La impaciencia se afana en lo que es imposible: llegar al fin sin los medios. De una parte, no hay más remedio que resignarse a la *largura* de este camino, en el que cada momento es necesario; de otra parte, hay que detenerse en cada momento (Hegel, 1973: 22).

La impaciencia es una vana consejera si se quiere conseguir la llave que abra el callejón. Un buen detective sabe retener los conatos impacientes y se detiene morosamente en los laberintos que lo han de conducir a la llave buscada. En el camino hay pausas, descansos, que permiten revisar el camino andado, y eventualmente corregir los deslices cometidos.

En 1812, instalado en Nuremberg, Hegel termina la primera parte de la *Ciencia de la Lógica*, la “doctrina del ser”, que despliega el ancho y profundo abanico de las contradicciones o aporías que presenta la realidad; es el *diaporésai* aristotélico desplegado en todos sus vericuetos. Al año siguiente continúa el trabajo diaporético con la segunda parte, la “doctrina de la esencia”.

Hegel como nadie se interna en contradicciones de “la realidad” — *Wirklichkeit*—, la que actúa, la que crea, produce, es decir, el sujeto en sus relaciones intersubjetivas sociales, culturales, políticas. De la misma manera, filósofos y sociólogos de la religión, se internan en la realidad y publican sus avances en este número de Diaporías.

Filosofía

“Amor y Ciencia de la Lógica” es el título del artículo del profesor

José María Ripalda, mostrando una coherencia en el desarrollo del pensamiento hegeliano que desmiente la teoría de la ruptura entre el pensamiento de juventud y el de su madurez. ¿Qué pasó con el amor que el joven Hegel pensó en su juventud como solución de las escisiones? ¿En qué lugar de la Ciencia de la Lógica, ese monumento del pensamiento que alcanza alturas escalofriantes, se encuentra?

Aparentemente en ningún lugar. El amor por el que se extasiaba el Hegel juvenil quedó sepultado por los incontenibles desarrollos del concepto, esa “bota de siete leguas” que Hegel no cesa de calzar. Sin embargo, y contra toda expectativa nos dice Ripalda:

No hay página más diáfana y mejor escrita por Hegel que el pasaje de la *Ciencia de la Lógica* que habla del amor. Su estilo es modélicamente preciso, simple y eficaz, sin los meandros digresivos, las oscuridades y los barroquismos que forman parte del tormento —en parte, incluso, del atractivo— de la *Fenomenología del Espíritu*.

“De lo finito a lo infinito, el camino del sujeto” es la investigación de Rubén Dri, que desarrolla las contradicciones de la dialéctica de la cualidad, ser – ser-ahí- ser-por-sí, la dialéctica tal vez mejor desarrollada por Hegel.

Hay un hito en este camino del sujeto —nos dice Dri— cuya dialéctica resume todas las dialécticas. Nos referimos a la dialéctica del *Dasein*, o sea, del ser-ahí, o ser determinado –*bestimmtes Sein*-. Lograr comprender su entramado dialéctico significa abrir el camino de la comprensión para todos los momentos de la dialéctica del sujeto. A esa tarea nos dedicaremos ahora.

“Palabra y política en Aristóteles: una discusión con Platón y los sofistas” es la investigación que realizan Miguel Rossi y Elena Mancinelli. Todo el universo griego está atravesado por la preeminencia de la palabra, una palabra que ya no se entiende como el logos sacralizado del *basileus*, o desde el relato mítico, sino fundamentalmente como discurso, diálogo. Por ende no es casual que el término dialéctico esté emparentado al término dialógico, cuestión evidente en el método socrático. Si de palabras y lenguajes se trata, indudablemente las polémicas entre Platón y los sofistas, nos dicen los autores, ocupan un lugar privilegiado en la historia del pensamiento occidental. Así, encontramos un Platón escandalizado porque el discurso se independiza del ser, y tiene la posibilidad de dar sustento a las apariencias; por ende, este aspecto se

convertirá en una de sus críticas más acérrimas a la democracia, sobre todo a sus dos grandes instituciones: las asambleas y los tribunales populares.

Rafael Villegas, en el trabajo “Contratiempos”, en lugar de emprender una reflexión que abarque la enorme complejidad y riqueza vertida desde los múltiples enfoques disciplinarios dedicados a explorar la naturaleza del tiempo, las diversas temporalidades (cósmicas, biológicas, psicológicas, sociales, locales, globales, etc.) y como ellas en simultáneo se conjugan, todas de algún modo nos conducen finalmente a interrogarnos sobre la sociedad en la que habitamos, razón por la cual se propone examinar en perspectiva socio-teológica, aspectos medulares de las determinaciones del tiempo en el marco de la modernidad capitalista y sus consecuentes resonancias políticas, culturales, corporales y subjetivas.

Silvia Ziblat se sumerge en el mundo de Hasday Crescas, al que compara con Spinoza, afirmando que ambos filósofos lucharon por un esclarecimiento; uno, el de Barcelona, por la identidad y la continuidad de su pueblo; el de Amsterdam por la libertad de pensar, contra la superstición regresiva y paralizante. Valiéndose de un lenguaje cristiano, se podría decir que ambos buscaron un saber de salvación. Y ambos comprendieron que se trataría de un saber compartido, en el que hasta el mismo sabio se encontraría inmerso.

Carla Wainszok en “El concepto de comunidad en nuestras aulas” afirma que la enseñanza y la reflexión sobre la misma es una promesa con las nuevas generaciones. Pero incluso en nuestros países con historias de exilios, destierros, reunir las viejas y las nuevas generaciones en un relato no es un dato menor. De ello también se nutre la pedagogía, como diálogo intergeneracional. Las dictaduras destruyeron la posibilidad de ese diálogo; que hoy se está reconstruyendo. Entonces, la pedagogía nuestroamericana también como filiación simbólica. Es ahí donde generación y transmisión se dan la mano.

Sergio Friedemann, en su trabajo acerca de la dialéctica en Gramsci, nos dice que la obra del italiano atraviesa diversos ejes temáticos

que pueden ser diversamente clasificados. Propone una clasificación posible, por cierto arbitraria mas no caprichosa, y es aquella que postula que la obra del italiano está atravesada al menos por cuatro temáticas interrelacionadas: Filosofía, Historia, Política y Educación. Un eje central en la obra de Gramsci es también el de la dialéctica, pero que —y esto es lo que intentará argumentar a lo largo del artículo— corta transversalmente a las problemáticas anteriormente mencionadas.

Sociología de la Religión

Con el artículo de Rubén Dri, “Del socialismo del Reino de Dios al socialismo del siglo XXI”, hemos pasado de la Filosofía a la Sociología de la Religión. En el artículo el autor muestra que los valores fundantes de una nueva sociedad presentes en el proyecto de Jesús de Nazaret, que se expresa con el símbolo del “Reino de Dios!”, son inspiradores de los nuevos proyectos populares que han venido surgiendo en América Latina.

Julieta Lizaola reflexiona sobre la manera como María Zambrano recepta la mística de San Juan de la Cruz. San Juan, dice Julieta, se aparece ante los ojos de María Zambrano como el bienaventurado, el santo poeta que ha logrado transitar *de la noche oscura a la más clara mística*. Así es necesario que lo luminoso del conocimiento, como fuente cristalina que es, siga brotando del alma humana; por lo que es necesario para Zambrano *observar cómo se ha ido desprendiendo la luz de las entrañas humana*, es decir, observar el alma humana como morada de la experiencia religiosa.

Sebastián Janeiro, en su artículo: “El Dios de la culpa en los catecismos y las clases de religión de la Revolución Argentina”, nos introduce en la noche oscura de la culpa que se enseñaba en los catecismos y en las clases de religión que se impartían cuando el gobierno había sido asaltado por los militares, en 1966. Aquella divinidad católica, dice el autor, se inscribía dentro de una *teología de la culpa*, la cual procuraba disciplinar a los alumnos católicos a partir de tres ejes: la noción de Dios impartida, el discurso construido en torno a la autoridad sacerdotal y el modelo de sujeto contemplativo impuesto. A su vez, esta pedagogía

centrada en la culpa resulta imprescindible situarla y vincularla con el integrismo católico profesado por la dictadura que gobernaba el país por entonces.

“Comunidades originarias de pie. La lucha por sus tierras ancestrales”, es el artículo con el cual Pilar Alzina se propone en primer lugar, analizar el debate que propone la Organización Barrial Tupac Amaru sobre la tierra y la política de Territorio durante el cuatro trimestre del 2009, el año 2010 y el primer trimestre del 2011, período en el cual la organización edita su semanario digital y se pronuncia por los derechos de los pueblos originarios, entre ellos el de la tierra y su cultura, y en segundo lugar, se propone analizar las leyes sobre posesión y propiedad comunitaria indígena durante la gestión de Néstor y Cristina Kirchner y las tensiones que se les plantean para implementarlas.

Romina Ramírez en su artículo sobre “El concepto de hombre nuevo: estudio de su significación en los documentos del Movimiento de Sacerdotes para el tercer Mundo” como lo dice el título, investiga el símbolo del hombre nuevo, concebido como una construcción histórica que pone sobre el tapete el problema de la condición humana, de la totalidad del hombre. De este modo, dice la autora, dejamos planteado un problema contemporáneo para el lector que debe empuñarlo como una urgencia presente demandante de una verdadera reinención política y cultural.

Revista Diaporías N° 11
Buenos Aires, Febrero de 2013

FILOSOFÍA

José M. Ripalda, Madrid

Amor y “Ciencia de la Lógica”¹

I

Comienzo por reconocer que no suena bien el título, como si tratara de hacer popular el desértico rigor de la especulación hegeliana: un caso más de “clásicos populares”. En el menos malo de los casos se trataría de un recurso más para sacar astillas de los grandes tópicos académicos. Pero incluso esa ingenua astucia académica puede servir para transitar la cara oculta de los grandes tópicos inertes a que nos someten las instituciones (que, por cierto, sus mismos profesionales alimentamos).

Pues bien, más que surfear con precisión y elegancia esa ola irresistible de erudición y dedicación, auténtica o espúrea, que nos llega cargada de restos y reelaboraciones de Hegel, se trata aquí de atravesarla por debajo explorando tímidamente algo que oculta o soslaya esa enorme ocupación. Lo voy a hacer tratando un pequeño y precioso girón de texto hegeliano conforme a las reglas del arte.

No hay página más diáfana y mejor escrita por Hegel que el pasaje de la *Ciencia de la Lógica* que habla del amor. Su estilo es modélicamente preciso, simple y eficaz, sin los meandros digresivos, las oscuridades y los barroquismos que forman parte del tormento –en parte, incluso, del atractivo- de la *Fenomenología del Espíritu*. El discurso especulativo encuentra el equilibrio que no había logrado hasta entonces; por otra parte su ‘ductus’ tampoco se corresponde con los rasgos exotéricos de

¹ Una primera versión de este texto se publicó en Ricardo Espinoza (2012, ed.). Hegel, la transformación de los espacios sociales. Concón: Midas, 25-42.

los posteriores materiales didácticos (clases y manuales) del catedrático berlinés. Entre el tono dramático de la *Fenomenología del Espíritu* y la narrativa berlina de la Historia universal se podría decir tal vez, con

una caracterización grosera y aun paradójica, que el discurso hegeliano está más cerca que nunca de una lírica ‘sui generis’: la que sigue el ritmo inmanente del concepto. Me refiero concretamente a un pasaje al comienzo del capítulo 1º de la “Doctrina del Concepto”. En la sección A del capítulo, que resume todo el proceso anterior de la *Ciencia de la Lógica*, se encuentra el siguiente pasaje:

el concepto no es el abismo de la sustancia informe [espinozista] o la necesidad como identidad *interna* de cosas o circunstancias distintas que se limitan entre ellas, sino la absoluta negatividad que forma y crea [. . .]

Por tanto lo general es el poder *libre*; es él mismo y abarca su otro, pero no con *violencia*, al contrario: mora tranquilamente en él y *cabe sí*. Y lo mismo que poder libre, se le podría llamar también el *libre amor* y *beatitud sin límites*, pues se dirige a lo *diferente* exclusivamente como algo que es *él mismo*; en lo diferente ha vuelto a sí mismo. (Werke 6. 275 ss., traducción propia)

El amor con el epíteto “libre” es el alma de la lógica del mundo, carece de limitaciones subjetivas, es el eros platónico depurado ilustradamente y enunciado con conceptos aristotélicos. El propósito es evidentemente ambicioso y previsiblemente desmesurado; pero está enunciado con precisión: en el pasaje correspondiente de la “pequeña Lógica” (*Enciclopedia* # 159, apéndice) la sustancia de Spinoza es presentada como una inspiración grandiosa; pero también como sólo una intuición, que sólo implícitamente representa la gran liberación; el concepto y nada más es la libertad real y soberana, es

la *liberación* que, en vez de refugiarse en la abstracción, no se tiene por otro en el otro efectivamente real al que lo real está ligado por el poder de la necesidad, sino que tiene su propio ser y sentir. En cuanto existe para sí, esta liberación se llama *yo*; en cuanto se ha desarrollado hasta su propia totalidad, *Espíritu libre*; como sentimiento se llama *amor*; como goce, *beatitud*.

El amor, por tanto, es deducible como el sentimiento supremo, la cara sensible de la gran Libertad que todo lo abarca. Pero esto quiere decir también que el amor tiene su lugar especulativo definido en la 1ª Sección de la Doctrina de la subjetividad. Sería demasiado simple ver en

esta ubicación especulativa del amor su mera absorción en el conceptualismo sistémico de Hegel. No sería sino reproducir el prejuicio de Dilthey y Nohl, que trataron de reconstruir frente al águila imperturbable de la especulación un Hegel juvenil, vital, capaz de decorar la cultura nacional de la era guillermina con prestigios nuevos e inesperados. De hecho es el mismo tema especulativo el que se anuncia en el esbozo de Frankfurt que Nohl (p. 378) tituló “El Amor”. Hegel se planteaba ahí la dificultad de concebir el amor como la verdadera unificación, cuando el entendimiento, la razón, la singularidad de cada emoción boicotean decididamente esa unificación:

[El amor] excluye cualquier oposición, no es cosa del entendimiento, en cuyas referencias siempre se mantiene la pluralidad y cuya unidad misma consta de oposiciones, ni de la razón, que opone tajantemente su determinar a lo determinado; no es limitadora ni limitada ni finita; es un sentimiento, pero no un sentimiento singular; un sentimiento singular es sólo una vida parcial, no la vida total, de ahí que la vida imponga, disolviendo [esa parcialidad], la dispersión en la pluralidad de los sentimientos, y trate de encontrarse en esta totalidad de lo diverso; no es este todo como la suma diversa de muchas particularidades el contenido del amor, sino la vida misma como una duplicación de sí y como su unidad[. . .]

Y un apunte de la época anterior de Berna revela, aún con vocabulario de Kant y Fichte, la genealogía política de la especulación sobre el amor, que, al igual que en el pasaje de la *Ciencia de la Lógica*, es asimismo Libertad: “Sólo en el amor se es uno con el objeto, sin que [éste] domine ni sea dominado; este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad”.²

La superación de la dominación en la unidad del amor reaparece constantemente en los esbozos de Berna y Frankfurt sobre la figura de Abrahán, que sirve de contraste negativo. Por último un pasaje del “Espíritu del cristianismo”,³ reafirmando el amor como superación de las relaciones de dominación y servidumbre, establece la simplicidad de la pura vida como algo que “hay que pensar” y no sólo sentir amorosamente:

² Nohl, 376. El apunte parece reflejar una experiencia reciente de la travesía por los Alpes berneses y una vivencia de la naturaleza con una reflexión ética.

³ Nohl, 302. Ni el título ni la selección de textos agrupados bajo él ni la forma en que están presentados –todo obra de Nohl– son ya aceptables. El tomo 2 de la edición crítica de las obras de Hegel, actualmente en elaboración, cambiará todos estos aspectos.

“la conciencia de la pura vida sería conciencia de lo que es el ser humano: en e[lla] no hay diversidad ni pluralidad desarrollada[, es decir,] real.”

La primera frase de este pasaje –“la conciencia de la pura vida”– corresponde a la última redacción (1799), pues en la primera versión decía “la pura consciencia de sí” en un sentido más cercano al idealismo trascendental de Kant y Fichte; por otra parte también en el texto antes citado de la época de Berna la unificación del amor se refería más directamente a la superación del enfoque meramente ético, apto él mismo para la dominación; y ya hemos visto que el esbozo antes citado, “El Amor”, subrayaba la labilidad de la unión amorosa. El cambio ahora en la redacción asigna la suprema unificación a la vida. Con ello el amor se reduce a la función que le asigna el pasaje citado de la pequeña Lógica. De todos modos en el esbozo del “Espíritu del cristianismo” se trata más bien de un planteamiento pendiente, de una exigencia que queda abierta bajo el nombre de vida, ser, simplicidad no negativa, no abstracta; lo mismo vale incluso del primero de los “Fragmentos” de 1800 (Nohl 345 ss.), donde la vida se presenta ya expresamente como unidad que comprende en sí tanto la unión como la oposición. Por eso en la *Ciencia de la Lógica*, si el amor ocupa un lugar al comienzo de la 1ª Sección de la Lógica subjetiva, la vida lo ocupa al comienzo de la 3ª y última Sección. La *Ciencia de la Lógica*, más que olvidar o renegar de los esbozos de juventud, realiza el proyecto que trazaban.

La realización del proyecto ¿lo liquida? Tal parece haber sido el juicio de Vittorio Hösle (1988): “cuando Hegel habla del concepto como amor lo hace de un modo puramente metafórico” (pp. 271-273). Además Hösle consideraba que en los esbozos de juventud Hegel “piensa el amor exclusivamente desde el esquema sujeto-objeto”. Frente a estas observaciones, ciertamente marginales, de Hösle creo contar ya con cierto fundamento para poder considerar que el amor no es una metáfora para Hegel. Por otra parte Hegel se plantea el amor en el contexto del esquema sujeto-objeto, pero no desde él, sino contra él, como una crítica a las contraposiciones fichteanas, en la que incluso se puede ver

prefigurada una impostación deleuziana *avant la lettre*⁴. Ciertamente esta misma crítica en Hölderlin hace del amor “un principio político (*Hiperión*), demiúrgico (*Empédocles*) y motor de la historia (*Himno de las Madonas*)” (Jamme, 1983: 190); pero, precisamente en el pasaje de Hegel aquí aducido por Jamme (Nohl 302), tampoco es que el amor se reduzca a su núcleo ético, pues mantiene su contenido cosmológico-metafísico y político, como componente que es de la religión. En todo caso es Dios quien, como hemos visto antes (en la cita de Nohl 376), ha sido una metáfora del amor para Hegel. Y lo ha seguido siendo en las clases berlinesas de Filosofía de la religión; pero sobre todo lo ha seguido siendo en el sentido estricto de la definición del amor tanto en el apéndice del #159 de la *Enciclopedia* como al inicio de la Doctrina del concepto en la *Ciencia de la Lógica* (*Werke* 17. 221 s.). Este contenido del amor es incompatible con el esquema trascendental sujeto-objeto, al que Hösle le asigna. El amor se halla incorporado en la idea “como su expresión en el sentimiento”, totalmente de acuerdo con el pasaje de la *Enciclopedia*.⁵

Si el tema del amor puede parecer tan poco importante para Hegel, es también porque se eclipsa en la docena de años, llenos no sólo de alternancias biográficas sino de cambios teóricos enormes, que median entre los esbozos juveniles y la *Ciencia de la Lógica*. En la *Fenomenología del Espíritu*, escrita en 1806 entre esas dos orillas, el amor está desaparecido. Y es que la crítica a Fichte había alcanzado su cenit enseguida, en el escrito de la *Diferencia* (1801), haciendo superflua su crítica por “el amor”. Sin embargo la vida, concepto absoluto, infinitud, constituye algo así como la base de que parte el despliegue de la *Fenomenología*; en efecto, con la noción de vida culmina esa especie de correspondencia polémica con la Crítica kantiana de la razón que constituyen los tres primeros capítulos (y que posiblemente iba a constituir el propósito inicial del libro) (Ripalda, 2010). Ahora bien, es casi inmediatamente después

⁴ Cf. Roberto Esposito (2006: 312) cit. por Mª Luciana Cadahia (2012: 115).

⁵ Ese diferenciado contenido especulativo de la conceptualidad hegeliana hace difícil también entenderla como un tractatus theologico-politicus, pues Dios no sólo no es identificado con la realidad, sino que es definido por ella. La identificación de razón y Lógos, de la que Hegel se sirve aún en los escritos de juventud (Nohl 306 s.), es sólo relativa (las clases de Filosofía de la Historia hablan también de la “bella ambigüedad” de la palabra Lógos: *Werke* 20. 106). Cf. Theunissen (1970).

de acceder a la experiencia inicial de la vida cuando surge el tema del reconocimiento, que atraviesa toda la *Fenomenología del Espíritu*: por él comienza la consciencia de sí a desentrañar su experiencia de la vida en el escenario de la lucha a muerte. Con ello se introduce un elemento intermedio entre la virtud -la ética kantiana criticada en los esbozos de juventud- y el amor -la fuerza del éros platónico-, representado por Jesús especialmente en los últimos esbozos del “Espíritu del cristianismo”. Puede decirse que sin amor el reconocimiento se queda en una relativa disociación o en una posible enajenación⁶; pero las figuras del reconocimiento permiten dar más precisión “lógica” y más capacidad de asumir realidad a la noción de amor, tan vinculada aún en Frankfurt a un dualismo platónico incompatible con la dialéctica. Seguramente es una nueva ocupación con Fichte -en concreto con su *Fundamentos de Derecho Natural*- durante los años de Jena lo que ha estimulado esta nueva precisión conceptual de Hegel, dando también un giro más enérgico a sus reflexiones políticas en el período de Jena, sobre todo en la *Filosofía real* de 1805/1806.⁷ Pero al final del capítulo de la religión revelada en la *Fenomenología del Espíritu*, en el giro mismo al saber absoluto, destella de repente, sin que lo requiera la deducción dialéctica, una vez más el amor, como un tesoro oculto, como la fuerza de la vida, como el motor del que deriva su energía la misma deducción dialéctica. “La moralidad sólo mantiene, asegura la posibilidad del amor”, decía el Hegel de Frankfurt (Nohl 390); tampoco la estructura lógica del reconocimiento se despliega sólo por su propio rigor hasta el final feliz, sino también por un επος que ya no conocerá el “Angelus Novus” de Klee/Benjamin.

⁶ Así lo expuso detenidamente Hinrich Fink-Eitel en su tesis doctoral de 1976, reelaborada posteriormente como: *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Logik*. Meisenheim: Hain, 1978.

⁷ Andreas Wildt había llamado la atención sobre esta recepción de Fichte en la tesis doctoral (1971), posteriormente publicada como *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982. El mismo Wildt ha mostrado también agudamente la importancia que tiene el reconocimiento para precisar una política del amor y del perdón. Vid su “Hegels Kritik des Jacobinismus”, en Negt, O. (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970, ps. 265-292. La izquierda universitaria alemana desplegó en los años 70 un interés notable por la teoría política del Hegel de Jena. De esa época es también Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Alber, 1979. Cf. asimismo para la recepción de Fichte por el Hegel de Jena: *Hegel, Filosofía real* (trad. J.M. Ripalda). México: Fondo de Cultura, 2008, p. 508, a.v. Fichte.

II.

El amor, como lo entiende el joven preceptor que reanuda en Frankfurt una intensa etapa de amistades intelectuales y coincidencias políticas, impulsa el proyecto global de una nueva sociedad, una nueva, hipotética nación, una nueva naturaleza divinizada. Spinoza y Platón sostienen especulativamente ese proyecto “entusiasta”, como una y otra vez dice el mismo Hegel recordando a Shaftesbury. Pero el proyecto sigue siendo también ilustrado y expresamente político; sólo los herederos y los discípulos, expurgando su legado, nos han dejado sin los documentos que mostraban su seguimiento de la lucha entre aristocracia y burguesía que en Inglaterra había precedido ya a la revolución industrial.⁸ Una ojeada a la revista “Athenaeum” de esos mismos años da idea del foso que se abre en esos años entre el romanticismo, de una parte, y, por otra, la sensibilidad de la “Klassik” schilleriana, incluida también la potente evocación estética por Hölderlin de otro futuro lleno de “Belleza”⁹. El pasaje antes citado de la *Enciclopedia* hablaba del amor como el sentimiento de un yo “desarrollado hasta su propia totalidad, Espíritu libre”, es decir, derramado por el mundo, atento, definido también por su realidad externa: la tasa de los pobres en Inglaterra, la Revolución francesa como culminación de la Ilustración, el Estado nacional de Derecho napoleónico, el régimen oligárquico del panfleto de Cart traducido y comentado por el joven Hegel. El amor era en este contexto la consigna con que Fouché había arengado a los soldados de la ‘Révolution’ en la batalla de Valmy (Ripalda, 1978: 188). Ese entusiasmo divino tiene una plausibilidad histórica, una eficacia política; pero la cohesión de sus elementos ilustrados y entusiastas (en el sentido del ‘enthusiasm’ de Shaftesbury) es precaria, montada sobre un momento histórico. El Hegel de la *Ciencia de la Lógica* trata de darle una cohesión conceptual, porque el entusiasmo flota como un corcho en medio de una realidad demasiado potente, demasiado tumultuosa. Había que

⁸ De todos modos su biógrafo Karl Rosenkranz (*Hegels Leben*. Berlin, p. 85) nos ha conservado, entre otras cosas, el testimonio del apasionado seguimiento por Hegel del Speenhamland -la última barrera al capitalismo-, que él mismo culminó al final de su vida escribiendo un panfleto sobre el “Reform Bill”.

⁹ “Belleza” al principio platonizante, luego más y más “mitológica”, siguiendo ideas, compartidas por Hegel, de la Aufklärung tardía (sobre todo de Herder) hasta salirse de ella y separarse de Hegel.

elevant la Ilustración a una altura superior a la kantiana, pero también a la ‘docta ignorantia’ de Jacobi.¹⁰ A la vez que el bloqueo continental de Inglaterra daba alas a la revolución industrial en Alemania y Francia, el ‘Ancien Régime’ sufría una violenta sacudida bajo la plausibilidad jurídica y la violencia militar del gran usurpador imperial corso. Apenas podemos hacernos hoy una idea del derrumbamiento abrupto que sufrieron los prestigios de las monarquías tradicionales, si no es tal vez desde la misma óptica de la gran revolución americana contra la Corona española. No era sólo la divina idea revolucionaria la que desplazaba a la monarquía de derecho divino, sino la vulgaridad de un plebeyo que se ponía a hablar de tú a tú con ella. Beethoven, plebeyo como él, es idealista y exaltado. Por eso rompe la dedicatoria de la 3ª Sinfonía a Napoleón, cuando éste se proclama emperador. Beethoven intuía cuál iba a ser el futuro del idealismo burgués.

La revista “Ateneo” (1798-1800), rigurosamente contemporánea del “Espíritu del cristianismo”, nos da otra idea de la situación, que rápidamente se extiende haciendo de la *Ciencia de la Lógica* un epígono frente a lo que ya se había empezado a llamar romanticismo. Todavía en los años inmediatamente anteriores Friedrich Schlegel comparte con Hölderlin, Hegel y Schelling una vivencia metafísica del amor como fuerza divina que constituye lo humano. Pero esta inspiración neoplatónica, a fin de cuentas dieciochesca, se desestabiliza vertiginosamente, confrontada con una realidad, externa e interna, demasiado potente. Lo inefable del poema-carta de Hegel *Eleusis* (vv. 64-87) ya no satisface. Hegel va a buscar la sistemática exposición conceptual de su entusiasmo; los románticos lo volcarán en una experiencia del amor que potencia —en palabras de Hegel—¹¹ la “contracción en sí”, característica del romanticismo. En cuanto a Hölderlin, su punto de separación con

¹⁰ Hegel le dedicará a Jacobi en 1802 un apartado entero en *Fe y Saber*; así como otro en sus clases de *Historia de la Filosofía*, inmediatamente antes de despachar brevemente a los románticos. Su posición final frente a los románticos —pese a lo mucho que en el fondo, visto desde hoy, le unía con ellos (y precisamente por eso)— lo expresó en la recensión de los escritos de Solger, publicada en 1828 en los “Anuarios de crítica científica” (*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, llamada “Hegelzeitung” por los antihegelianos).

¹¹ Carta a Windischmann, *Briefe* I, 313 ss. Esa “contracción en sí” me parece también unir paradójicamente las posiciones ético-políticas de Habermas y Derrida, cuando las masas representadas se sienten carentes de política frente al blindaje institucional. La reclamación de política, desde Túnez y El Cairo hasta Atenas y Madrid, ¿no es precisamente el movimiento contrario a la contracción romántica, cuando ésta misma es la que se siente impuesta? ¿Y no es lo que late constantemente como un trueno en la exclusión política de nuestras Américas?

Hegel se perfila desde que hace del amor cismundano el modelo de una bella proyección infinita, himnica; pero algo capital le sigue uniendo al Dios (que será el Absoluto) hegeliano: “el derrocamiento de Dios por él mismo: es el ser humano el que redime a Dios” (Jamme, 1983: 214). Hegel lo escenificará poco después al final de *Fe y Saber* como la muerte de Dios.

Para decirlo contundentemente frente a los escritos juveniles de Hegel, en el “Ateneo” el amor pertenece al mundo inferior, mortal, el único. El amor no es la fuerza, el vínculo platónico que lo llena todo de vida, sino una experiencia detallada, explorada por sí misma. Es lo más alto cismundano; puede hacer esfuerzos por superar su condición mortal, incluso haciendo de ésta su tema. Pero, aunque encierre la idea del Infinito, no está al servicio de la especulación global ni es un elemento suyo. También enfrente de la revolución industrial o de lo político el amor se presenta como algo ajeno, sin posibilidad de una construcción conjunta. La *Ciencia de la Lógica*, en cambio, es política como construcción racional de sentido para la realidad entera. El romántico es político para darse la vivencia que necesita. Schleiermacher incluso representa ejemplarmente algo así como la operación inversa de Hegel: traer el infinito divino a la subjetividad burguesa en vez de integrar ésta en él bajo control conceptual. La clave de este romanticismo cristiano es una profesión de libre individualidad, en todo caso frente a los comportamientos “estatutarios”, que diría Hegel, de la Ilustración; pero también liquida la austera oposición luterana entre el mundo divino de la gracia y el terrenal de la culpa. Mientras Hegel se sumerge en el destino, el romanticismo se hace católico.

Para nosotros el romanticismo se ha convertido en comportamiento explícito —aunque no por eso consciente— de nuestras vidas. Representa una libertad al margen del reconocimiento de la necesidad, tan hegeliano; ha superpuesto el nacionalismo emocional al Estado nacional de Derecho, la vivencia turística al reconocimiento de otros pueblos y culturas, la centración en la riqueza inexplorable del yo al horizonte infinito de la “Lógica” hegeliana, el círculo hermenéutico a una categorización vigilante. Es esta subjetividad la que actualmente se prolonga en la personalidad “conectada”, que se vacía en una realidad programada

y confluye así con ella, cuando no es aniquilada por la precariedad y la marginación bajo inmensas máquinas trascendentes a la vida cotidiana y aun a la política. La “ironía” romántica de Friedrich Schlegel alcanza su último triunfo en la disolución de la subjetividad por una realidad frente a la cual se había afirmado enfática y aun destructivamente. El romanticismo es suplantado por el mercado tecnológico-emocional, la subjetividad se produce desde conexiones externas y *gadgets* que proveen recursos refinados en sustitución de los hábitos colectivos preindustriales; la carencia de esos recursos significa la aniquilación. La ruptura que estaba culminando por el 1.800 en la revolución industrial se sutura por una evolución cuasi-automática, una historia sin sentido ni razón.

La Lógica hegeliana, en cambio, había recibido de esa ruptura epocal el impulso para crear una nueva totalidad de aspecto mucho más pregnante que la inmensa proyección de la subjetividad romántica, pese a que ésta siempre le fue vecina. La identificación de pensamiento y realidad en el Espíritu, superando definitivamente las reservas kantianas, permite garantizar proyectos globales y situarlos en una filosofía de la historia, también exigida ya por Friedrich Schlegel. Ahí enlazará Marx, sin duda. Pero aquí hay que notar un desplazamiento de Hegel tan importante como poco reconocido. Y es que Hegel no sólo avanza decididamente llevado por una corriente poderosa, sino que ofrece también cierta resistencia a la hora de dejarse guiar por ella. Su filosofía es también una restauración tras el insidioso desfondamiento que aquella había sufrido, por así decirlo, de parte de la East India Company. Locke y Hume no son simplemente filósofos, representan una “cultura” en los escritos hegelianos del *Kritischen Journal* en Jena. Hegel en absoluto desconoce la importancia de la revolución industrial. Pero cree que es dominable por la poderosa especulación del Absoluto, como también corresponde al Estado dominar la sociedad burguesa. La ceguera de Hegel reside precisamente en esa ilusión óptica, que no reconoce como inevitable el mismo desfondamiento que había sufrido la filosofía en el siglo XVIII británico. Es en este sentido como también él comparte con los románticos de Jena la marginalización frente a la revolución industrial.

Si la desmesura y aun la restauración (Ripalda, 1992) acechaban al proyecto de la Lógica hegeliana, como acechó al espinosismo de los esbozos juveniles, tal vez no haya que atribuírselo a la Lógica misma; seguramente ella respondía a un entusiasmo, incluso a la necesidad epocal con que surgía un nuevo mundo y a los tremendos retos que estaba –y sigue– planteando el colosal dimensionamiento de las potencias productivas del género humano. Actualmente es todo el pensamiento surgido de “La gran transformación”, como la bautizó Polanyi, lo que se nos desinfla a ojos vistas. Los buenos principios dan también malos resultados o son impotentes, los efectos perversos superan a los pretendidos y previstos, los intentos de deducir los comportamientos correctos degeneran, al parecer inevitablemente, en oportunismo. “La sociedad del riesgo” de Ulrich Beck puede tomarse como una moda creada interesadamente; pero la expresión se queda muy corta ante la experiencia de la vanidad –como mínimo– del tipo de fundamentaciones típicamente “modernas”. Es otro aspecto, desdibujado por la distancia, el que nos llega tímidamente del joven Hegel y fuertemente de sus clases berlinesas: que no hay filosofía por encima de la realidad, sino en ella. Pensar y decidir es algo que sólo se puede hacer en la atención a las realidades y en la inseguridad constitutiva con que nos enfrentamos a ellas y las generamos.

Epílogo

Cuando Tolstói se puso a escribir *Guerra y Paz* en 1865, hacía más de 30 años que había muerto Hegel y 50 desde el fin de las guerras napoleónicas. Pero el recuerdo de éstas seguía vivo en Rusia y aún se puede encontrar en esas páginas alguna discreta alusión al Idealismo alemán (directamente representado, eso sí, por Fichte, el filósofo patriarca del Romanticismo). La muerte del príncipe Andrei Bolkonski, tras ser herido en la carnicería de la batalla de Borodino (fin de la 1ª parte del libro IV), es uno de los momentos estelares de la gran novela rusa (Tolstói, 2010: 1105 y ss). Inmediatamente antes del sueño que le va a introducir en su propia muerte, el príncipe se pregunta:

El amor, ¿qué es el amor?

El amor es la negación de la muerte; el amor es la vida. Todo lo que comprendo,

lo entiendo porque amo. Todo existe únicamente porque amo. Todo está ligado sólo por el amor. El amor es Dios; morir significa que yo, una partícula del amor, retorno al manantial común y eterno.”

Todo este párrafo encaja perfectamente con lo que el joven Hegel había escrito en “El espíritu del cristianismo”. Ahora bien, Tolstói añade una apostilla sobre los pensamientos del enfermo:

Ese pensamiento le pareció consolador; pero era sólo un pensamiento. Le faltaba algo, eso era puramente personal, cerebral: no poseía la evidencia. No había más que inquietud, vaguedad.

Y se durmió.

La idea del amor, que Hegel ciertamente había dejado sólo como esbozo, pero entusiasta y liberador, ahora al herido de muerte le parece cerebral, le falta algo aunque le resulte consolador, es un mero pensamiento vago y sin evidencia. Como piensa Hegel a partir de 1801, amor es el nombre de un proyecto que requiere realización, consistencia: la *Ciencia de la Lógica* representa el sobretecho de esta consistencia.

Sigue Tolstói:

En sueños se vio en la misma habitación en que realmente estaba, pero no herido, sino sano. Había muchas personas insignificantes e indiferentes. Hablaba con ellas y discutía de cosas inútiles. Se disponían a salir. Él recordaba vagamente que todo eso no tenía importancia y que le esperaban preocupaciones más importantes; pero seguía hablando, asombrando a sus oyentes con sus frases vacías y espirituales. Poco a poco, de manera insensible, aquellos personajes desaparecían y sólo quedaba un problema: cómo cerrar la puerta. Se levantaba, iba a la puerta para correr el pestillo. Todo dependía de que él consiguiera o no cerrar aquella puerta. Las piernas no le obedecían; sentía que le iba a faltar tiempo y, con un supremo dolor, hacía un último esfuerzo. Un miedo terrible se adueñaba de él; era el miedo a la muerte. Detrás de la puerta estaba ella. Pero en el instante que, ya sin fuerzas, conseguía arrastrarse hacia la puerta, algo espantoso empujaba ya en ella. Era la muerte la que empujaba y había que cerrarle el paso. Se cogía a la puerta; gritaba y reunía sus últimas fuerzas, si no para cerrar –porque ya era tarde–, al menos para retrasar su entrada. Pero sus fuerzas eran ya insuficientes; sus movimientos resultaban inseguros y, empujada por algo horrible, la puerta se entreabría y cerraba de nuevo.

Otro empujón desde fuera. Sus últimos esfuerzos eran vanos: las dos hojas de la puerta se abrían sin ruido. Ella había entrado: era la muerte. Y el príncipe Andrei moría.

Pero en ese mismo instante recordó que estaba durmiendo y, con un nuevo esfuerzo, se despertó.

“Sí, era la muerte. He muerto y me he despertado. La muerte es el despertar.” Este pensamiento penetró de súbito en su alma: se levantaba el velo que mantenía oculto lo desconocido. Se sintió desligado de la fuerza que lo ataba hasta entonces y experimentó ese extraño bienestar que ya no le abandonaría.

La fuerza de que se desliga, el amor, sigue presente en la persona de Natasha. Pero ahora le abandona al príncipe junto con la vida, porque la muerte es el destino absoluto de la subjetividad y el amor no es ya, como en el joven Hegel, la fuerza de una vida eterna. Ahora bien, lo que hace absoluto al amor romántico es precisamente su mortalidad; la melancolía –que Hegel confiesa a su futura esposa, Marie von Tucher– parece proceder de una capacidad para el amor mortal menor que para el amor eterno, en el que tenía que integrarse y, como muestra la correspondencia recíproca de 1811, así lo presentía Marie. La actitud de Hegel –incluso el hijo con la criada– encaja más bien en el prudente convencionalismo del Biedermayer y no en la agresiva, escandalosa ruptura protagonizada por el círculo romántico de Jena. El apasionamiento de Hegel no se singulariza, sino que queda fascinado con el descubrimiento de la realidad como lugar de la especulación. Que esto le diera al hegelianismo una especial pregnancia política no impidió su fracaso por ignorar lo que sabía el romanticismo, como le ocurrió al romanticismo en sentido inverso. Hegel se interesó en su juventud insistentemente por los temas psicológicos, pero en una línea kantiano-ilustrada, que servía de censura para el ascenso espontáneo de la sensibilidad romántica. Hasta el día de hoy ésa me parece la línea que separa a Derrida y al marxismo, por poner un ejemplo más allá de las ideologías, toda vez que Derrida ha tomado partido abierto por la socialdemocracia. La línea Nietzsche, Freud, Derrida deriva del romanticismo, y la Escuela de Frankfurt, pese a interesarse por esa genealogía, apenas ha conseguido cerrar en ella misma la brecha.

Tolstói ironiza recurrentemente sobre la pretensión germana de planificar, entender y organizarlo todo, como los generales alemanes que cavilaban hasta los mínimos detalles de la inminente campaña o batalla, o como los historiadores satisfechos de poder atribuir causas unívocas a los sucesos. La razón de ellos flota ridículamente sobre una realidad irreductible, ante la cual sólo valen la intuición atenta, la decisión ella misma incalculable del genial mariscal Kutúzov. La *Ciencia de la Ló-*

gica no es que cobre una palidez espectral; es que ella misma se va quedando aislada como una preciosa pieza de museo, epigonal ya con respecto al primer romanticismo. Su vigencia como caballo de batalla en la Europa de la Guerra Fría y en el momento en que hacía falta una referencia filosófica para integrar la izquierda antifascista en la universidad se desvanece bajo los desastres sin paliativos de TODA la herencia del 1.800. La figura del ángel de Benjamin se perfila como nuestro inquietante emblema. Pero a la vez sigue planteándose aún con mayor energía, fuera de la tutela del conceptualismo aristotélico, la tarea hegeliana de pensar la realidad, también la que se abre en una subjetividad que aún estamos aprendiendo a vivir como plural y discontinua, un suelo sin fondo.

... Lo bello, sagrado, eterno, la religión y el amor son el cebo requerido para despertar el apetito; no es el concepto, sino el éxtasis, no es la necesidad de la cosa en su frío progreso, sino la entusiasta efervescencia lo que supuestamente debe inspirar y guiar el constante despliegue de la sustancia en toda su riqueza. (*Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, # 7)

El ‘parti pris’ de Hegel, su incompreensión del romanticismo, consiste en adjudicarle la pretensión de constituir una explicación sistemática de la realidad y de hacerlo, por consiguiente, con medios espúreos. Eso condenaría, según él, a los románticos, no en último lugar, a la ineficacia, cuando no a la complicidad política. Según el denostado Friedrich Schlegel¹²

la verdadera ironía . . . es la ironía del amor, que procede del sentimiento de la finitud y de la propia limitación, así como de la contradicción aparente entre este sentimiento y la idea de un infinito, que todo verdadero amor incluye.

El amor, junto con todo lo sublime que no esté integrado en el concepto, ¿es sólo un “cebo”? El lema de Hegel, enfáticamente enunciado en el Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, no es otro que: la Substancia es Sujeto. Lo mejor que se puede decir del amor es que constituye la imagen primigenia de esa dialéctica¹³. El 5 de febrero de 1807 Hegel

¹² *Werke*. Wien 1846, XV.56, cit. por Otto Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*. München: Fink, 126

¹³ Hegel lo ha expuesto con suma claridad y consecuencia no sólo en el apartado sobre la familia en su *Filosofía del Derecho* -y que éste sea un lugar preferente para tratar del amor ya es significativo-, sino incluso en su correspondencia con Maria Tucher poco antes de casarse con ella. Estado, ciencia y arte son cosa de hombres, mientras que el ámbito de la mujer es la familia, a la que aporta la sensibilidad amorosa. Vid. Otto Pöggeler, *op. cit.* 126-130.

acababa de tener un hijo no deseado y el astro del amor se hallaba en su afelio vital. Nunca remontó ya por encima del convencionalismo burgués.

Segundo epílogo

He escrito del “amor y la *Ciencia de la Lógica*”, subrayando la continuidad entre el Hegel juvenil y el Hegel canónico, por oposición al corte que estableció entre ambos el historicismo de Dilthey y a las razones que tuvo para ello. Podía también haber escrito del “sueño y la *Ciencia de la Lógica*”, pues la Lógica de Hegel es toda ella un sueño, un sueño que empieza desde el joven Hegel y desde antes de él, un sueño inmortal: el de una redención de la realidad por su pensamiento, por el control conceptual, tras dos siglos de máximo esplendor racionalista y en la transición hacia una racionalidad menos autárquica, pero mucho más poderosa y efectiva, la de la ciencia moderna. El ritmo de la escritura en la *Ciencia de la Lógica* es poético por eso, porque el sacrificio especulativo de Hegel surfea espectacularmente con la gran ola de un cambio epocal que arrastra a la misma filosofía. La navegación es cruel y apasionada, transforma al navegante, en parte para mal, y termina haciendo de la tabla otra cosa, que se acerca a la monstruosidad. La ola de Hegel pasa enseguida y su balsa es ocupada por otros inquilinos que, sin saberlo, llegan ya arrastrados por otra deriva, una y otra vez, creyendo que saben a dónde van. Pero ya se ha calmado aquella marea y la poesía, aún apenas inscrita en la embarcación, en su ruina y su consistencia, apenas se percibe. La poesía, como el amor, es infinita, pero mortal. También lo es el único texto con pretensión de inmortalidad que escribió nunca Hegel. A Hegel le dolía saber que no había llegado a cerrarlo del todo; y que por ese resquicio empujaba, de siempre, su muerte. En cuanto a nosotros, aún alcanzamos a divisarle, haciéndole señas a uno desde el otro lado de su río Estigia.

Bibliografía

Cadahia, M^a Luciana (2012). *Hegel y Foucault: Vida, Historia y Política*. Tesis doctoral, UA Madrid.

Esposito, Roberto (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hösle, Vittorio (1988). *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner. Bd. 1: *Systementwicklung und Logik*.

Jamme, Christoph (1983). *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*. (Hegel-Studien, Beiheft 23). Bonn: Bouvier.

Ripalda, J. M (2010). "Fuerza y entendimiento. El conflicto de la especulación y la realidad", en: Duque, F., *Hegel. La odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

----- (1978). *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. México, Madrid.

----- (1992). *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*. Madrid: Trotta.

Theunissen, Michael (1970). *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Greuter.

Tolstoi, Lev (2010). *Guerra y Paz*. Traducción de F. J. Alcántara y J. Lain Entralgo. Barcelona: Planeta.

Rubén Dri

De lo finito a lo infinito, el camino del sujeto

La Ciencia de la Lógica constituye el despliegue del sujeto desde la máxima abstracción expresada por el ser hasta la máxima concreción que se logra con la Idea. Un camino sinuoso de contradicciones que son enrevesadas en el primer tramo, el de la doctrina del ser; ríspidas, duras, en el segundo, el de la doctrina de la esencia; y ágiles como gacelas en el tercer tramo, el de la doctrina del concepto.

Hay un hito en este camino del sujeto cuya dialéctica resume todas las dialécticas. Nos referimos a la dialéctica del *Dasein*, o sea, del ser-ahí, o ser determinado –*bestimmtes Sein*. Lograr comprender su entramado dialéctico significa abrir el camino de la comprensión para todos los momentos de la dialéctica del sujeto. A esa tarea nos dedicaremos ahora.

La dialéctica del sujeto, o simplemente la dialéctica, pues ésta sólo puede ser del sujeto, de los sujetos, de la intersubjetividad, siempre va de lo exterior a lo interior, de lo abstracto a lo concreto, de lo objetual a lo subjetual. Comienza, pues, su odisea desde el ser que es lo mismo que la nada. Nada es más universal que el ser. Cuando decimos "ser" decimos todo, porque todo es "ser", pero al mismo tiempo dijimos "nada" porque no hemos aludido a ningún contenido concreto. De manera que de ese primer momento del sujeto nada nos queda entre las manos, nada podemos decir. Sin solución de continuidad se pasa del ser a la nada y viceversa, para recalar en el "devenir" en el que ser y nada aparecen como nacer y perecer.

Todo fluye como decía el viejo Heráclito. No nos bañamos dos veces en el mismo río, o mejor en ningún río, porque éste no es sino el fluir de sus aguas, el puro devenir. ¿Es así? Si así fuese tendría plena razón

Cratilo, discípulo de Heráclito que

terminó por convencerse que no se debería ni siquiera hablar, y se limitaba a mover simplemente el dedo. Reprochándole incluso a Heráclito de haber dicho que no es posible bañarse dos veces en el mismo río, pues pensaba que no era posible bañarse ni siquiera una vez (Aristóteles, 2000: 1010, 5).

Es cierto que todo fluye, que es como un río cuyas aguas no cesan de pasar, pero en el río también hay remansos, hoyas en las que el agua se detiene morosamente, verdaderas piletas que los bañistas celebran. El fluir del río tiene sus momentos de reposo, de la misma manera que los tiene el fluir de la realidad. Momentos de aceleración y momentos de reposo, momentos del “allegro” de las piezas musicales y del “rallentando”. El primer momento del “allegro” de la realidad, nos dice Hegel, es el *Dasein*, que “tomado en su sentido etimológico es el estar en un cierto lugar”, pero, aclara inmediatamente que “la representación espacial no es aquí pertinente” (Hegel, 1976: 100).

El ser-ahí no es un simple ser, indeterminado, sino que es un ser determinado –*bestimmtes Sein*. Su determinación es la cualidad –determinación y cualidad equivalen a negación– la cual se supera en el “algo”, primera negación de la negación, principio del sujeto. La negación de la negación “restablece la simple relación consigo mismo, es la mediación de sí mismo consigo mismo”.

El algo nunca está solo, siempre está con otro, siempre es “algo y otro”, apareciendo éstos, en primer lugar, como indiferentes entre sí, pues de esa manera los ve el intelecto. Pero el otro es también un algo, cayendo la negación fuera de ellos. Ambos son algo, ambos son otro, pero mirados por el intelecto, desde fuera.

Pero el otro no es simplemente otro, tomando la relación como algo externo al mismo, sino que el otro es otro, “relación consigo mismo”, es otro en sí. Así es la “naturaleza física”, que es “lo existente fuera de sí”, lo “otro de sí mismo”. Así son la materia, el espacio y el tiempo. El verdadero “algo” es el espíritu.

Algo y otro son pues, uno fuera del otro, vistos por el intelecto, incapaz de penetrar en el movimiento dialéctico. Avanzando hacia la razón el algo y el otro comienzan a moverse y son el “ser-para-sí” y el “ser-para-otro”, *momentos* del mismo ser, es decir, del “algo”. La dialéctica del

ser y la nada que en el devenir se expresaba como “nacer y perecer”, ahora pasan a ser “ser-en-sí” y “ser-para-otro”.

Ser-en-sí y ser-para-otro son diferentes e idénticos, lo que se presenta de manera formal en el ámbito del ser-ahí y se va ir concretizando a medida que se avance en la dialéctica. En el ámbito de la esencia, el en-sí pasará a ser la interioridad y el para-otro, la exterioridad, para culminar en el ámbito de la idea como concepto y realidad. De esa manera hemos seguido a Hegel quien, calzando “la bota del concepto de siete leguas”, salta del ser-ahí a la idea.

Volvemos ahora al “algo y otro”, o sea al proto-sujeto que siempre es él y otro, pues la intersubjetividad lo constituye esencialmente. El otro es ahora el “ser para otro”, el ser abierto a otro. “El ser-para-otro se halla en-él porque el en-sí constituye el superarse de sí mismo” (Hegel, 1976: 110). El ser-para-otro en el primer momento sólo está en-sí –*an sich*–, sólo implícito. En el segundo momento pasa al “en-él”. El paso se realiza mediante la *Bestimmung*, destinación o auto-determinación.

El algo, proto-sujeto o sujeto que pugna por salir del momento objetual que lo circunda, sólo puede hacerlo si “se decide” a hacerlo, si comienza a ponerse a sí mismo, si se autodetermina, comenzando a realizar su destinación. A partir de ese momento lo que sólo estaba en-sí pasa a estar en-él, “el pensar en general”, o sea la determinación en general –*Bestimmtheit*– pasa a ser “la razón que piensa” –*Bestimmung*–. Desde las brumas objetuales despunta el sujeto que no puede menos que encontrarse con otros.

La autodeterminación o autorrealización no queda encerrada en el “algo” sino que se abre al otro, conformando lo que Hegel denomina *Beschaffenheit*, que se suele traducir por “constitución”, que de por sí no nos aclara nada. El significado es que la autorrealización del algo no queda encerrada en él sino que se abre al otro, a los otros. Nunca existió el individuo aislado, siempre estuvo con-otros. Al sujeto lo constituye la intersubjetividad. Todo esto que se aclarará más tarde, se encuentra ya en el subsuelo del algo.

Destinación y constitución se distinguen así la una de la otra; el algo según su destinación es indiferente con respecto a su constitución. Pero lo que el algo tiene en él, es el término medio que vincula los dos [términos extremos] de este silogis-

mo [...] El simple término medio es la *determinación –Bestimmtheit–* como tal; a su identidad pertenece tanto la *destinación –Bestimmung–* como la *constitución –Bechaffenhheit–*. Pero la *destinación* traspasa por sí misma a la *constitución* y ésta se transforma en aquella (Hegel, 1976: 111).

La realidad en sentido fuerte, o sea la subjetualidad, dibuja un silogismo conformado por el término medio y los dos extremos, los cuales se intercambian a través del término medio. La “determinación” en general es dicho término medio y a través de ella, la “destinación” o autodeterminación traspasa a la “constitución” y ésta a aquélla.

Un extremo es la *determinación*, *autodeterminación* o *destinación*, *Bestimmung* en la terminología hegeliana. El universal abstracto para salir de la abstracción, del vacío, debe determinarse, o sea, auto-determinarse. Éste es su destino, el momento de la interioridad que, a través del medio *–Bestimmtheit–*, *determinación* en general, pasa al otro extremo, a la “constitución”, que siente el impacto, se transforma y devuelve el impulso, transformando a su vez la *determinación*.

Destinación y *constitución*, los dos extremos que interactúan a través del medio, la *determinación* en general. Es el núcleo dialéctico que moviliza a todo sujeto tanto individual como colectivo. Se da tanto en el ámbito de la totalidad que constituye la realidad del sujeto individual, como en la del sujeto colectivo que es la sociedad o el Estado.

La *determinación* es también *delimitación*, límite que, como tal, proporciona un contenido, encadena al algo del otro, a la vez que lo separa e indica más allá, fundando de esa manera el “deber ser”. Éste, la moral, no viene de afuera, no surge por la voluntad meramente subjetiva, no es una pura forma como el “imperativo categórico” kantiano, sino que está fundado en el más allá que señala el límite *–Grenze–* que es al mismo tiempo obstáculo *–Schränke–*.

El “algo”, o sea, el sujeto en sus momentos iniciales, avanza poniéndose constantemente límites. No puede ser de otra manera, pues como sujeto –aunque se trate propiamente de un proto-sujeto– es un universal vacío, abstracto, sin contenido. Es un “indeterminado” que puede ser todo pero no es nada. Para comenzar a ser debe “determinarse”, es decir, ponerse “término”, o, en otras palabras, debe delimitarse, ponerse límites.

Ponerse límites, delimitarse, es darse forma, pasar de lo abstracto a lo

concreto, darse contenido. Éste no viene de afuera. Nada viene de afuera para el sujeto. Todo lo que éste puede ser ya está en él, pero no está puesto. El sujeto debe ponerlo, o para expresarlo en categorías aristotélicas, debe pasar de la potencia al acto. El límite *–Grenze–* que el sujeto se pone, le da contenido. De lo abstracto comienza a pasar a lo concreto, de lo indefinido comienza a definirse.

El primer efecto, pues, del límite es darse un contenido, una forma. Es lo que decía Aristóteles al plantear la conformación de la sustancia en los dos componentes de materia y forma. La materia es lo indeterminado, lo informe, el caos. La forma es lo determinado, lo delimitado, la conformación, el darse contenido.

Pero no termina el efecto del límite, porque éste no solamente proporciona el contenido, sino que también constituye un obstáculo *–Schränke–* que construye el camino y que, en consecuencia, debe ser sobrepasado. Efectivamente, el sujeto –aunque nos encontramos en sus etapas iniciales, o sea la del proto-sujeto, siempre es del sujeto del que estamos hablando– es universal y el límite lo hace particular.

En consecuencia, el sujeto debe superar el obstáculo que representa el límite. Aparece así el “deber-ser” *–sollen–*, el momento ético, que no viene de fuera como el imperativo categórico kantiano, sino que surge de las mismas entrañas del sujeto. El límite es, pues, al mismo tiempo contenido o forma, obstáculo a ser superado y deber-ser.

El obstáculo *–die Schranke–* de lo finito no es algo exterior, sino que su propia *destinación –Bestimmung–* es también su obstáculo; y éste es tanto él mismo como también un deber-ser *–sollen–*, es lo común de los dos, o antes bien es aquello donde los dos son idénticos (Hegel, 1976: 118).

Los límites-obstáculo que el sujeto enfrenta no son exteriores, no vienen de fuera, sino que provienen de su propio interior. Son constituyentes de su “destinación”, él mismo se los pone para superarlos. Es, en realidad otra manera de expresar que constituyen una primera negación que, como tal, no viene de fuera. Ese límite-obstáculo o primera negación contiene, a su vez, dos momentos contradictorios pues, por una parte aporta contenido, da forma, conforma, y, por otra, es obstáculo, se opone. *Destinación* y límite-obstáculo, dos momentos contradictorios que incluyen una tercera contradicción, la del deber-ser. *Destinación*

- límite-obstáculo - deber-ser, tres momentos contradictorios que se resuelven en la superación, en el más-allá de su límite.

Aquí Hegel se enfrenta a Kant que sostiene que la razón no puede ir más allá de su límite. Son las categorías del entendimiento las que fijan los límites del saber humano. La razón no se resigna y avanza más allá, pero el terreno en el que debía fundarse ha desaparecido. Vuela, entonces, buscando nuevos espacios que no son más que “ideas” sin contenido.

En dicha concepción, dice Hegel, “se halla la falta de conciencia de que por el hecho mismo de estar algo determinado como límite-obstáculo, ya por eso se halla superado” (Hegel, 1976: 119), lo que se verifica tanto en la piedra, como en los vegetales y los animales, pero sobre todo en “la razón que es lo *universal*, lo que por sí está por encima de la particularidad, vale decir, por encima y más allá de *toda* particularidad, es sólo el superar el límite-obstáculo” (Hegel, 1976: 121).

De manera que “el deber-ser por sí mismo contiene el límite-obstáculo y el límite-obstáculo contiene el deber-ser”, lo que significa que el deber ser es la negación del límite-obstáculo y éste, la negación de aquel. Ahora bien, el entendimiento lee esto como una sucesión interminable, infinita, de primeras negaciones, cayendo así en la mala infinitud. La razón, en cambio, comprende que lo finito contiene en sí el verdadero infinito, el de la razón, negación de la negación.

Llegamos así a la infinitud, al ser verdadero que es precisamente “negación de la negación”, destinación afirmativa de lo finito, su verdadero en-sí. De este modo “lo finito ha desaparecido en lo infinito y lo que existe es sólo el infinito” (Hegel, 1976: 123) que como negación de la negación es el “retorno dentro de sí, referencia sí mismo, ser (...) ser determinado que se llama ser-por-sí” (Hegel, 1976: 133).

“En el *ser-para-sí* está cumplido el ser cualitativo; es el ser infinito” (Hegel, 1976: 139). Ser – ser-ahí – ser-por-sí, es el despliegue dialéctico del ámbito cualitativo. Se parte del ser indeterminado y se pasa al ser-ahí como superación del ser, pero de manera inmediata. Ser – ser-ahí, universal - particular, lo indeterminado - lo determinado en forma inmediata, conforman la esfera de la diferencia, del dualismo, de la finitud.

El ser-para-sí en su primer momento, el de la inmediatez, es el “retorno infinito en sí”, el “Uno”, la autoconciencia, espíritu, Dios. Tanto los eléatas con su concepción del “ser”, como Spinoza, con la de la “sustancia”, se acercan a este Uno, sin llegar a él, es decir, al “ser-para-sí”, al que sin embargo llega, aunque no plenamente “el noble Malebranche”, pues éste considera que “Dios encierra en él todas las verdades eternas”, las ideas y las perfecciones de todas las cosas de tal modo que éstas son sólo las *suyas*, de tal manera que “nosotros las vemos sólo en él” (Hegel, 1976: 142). A este Dios, en consecuencia, no le falta la autoconciencia, el retorno en sí mismo como si le falta tanto al ser eleático como a la sustancia spinozista.

Lo uno “no es un ser determinado –*Dasein*–, no es una determinación –*Bestimmtheit*– como referencia a otro, no es una constitución –*Beschaffenheit*– sino esto: el haber negado esta esfera de categorías. Lo uno por tanto no es capaz de convertirse en ningún otro, es *inmutable*” (Hegel, 1976: 145). Es un indeterminado, pero no a la manera como lo es el ser del que parte toda la dialéctica, sino que “su indeterminación es la determinación que es una referencia a sí mismo, un absoluto ser determinado, un *puesto ser-dentro-de-sí*” (Hegel, 1976: 145).

¿Cuál es, por consiguiente la cualidad que, como sabemos, acompaña siempre al ser desde el primer momento? Es el vacío –*Leere*–, “*fundamento del movimiento*”. La reflexión representativa ha llevado a una antigua corriente filosófica griega a la interpretación del mundo como un conjunto de átomos que se trasladaron tanto a la física, interpretada como un conjunto de “moléculas y partículas”, como a la política en su concepción del Estado como producto de un contrato formulado por particulares.

Pensados conceptualmente “lo uno es la negación en la determinación del ser, el vacío, la negación en la determinación del no-ser” (Hegel, 1976: 147). Pareciera que nos encontramos en un mundo fijado, inmóvil, cuando sabemos que la realidad es todo lo contrario. La visión representativa ve el mundo como un cielo de estrellas fijas, cuando éstas nunca dejaron de moverse alejándose y aproximándose, repeliéndose y atrayéndose. “La referencia negativa de lo uno hacia sí mismo es la *repulsión*” la cual, según el concepto, es la generación de los unos y,

según la representación, “como el recíproco mantenerse alejados” los unos de los otros.

Aquí es el momento de referirse a las mónadas de Leibniz, tanto para incorporar su logro como para corregir su deficiencia. El logro fundamental consiste en haber sobrepasado tanto el ser eleático como la sustancia spinozista, concibiendo a las mónadas como autoconscientes y su limitación en haber llegado sólo a la “repulsión”, sin ver el otro momento, el de la “atracción”, por lo cual debe suponer la existencia de las mónadas que las reúna.

“El Uno traspasa en la *multiplicidad de los unos –repulsión–*, este ser-otro de lo uno se supera en la idealidad del mismo *–atracción–*” (Hegel, 1976: 139). La discusión entre materialismo e idealismo no tiene solución en el nivel de la representación, pues ésta los presenta como dos ámbitos fijos, enfrentados, sin posibilidad de superación, cuando de hecho se trata de dos momentos dialécticos de la realidad.

Los unos existen y se conservan en su mutuo excluirse, proporcionando, de esa manera, la materia que se supera en la atracción como “idealidad puesta”. La repulsión no es puro vacío sino relación, por lo cual es atracción, conformando repulsión y atracción dos momentos inseparables, cada uno es por mediación de su opuesto. La mediación es “poner los muchos”, la materia; la atracción, en cambio, es “poner lo Uno”, idealidad.

“La determinación recíproca de repulsión y atracción, por la que ellas se derrumban en el equilibrio, y la cualidad que en el ser-para-sí se había impulsado hasta su extremo, traspasan a la *cantidad*” (Hegel, 1976: 139). De esta manera Hegel piensa que, cumpliendo con su tesis de que las categorías son puestas por el sujeto –siempre sujeto-objeto– en su devenir dialéctico, ha logrado descubrir el momento en que el sujeto pone la cantidad, definida como “determinación que se ha tornado indiferente al ser” (Hegel, 1976: 163).

La cantidad, “determinación puesta como indiferente”, en el juego de la atracción y repulsión presenta los caracteres de continuidad y discontinuidad, constituyendo la primera, la “identidad de los unos” que afirmada unilateralmente, como hace Kant, provoca la “infinita *divisi-*

bilidad”, y la segunda, la “continuidad de lo múltiple” que unilateralmente considerada provoca el “*ser-diviso* infinito o absoluto y, con eso, un indivisible por principio” (Hegel, 1976: 168).

En el rubro de la cantidad pura Hegel aborda el tema del espacio y del tiempo que

son extensiones, multiplicidades que son un salir-fuera-de-sí, que empero no traspasa a su opuesto, a la cualidad o a lo uno, sino que, como salir-fuera-de-sí, son un perpetuo *autoproducirse* de su unidad (Hegel, 1976: 167).

El espacio como estar-fuera-de-sí y el tiempo como salir-fuera-de-sí.

El sujeto en su momento cuantitativo no deja de seguir moviéndose dialécticamente. La cantidad con una “determinación exclusiva” pasa a ser “cuanto”, momento de la particularización, y el cuanto pasa a ser “grado” cuando “el límite es idéntico con la totalidad del cuanto mismo” (Hegel, 1997: 103). Con el “número” llegamos a la máxima realización del cuanto. En la aritmética las operaciones con los números son accidentales, pero su razón y necesidad radica en las mismas determinaciones de los números, es decir, en la multiplicidad o monto y en la unidad.

El “cuanto cualitativo” es la medida, que puede ser externa como la que se da en la física clásica, medida mecánica, o interna, como la que se da en la química, en la música, en el agua, en la moral. En todos estos ámbitos se dan medidas cambiantes que producen los célebres “saltos cualitativos” que tanto impresionaron a Lenin y fueron después dogmatizados por la escuela estalinista.

En la química los saltos se producen en las “relaciones de mixtión”. En cuanto al agua son conocidos los saltos del estado de fluidez líquida al sólido o al de la fluidez elástica.

Las variaciones del ser en general no son sólo el traspasar de una magnitud a otra magnitud, sino un traspaso de lo cualitativo a lo cuantitativo y viceversa, un devenir-otro, que es un interrumpirse de lo gradual y [el surgir] de otro cualitativo, frente a la existencia antecedente (Hegel, 1976: 323).

En la esfera moral no se produce gradualmente el paso de la virtud al vicio, de una simple pelea al crimen, ni de la conducta ajustada al derecho a otra, injusta. Todos estos pasajes son otros tantos saltos.

Bibliografía

- Aristóteles (2000) *Metafísica*. Milano, Testi a fronte.
- Hegel, G. W. F. (1976) *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires, Solar/Hachette.
- Hegel, G. W. F. (1973) *Fenomenología del espíritu*. México, F.C.E.
- Hegel, G. W. F. (1997) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Alianza Editorial.

Miguel Ángel Rossi¹ y Elena Mancinelli²

Palabra y política en Aristóteles: una discusión con Platón y los sofistas.

Introducción

Sin dudas, uno de los momentos más inquietantes en la historia de la filosofía griega ha sido aquel en el que el Gorgias de Leontinos planteó su provocativo argumento sobre la relación entre ser, conocer y decir. En su obra *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*³, el sofista planteó los siguientes tres juicios: “El primero, que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aún cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros” (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 65 ss.) buscando, con ello, producir un quiebre irreparable en la identidad entre ser, conocer y decir postulada ejemplarmente por Parménides en su afamado poema. José Solana Dueso expresa clara y sintéticamente el sentido principal de éste: “El requisito primero y principal consiste en garantizar la conexión ser-pensar-decir, o lo que es lo mismo, para evitar la construcción de un lenguaje vacío, carente de ser, que sea expresión de un pensamiento contradictorio” (Solana Dueso, 2001: 3)

¹ Profesor Titular de la cátedra de Filosofía, y Teoría Política y Social I. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Investigador del CONICET.

² Profesora en la Cátedra de Teoría Política y Social I. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Doctoranda en Filosofía. Becaria CONICET.

³ Dos son las versiones doxográficas en las que nos ha llegado el contenido de la obra de Gorgias, la de Sexto Empírico y la de un autor anónimo del tratado pseudoaristotélico *De Melisso, Xenophane, Gorgia*. Existe polémica entre los estudiosos acerca de cuál es valor que le corresponde a cada una de las versiones. Para ver con detalle la cuestión *cfr.* Melero Bellido *et al.*, 1996: 175-176.

Si no perdemos de vista que en toda perspectiva ontológica y gnoseológica se juegan determinadas posibilidades de comprensión de la ética y de la política, notaremos de inmediato que el argumento antiparmerideo que esgrime Gorgias pone en jaque los fundamentos de toda *praxis* política que pretenda fundarse en el ser y, por tanto, ligarse a la verdad. Esto se revela en el hecho de que el sofista emancipa a la palabra de su relación con el referente.

En su *Encomio a Helena*, Gorgias afirma que la naturaleza de la palabra es la persuasión y que ésta se revela en su capacidad de violentar a las almas. En su defensa de Helena de Troya, dice:

...La misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto de la naturaleza del cuerpo. Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; y así como algunos de ellos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio a la vida, así también las palabras producen unas, aflicción; otras, placer; otras, miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que las oyen, en tanto que otras envenenan y embrujan sus almas por medio de una persuasión maligna (Gorgias, 1996: 209).

De este modo, vemos que la palabra es caracterizada como un poder ilimitado que se ejerce sobre los estados anímicos del enunciatario del discurso. O sea, Gorgias comprende al lenguaje como un mero instrumento de dominio sobre los otros.

Es inevitable notar que esta perspectiva del lenguaje conlleva inquietantes consecuencias en lo que toca a la dimensión ética de la política –entendida ésta como instancia en la que confluyen la deliberación y las leyes que componen el *ethos* de la polis⁴. Sin embargo, si miramos el asunto más de cerca notaremos de inmediato que ésta es sólo la primera –negativa, claro– de las dos consecuencias principales implicadas por el planteo de Gorgias. La segunda –positiva– consiste en que la politicidad es ubicada como condición de posibilidad de la palabra. Es decir, la palabra puede ser productora de realidad si y sólo si está inserta en una comunidad de diálogo. Ello se debe a que la palabra persuasiva adquiere su específico sentido en el contexto de una relación de horizontalidad entre el enunciador y el enunciatario.

⁴ Una polémica de no menor relevancia que la relativa a la relación entre lenguaje y ser radica en la que plantean distintos integrantes de la corriente sofista en relación al vínculo entre *physis* y *nomos*. Cf. Platón, *Protágoras* y también *República*; Cf. Solana Dueso (1997).

Vemos, entonces, que el resultado al que se arriba siguiendo la senda gorgiana es doble: de un lado, se comprende al lenguaje como una manifestación insoslayable de la politicidad humana; del otro, se excluye todo vínculo entre política y ética.

Ahora bien, ¿cuáles son los modos en los que se han intentado resolver los problemas planteados por la ruptura operada entre la palabra y su referente? Más precisamente, ¿ha sido posible, acaso, devolver a la política su dimensión ética? Y esto, ¿se ha realizado sin excluir el carácter inherentemente político de la palabra? Sin temor a errar, podemos decir que estos interrogantes son los sentidos que han corrido por las venas del pensamiento político griego hasta su ocaso, con la caída de la polis como matriz de organización política.

Es sabido que Platón ha ubicado a la perspectiva que los sofistas tuvieron del lenguaje, la realidad, y el poder como el blanco privilegiado de su crítica. Así lo ha mostrado en la mayor parte de sus diálogos, sea que éstos pertenezcan a su etapa de juventud, madurez o vejez⁵. Sin embargo, sus críticas nunca han mostrado mayor fuerza y refinación como en su obra *República*, donde la impugnación de la perspectiva sofista del poder, la realidad y la verdad se compone tanto de un momento negativo –refutación– como de uno positivo en el que el filósofo da por tierra con la perspectiva sofista a partir de postular los fundamentos de su orden político ideal.

En *República*, Platón opone a la filosofía del poder que sostiene Trasímaco –consistente en asignar como único fin natural de gobernar a que los fuertes gobiernen sobre los débiles para su propio beneficio⁶– una filosofía ética del gobierno, que toma como núcleo a la virtud de la justicia. Por otro lado, Platón busca asestar un golpe definitivo a la visión sofista de la realidad, a partir de diferenciarla de la apariencia, ligando la primera a la dimensión eidética del mundo y la segunda a la dimensión sensible. En relación a la verdad, Platón logra resolver el problema

⁵ Cf. Eggers Lan, 2000.

⁶ En el libro I de su *República*, Platón ubica como principal interlocutor de Sócrates a Trasímaco, quien es caracterizado de intemperante y violento y discute con Sócrates acerca de la justicia y la injusticia en el contexto de una polémica acerca de cuál es el bien natural que persiguen los que gobiernan, cf. Platón, 1998: libro I: 336 X b- 354.

del relativismo, mediante la asimilación de la noción de realidad a la de mundo de la ideas.

Cada uno de los pasos dados por Platón, en dirección a cumplir con los objetivos mencionados, se enmarca en una lógica de medios y fines. En ella se juega la verdadera posibilidad de resolución de cada aspecto particular de su polémica con los sofistas. Más precisamente, el sentido final que tiene Platón de unir la política a la ética, se realiza a partir de dos procedimientos (medios) consecutivos: El primero consiste en religar la política a una idea de naturaleza jerárquicamente organizada que, según sus palabras, se revela en la caracterización de la justicia como: “ (...) lo que determinamos y, si recuerdas, repetimos a menudo era que cada cual no debe tener sino sólo una ocupación en la ciudad, ocupación para la cual su naturaleza lo ha dotado más convenientemente” (Platón, 1998: Libro IV: 433 X a); el segundo, por su parte, equivale a postular que el conocimiento de la idea del bien –fundamento de la realidad y del orden político ideal– tiene la forma de una intuición intelectual (*nous*), no mediada, por tanto, por el lenguaje. En el final del relato de la alegoría de la Caverna, Platón describe el momento en el que el filósofo gobernante –luego de largos años, diversas pruebas y disciplinas aprendidas– conoce inmediatamente a la idea del bien:

Y una vez llegados a los cincuenta, los que hayan salido de ella sanos y salvos y descollado absolutamente en todo, tanto en la acción como en las ciencias, deberán ser conducidos hasta el fin y obligados a elevar los ojos del alma y mirar de frente al ser que ilumina todas las cosas, y después de contemplar el bien en sí lo tomarán como modelo para encargarse uno tras otro, durante el resto de su vida, de organizar la ciudad y gobernar a los particulares y a sí mismos” (Platón, 1998: Libro VII: 549 b).

Profundicemos ahora un poco más en ambos procedimientos. En lo que refiere al primero de ellos –es decir, el que pretende religar la política a una naturaleza concebida de modo jerárquico– vemos que Platón nos pone frente a una situación por demás inquietante, al introducir a la mentira como un paso obligado. En el libro III el filósofo, en boca de Sócrates, justifica el uso de la “mentira necesaria” por parte de los fundadores de la ciudad. La ocasión concreta de esta legitimación es la narración del mito de los metales:

- (...) los que formáis parte de la ciudad sois, pues, hermanos –les diremos continuando la ficción–, pero el dios que os ha formado hizo entrar oro en aquellos de

vosotros que sois para gobernar a los demás; por tanto, son estos los más nobles; hizo entrar la plata en la composición de los auxiliares, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Como todos tenéis un origen común, vuestros hijos serán semejantes a vosotros... (Platón, 1998: Libro III XXI: 415 a).

La República ideal o justa sólo es posible si la ciudad se divide en castas. El uso de la mentira por parte de los fundadores tiene por sentido, entonces, naturalizar la diferencia o, mejor dicho, la desigualdad, entre las partes que componen la ciudad, a partir de asignar, a cada una de ellas, una esencia (ser de oro, plata o bronce) y hacer perdurar su diferencia en el tiempo asignando a los hijos la misma esencia que a sus padres. En el planteo de Platón, el sentido hegemónico consiste en reunir a la política y a la ética, sólo que, como vemos, esto es realizado a costa de perder el aspecto más inherente de la politicidad humana, que es, justamente, el poder ser-con-otros en una relación de horizontalidad.

El segundo procedimiento, por el cual Platón caracteriza al conocimiento de la idea del bien como no predicativo, refuerza al primero, ya que la desigualdad –como centro de apoyo del orden político justo– requiere para ser completa que sean sólo unos pocos –los gobernantes, claro– los que estén en condiciones de acceder al conocimiento del fundamento eidético del orden político justo. A su vez, esta carencia de toda mediación lingüística tiene como consecuencia que este conocimiento no sea pasible de ser comunicado a la comunidad y, por tanto, sometido a la deliberación política.

La pregunta con la que comenzamos nuestra indagación sobre el pensamiento político platónico consistió en saber si en la impugnación que propone de la visión de los sofistas es posible hallar un reencuentro entre la ética y la política, sin que, por ello, se pierda a la palabra como aspecto más simple, esencial e irrenunciable de la politicidad humana. Estamos ya en condiciones de afirmar que en su República, la reunión entre ética y política equivale al ostracismo irremediable de la idea de comunidad dialógica.

Como última y más importante estación de nuestro recorrido buscaremos trabajar la relación entre política y lenguaje en el pensamiento de

Aristóteles⁷. Para ello, nos abocaremos desarrollar dos aspectos notables: 1) el lenguaje como condición primaria del *zoon politikón*, explicando que no hay en Aristóteles una visión instrumental del lenguaje; 2) la teoría de la ciudadanía vinculada, a riesgo de caer en un anacronismo, a la problemática de la soberanía y cómo ésta puede deducirse a partir de una comunidad deliberativa, de una comunidad dialógica.

La palabra como fundamento del *zoon politikón*.

Como venimos observando en el presente trabajo, el vínculo entre lenguaje y política ha sido, y sin dudas sigue siéndolo, uno de los tópicos centrales de la tradición y actualidad de la filosofía y teoría política. Un vínculo que hunde sus raíces en la propia emergencia de la polis. Al respecto, nos recuerda Vernant (2006) en su ya clásico libro *Los orígenes del pensamiento griego*, que el instrumento por excelencia de la política es la preeminencia de la palabra, palabra que se comprende al interior de la esfera pública y viste los ropajes de la oratoria y la retórica, palabra que posibilita compartir un mundo en común, que permite generar consensos, pero que también es lucha y debate enardecido.

Todo el universo griego está atravesado por la preeminencia de la palabra, una palabra que ya no se entiende como el logos sacralizado del *basileús*, o desde el relato mítico, sino fundamentalmente como discurso, diálogo. Por ende no es casual que el término dialéctico esté emparentado al término dialógico, cuestión evidente en el método socrático. Si de palabras y lenguajes se trata, indudablemente las polémicas entre Platón y los sofistas, como demostramos anteriormente, ocupan un lugar privilegiado en la historia del pensamiento occidental. Así, encontramos un Platón escandalizado porque el discurso se independiza del ser, y tiene la posibilidad de dar sustento a las apariencias, por ende, este aspecto se convertirá en una de sus críticas más acérrimas a la democracia, sobre todo, a sus dos grandes instituciones: las asambleas y los tribunales populares.

⁷ Somos conscientes de los aspectos profundamente negativos del pensamiento aristotélico y cómo estos incidieron en la subjetividad Occidental, como es por caso el naturalismo y esencialismo que encierra su cosmovisión, pero el énfasis de nuestro trabajo intenta rescatar sentidos loables que son importantes para dialogar con nuestro presente.

En el caso de Aristóteles, sólo nos interesa explicitar las referencias a la palabra y, sobre todo, la palabra como discurso en lo que atañe exclusivamente a fundamentar la dimensión óptica del *zoon politikón* por naturaleza, dado que desarrollar pormenorizadamente la problemática del lenguaje en el pensamiento de Aristóteles excede el propósito de estas páginas.

Un primer aspecto a destacar está focalizado en lo que podríamos denominar para el caso de Aristóteles, el esbozo de una hermenéutica de la enunciación, de la expresión, en contraposición a una hermenéutica de la interpretación, propia del paradigma medieval. Pues dicha hermenéutica de la enunciación sólo puede entenderse, incluso como experiencia fenomenológica, tomando como anclaje constitutivo la existencia de la esfera pública y —concomitantemente— la relevancia de una comunidad deliberativa. Así la hermenéutica en Aristóteles es al decir de Ferraris:

(...) una función que media entre los pensamientos del alma y su expresión lingüística. Es esta la acepción con la cual el término hermenéutica (traducida al español, por su papel contextual en Aristóteles, precisamente como expresión) aparece en *Peri Psyches* (420b 15-20): 'Por tanto la naturaleza se sirve del aire que respiramos para dos funciones, como la lengua para el gusto y para el hablar, de los cuales el gusto es necesario (y por eso pertenece a un mayor número de animales) mientras la expresión de los propios pensamientos es para estar bien: así se sirve de la respiración como medio indispensable para regular el calor interno (...) y para producir la voz, que es donde se hace realidad el estar bien' (Ferraris, 2002: 13).

Arriesguemos nuestra interpretación explicitando algunos aspectos claves.

El primer aspecto radica en concebir al hombre como portador de logos, pero a diferencia de Platón, y como ya lo vimos en el presente trabajo, y tal como lo confirma Enrico Berti (2008), dicho logos supone un concepto amplio de razón, incluso dando lugar a una racionalidad emotiva. Por ende, y sobre todo para la vida política, el Estagirita recalca la importancia del elemento de la persuasión, pero no para concebirla desde un dispositivo retórico a la manera de la sofística, sino para enfatizar que justamente podemos persuadir y ser persuadidos porque participamos de una racionalidad, de un *logos* en común.

El segundo aspecto que merece ser enfatizado, tiene que ver con la pro-

pia noción de función, una noción central en el universo griego. Para Aristóteles el ser se dice de muchas maneras, y aquí habría que enfatizar no sólo “de muchas maneras”, sino que “el ser se dice”, que no es lo mismo que sostener que hay un decir del ser, una dogmática del ser. Pues ese decir se revela en el acto que es justamente la concreción y al mismo tiempo el despliegue de la función. Ámbito no escindido entre la palabra y la acción. Al respecto no perdamos de vista la experiencia de la asamblea y la esfera pública, que es el telón de fondo en donde esta constelación cobra sentido. Retomando la cita, Aristóteles sostiene: “para producir (*poesis*) la voz, que es donde se hace realidad (acto) el estar bien”. Resulta obvio que esta voz supone la existencia de los otros. Ahondemos ahora en un tercer aspecto, “la expresión de los propios pensamientos”. Aristóteles no está hablando de un sujeto auto-reflexivo tal como podría ser en el caso de Agustín de Hipona, que se convierte en una preocupación para sí mismo y trata de interpretar las intenciones y los móviles internos de su propia voluntad quebrantada por el pecado original. Para el estagirita la expresión lingüística no supone una distancia respecto a los propios pensamientos, pues el filósofo plantea la identidad entre pensamiento y lenguaje como instancia en el que el Ser se hace decir. No obstante, Aristóteles es consciente de que todo lenguaje es arbitrario, no natural, de ahí que juega con la noción de lengua como órgano vinculado al gusto, unívoca función, y lengua que combinada con otros órganos, como es por caso el pulmón, producen la voz como dimensión ya no natural. Pues la voz supone la combinación de distintos órganos. De todas formas, la arbitrariedad del lenguaje no supone que este no pueda alcanzar la representación del pensamiento, que el estagirita comprende desde una dimensión natural y universal.

Por último vayamos núcleo central en lo que respecta al lenguaje como condición de posibilidad del hombre como *zoon politikón*. Como bien señala el estudioso Enrico Berti, la traducción latina en el contexto de la escolástica no ha sido muy afortunada en relación a la traducción del hombre como animal racional, pues al traducir *logos* por *ratio*, se pierde el sentido primario del término *logos* como palabra, incluso podríamos decir, discurso. Por tanto, la diferencia específica del hombre en tanto hombre, es justamente la existencia de la palabra, sólo de ella puede deducirse que el hombre sea *zoon politikón*. Por esta razón Aristóte-

les sostiene que los dioses también tienen *logos*, pero no palabra, pues no necesitan de ésta. Esencialmente por dos razones: a) por su propia autosuficiencia, b) porque, y en relación con la primera afirmación, no necesitan vivir en comunidad. En resumen, y para decirlo en términos psicoanalíticos, los dioses carecen de ‘falta’, sólo desde la falta, desde la carencia, puede entenderse la necesidad de generar lazos sociales con los otros.

Para Aristóteles el lenguaje tiene una función simbólica, pues las palabras son símbolos de las afecciones del alma, de los contenidos psíquicos, los cuales, a su vez, son imágenes de las cosas; por consiguiente, podría decirse que el hombre es un animal simbólico. Por último, puesto que las palabras, esto es, los nombres y los verbos, son ‘voces semánticas’ o dotadas de significado, podría definirse al hombre como animal semántico o significante (Berti, 2008: 155).

Es interesante observar que el término latino ‘animal’ deriva de *ánima*, alma como ser animado. En tal sentido, también los dioses tienen alma en tanto seres vivientes. Así el hombre constituye un punto intermedio entre los animales (en el sentido común del término) y los propios dioses, pero nuevamente recalamos que su diferencia específica es justamente la palabra, la posibilidad de generar no sólo una comunidad, sino una comunidad deliberativa.

Ciudadanía y soberanía en el pensamiento de Aristóteles

Hacemos nuestro el enfoque de Wolf (1999) al argumentar que lo relevante del planteo Aristotélico fue haber superado los criterios clásicos en lo que refiere a definir regímenes políticos. Recordemos que estos criterios clásicos podían ser explicitados bajo dos preguntas: a) ¿Quién gobierna? Si uno, algunos o la gran mayoría; y ¿Cómo gobiernan? Si orientados hacia el bien común o en beneficio del interés particular. Para Wolf, Aristóteles agrega un tercer criterio decisivo a la hora de pensar un régimen político, justamente focalizado en el tema de la ciudadanía. Aristóteles sostendrá que un régimen es el ordenamiento de todas las magistraturas y, obviamente, que en una democracia o *politeia*, participa todo el cuerpo de ciudadanos. Traigamos a colación que dos instituciones centrales de la democracia ateniense, democracia inscrita en la era gloriosa de Pericles, al que Aristóteles juzga como el hombre de la *phronesis*, prevalecían dos grandes instituciones: la asamblea y

el tribunal popular. Ambas instituciones focalizadas en la facultad del juicio, en la facultad de la deliberación, dimensión de la palabra por excelencia.

Al respecto no perdamos de vista que Aristóteles piensa el terreno político desde las virtudes éticas y no *dianoéticas*. De ahí que considere que el juicio deliberativo corresponde al ciudadano, especialmente al ciudadano medio, y no al especialista, si bien será el especialista aquel que reflexione acerca de las acciones ciudadanas. Pero Aristóteles tiene muy en claro, para decirlo en términos actuales, que una cosa es el actor político, el rol activo del ciudadano y otra bien diferente aquellos abocados a la fundamentación de una *episteme* práctica. Pero retomando la cuestión del juicio deliberativo vinculado a las instituciones anteriormente dichas, es central advertir que el filósofo piensa esta facultad en términos de magistraturas, por esa razón puede explicitar una definición de régimen político pensado desde el lugar de la ciudadanía.

Por otro lado Aristóteles está combinando un criterio democrático ligado a un criterio aristocrático, en tanto su ideal es el de una polis imbuida de una cultura generalizada, un buen funcionamiento *paidético* situado desde la primera infancia, conllevaría que esos ciudadanos medios, con fuerte racionalidad moral-práctica, optarían por elegir a los mejores ciudadanos (criterio meritocrático) para ocupar las primeras magistraturas, magistraturas vinculadas más de lleno al ejercicio del gobierno. Claro que dichos ciudadanos medios no pueden equipararse a la clase media moderna, incluso puede afirmarse que estarían en las antípodas, en tanto tales ciudadanos no se sitúan en una metafísica del progreso indefinido tal como acontece en la Modernidad, sino que son los que menos ambicionan.

Ahondemos, por último, en la problemática de la soberanía. En los criterios clásicos anteriormente expuestos, la soberanía funciona como un punto de partida, incluso con carácter axiomático, pero no existe una reflexión orientada en torno a esa categoría. En este punto la genialidad de Aristóteles se hace presente nuevamente. La óptica de José Miguens contribuye a evidenciar esa genialidad, pues dicho autor se pregunta, haciéndose cargo por otro lado de la pregunta de Aristóteles:

¿Qué agrupamiento social que comparte ciertas cualidades debe en justicia ejer-

cer la soberanía: el de los virtuosos, el de los capaces, el de los ilustrados, el de los ricos, el de los pobres, el de los bien nacidos, o el de los que son mayoría en cualquier momento a través del tiempo? ¿Existe algún otro criterio que sea más justo? ¿Cómo pueden compararse o evaluarse conjuntamente estos distintos atributos cuyos detentores pretenden la soberanía en la sociedad política? Tal como lo vemos, el filósofo está tratando amplia y profundamente el importantísimo problema de la soberanía que hasta hoy nos negamos a plantear seriamente, partiendo de su raíz y evaluando todas las alternativas imparcialmente (Miguens, 2001: 109).

Sin lugar a dudas estamos ante uno de los aspectos nodales del pensamiento político aristotélico, pues Aristóteles pone en evidencia que la pregunta por la soberanía sólo puede contestarse en relación a la finalidad de la Polis como ámbito político, en otros términos la pregunta por el *télos*, la pregunta por la finalidad de la Polis.

Nuestro supuesto es que en materia política Aristóteles privilegia por sobre todas las causas, la causa final. Sólo teniendo presente dicha función, pues la causa final es justamente el despliegue de la función y las funciones, de ahí su relación con la acción (*práxis*), podemos dilucidar que nunca la soberanía en Aristóteles logra definirse en relación a un atributo en particular, como puede ser el de la riqueza, mérito especial, etcétera. No es, por tanto, por una propiedad. Desde esta perspectiva, es sugerente toda hermenéutica que haga de Aristóteles el primer gran teórico de la acción con cierta distancia en lo que atañe a todo registro metafísico, entendido como teología para pensar la política. Por tanto, la *areté* ciudadana, la excelencia ciudadana, se piensa en relación a las acciones, cuestión más que presente en la tradición del republicanismo clásico. Aristóteles sostendrá que son las acciones el registro posible en el que el hombre (el ciudadano griego) experimentará su propia autarquía, su propia determinación, entrando consecuentemente en el ámbito de la libertad.

Sin embargo, como bien argumenta Arendt (1974), no se trata de la libertad situada en una metafísica de la subjetividad o del libre arbitrio del sujeto medieval anclado en la intimidad. La pensadora afirma que los griegos nunca teorizaron acerca de la libertad, pues la libertad no constituía un problema, justamente porque era experimentada en y desde la espacialidad pública, en términos filosóficos, en el *entre*. La libertad entre los griegos era un *factum*. De esta forma Arendt continúa argumentando que la libertad como problema, incluso como problema

teórico, sólo surgirá cuando de la exterioridad ingresamos a la interioridad, cuando se deconstruye el espacio público, cuando se derrumba la polis, y en términos agustinianos los hombres declamarán que se han convertido en una preocupación para sí mismos. De hecho la cuestión del cuidado de sí tan sugerente para Foucault, se comprende como condición de posibilidad sólo a partir del derrumbe de la polis como ideal colectivo, cuestión más que presente en las corrientes helenísticas.

Regresando a la problemática de la soberanía, Aristóteles extrae la conclusión de que toda vez que pensamos la soberanía en función de un atributo o propiedad en particular, no podemos sino caer en el terreno de la pura arbitrariedad, pues cada parte pretenderá hacer valer como universal su propia particularidad y pondrá en jaque la *arete* suprema que debe animar la esencia de la polis: la justicia.

¿Acaso si todos existieran en una misma ciudad – me refiero a los buenos, lo ricos, los nobles y además cualquier otro grupo ciudadano- habría disputa sobre quienes deben mandar o no? En cada uno de los regímenes mencionados, la decisión de quienes deben mandar es indiscutible (pues se diferencian entre sí por los elementos soberanos: así, en uno por ejercer el poder los ricos, en otro los hombres virtuosos, y en cada uno de los demás, de la misma manera). Sin embargo, examinamos cómo se ha de dirimir la cuestión cuando esos diversos elementos están presentes al mismo tiempo” (Aristóteles, 1982: L. III 1283b).

Aristóteles no niega que todos los atributos particulares y estamentos sociales diferenciados deban existir en la polis, pero ninguno de ellos, en tanto particularidad pueden dar cuenta de una auténtica totalidad y por tanto son excluidos a la hora de pensar la buena soberanía, siempre direccionada al *buen vivir* de la polis. Aristóteles también da cuenta de que dichos atributos particulares son inconmensurables entre sí y, por tanto, todo intento de equiparación no puede más que resultar, también, arbitrario.

¿Cuál será, entonces, la salida aristotélica a la problemática de la soberanía? La respuesta de Aristóteles no se hace esperar, pues la soberanía, si pretende ser legítima, sólo podrá sustentarse en aras de una teoría de la acción, incluso podríamos decir de una acción colectiva:

Por consiguiente hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia. Por eso precisamente a cuantos contribuyen en mayor grado a una comunidad tal les corresponde una parte mayor de la ciudad que a los que son iguales o superiores en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que lo superan en riqueza, pero son superados

por aquellos en virtud. Que todos los que disputan sobre los regímenes políticos hablan solo de una parte de la justicia, queda claro a partir de lo que hemos dicho (Aristóteles, 1982: L.III, 1281 a).

Creemos significativa la afirmación de Miguens:

Finalmente, en esta cuestión de la soberanía, Aristóteles aunque moderadamente, se pronuncia a favor de que el pueblo en sentido amplio o en su integridad incluyendo a la multitud indiferenciada (*to plethos*) o sea, todos los ciudadanos, sean soberanos, más que unos pocos mejores (1281a 40-45), sea el que ejerza la soberanía. El pueblo en su totalidad o una gran parte de él reunidos en asambleas ‘es posible que supere como cuerpo aunque no individualmente, las cualidades de los pocos mejores (...) De esta manera cuando hay muchos (que contribuyen al proceso de deliberación, agrega apropiadamente Barker) cada uno puede aportar su cuota de bondad y de prudencia moral (...) y cuando todos se encuentran juntos, el pueblo se convierte en algo con la naturaleza de una sola persona y puede también tener cualidades de carácter y de inteligencia’ (1281b 1-10) Aunque haya casos excepcionales de pueblos envilecidos” (Miguens, 2001: 113).

Se trata de acciones colectivas, de acciones enmarcadas en el terreno de la deliberación, de un pueblo, pero no mentado como una multiplicidad de átomos, sino de un pueblo reunido en asamblea, de un pueblo que se conforma como un auténtico colectivo y no está desprovisto de carácter moral.

A partir de lo antedicho podemos inferir algunas cuestiones en lo que respecta al pensamiento de Aristóteles:

En primer lugar esta alusión al *demos* constituido como una sola persona y capaz de cierta virtud ética, es una clara referencia aristotélica a un determinado tipo de democracia, cercana, por otra parte, a la *politeia*. Asimismo la propia idea de la constitución del *demos* como una sola persona, la unificación de la multitud superando intereses particulares, supone necesariamente la referencia a la eticidad. En tal sentido es provocativa la hermenéutica de Vergnières (2003), en tanto dicho comentarista no le niega a la democracia la constitución de un colectivo al igual que en la *politeia*, pero él establece una diferenciación sustancial: mientras la democracia estaría vinculada a un espacio público legitimado por la articulación del interés particular y se jugarían relaciones de fuerza, por oposición, en la *politeia* se partiría más de una visión republicana, lo que animaría el consenso es un fuerte registro humano hacia la sociabilidad y el bien común. Nosotros compartimos sólo algunos aspectos de la visión de Vergnières, pues creemos que él parte de un

fuerte anacronismo: situar a la democracia en perspectiva liberal y anclar a la *politeia*, en perspectiva republicana. Aunque habría que acotar que parte de la tradición francesa estaría totalmente de acuerdo con la postura de tal estudioso.

En segundo lugar, podrían combinarse, tal como anteriormente hicimos explícito, dos tipos de modalidades: la función deliberativa y judicial, pensada para el pueblo en su totalidad (principio democrático) y el ejercicio de las magistraturas principales mentadas bajo un criterio de especialidad y meritocrático. No obstante, no perdamos de vista que esas funciones deliberativas son las que determinan quienes desempeñarán las primeras magistraturas.

Por último, y cumpliría cabalmente todos los requisitos estipulados, ya que también se acentuaría el papel del *demos*, la referencia específica a la *politeia* como una democracia correcta, pues si bien Aristóteles entiende a la *politeia* como el producto de dos regímenes políticos incorrectos: democracia y oligarquía, obviamente tomando los aspectos positivos de éstos, es evidente que toma mucho más de la democracia, al mismo tiempo que no es casual que sea el primer régimen incorrecto, casi con una distancia mínima con la *politeia*. Claro que se trataría de un tipo de democracia, ya que Aristóteles distingue distintos tipos de democracia, desde la más cercana a la *politeia*, hasta la peor forma de democracia, donde impera la demagogia y la exacerbación de los decretos en donde ya no es posible el impero de la ley.

Bibliografía

- Arendt, H. (1974) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus
- Aristóteles (1982) *Política*. Madrid, Gredos.
- Berti, E. (2008) *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires, Oinos
- Berti, E. (2009) *En el principio era la palabra*. Madrid, Gredos
- Eggers L. (2000a) *El sol, la línea y la alegoría*, Buenos Aires, Colihue
- Eggers L. (2000b) *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Colihue
- Ferraris, M. (2002) *Historia de la Hermenéutica*. Buenos Aires, Siglo XXI
- Gorgias, (1996) "Fragmentos" en: Melero Bellido, González Terriza y Herrera Montero (Rev., Intr., trad. y notas). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos

Miguens, J. (2001) *Comunitarismo y democracia en Aristóteles*. Buenos Aires, Ateneo

Platón, (1998) *República*. Buenos Aires, EUDEBA

Rossi, M. (2009) "La hermenéutica en la polis ateniense" en: *¿La hermenéutica un paradigma agotado? Texto, lenguaje y mundo*. Buenos Aires. Disponible en http://www.proyectohermeneutica.org/actas_ljornadas.html. Acceso: 5 de Marzo de 2013.

Solana Dueso, J. (1997) "Sofistas" en *Historia de la Filosofía Antigua (edición Carlos García Gual)*. Madrid, Trotta

Solana Dueso, J. (2001) "Lenguaje y filosofía en el Poema de Parménides". En revista *Convivium*, N° 14, pp. 31-47. Barcelona

Vernant, J. (2006) *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires, Paidós

Vergières, S. (2003) *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo, Paulus

Wolff, F. (1999) *Aristóteles e a política*. São Paulo, Discurso Editorial

Wolin, S. (1993) *Política y Perspectiva*. Buenos Aires, Amorrortu

Rafael Villegas¹

Contratiempos

El tiempo es la cosa más importante; es un simple seudónimo de la vida

Antonio Gramsci

Considerar una versión del espacio y tiempo como “natural” significa aceptar el orden social que los corporifica como “naturales”, por lo tanto, incapaces de cambiar

David Harvey

La idea de una liberación humana integral contiene necesariamente la visión de la lucha contra el tiempo.

Herbert Marcuse

1. Introducción

La pregunta por el tiempo representa un problema hondamente complejo que por momentos pareciera intentar burlar nuestra razón para discernirlo y capturarlo en palabras. Desde los mitos de origen, el desvelo humano por descifrar su naturaleza, cruza la historia de la teología, la filosofía y la ciencia.

Norbert Elías (1989) señala que “el tiempo no se puede ni ver ni sentir, ni escuchar ni gustar ni olfatear” (p. 10). Aun las metáforas con las que se ha pretendido representar al tiempo no han sido del todo fecundas para significarlo². Sin embargo, a pesar de su naturaleza escurridiza y

¹ Lic. en Psicología. Psi. Social. rafaelvillegas@arnet.com.ar

² En la literatura, en la filosofía y en la ciencia, las metáforas preferidas han sido las fluviales. Heráclito había defendido la idea del tiempo como flujo interminable [...] Mas allá de su capacidad metafórica, la imagen fluvial sugiere, como bien lo hace notar Mario Toboso, que el tiempo existe como flujo omnipresente al que somos arrojados una vez que nacemos. Advenedizos a ese torrente que nos precede, somos cautivos de un tiempo que “actúa y se expresa no solo en nosotros mismos sino también en todo lo que contemplamos”, Lo cual nos lleva a concebirlo como un “ente de naturaleza objetiva”. (Valencia García, 2007: 28).

misteriosa, ¿cómo no pensar en él, cuando el tiempo se constituye en la base misma de la experiencia humana?

Entre el “tiempo cósmico” de la *Física* de Aristóteles y el “tiempo de la conciencia” de las *Confesiones* de S. Agustín se ha abierto un caudal infinito de aporías que nos interpelan hasta el presente. En suma, cuando hablamos del tiempo estamos ciertamente enfrentados a un denso y oscuro nudo de problemas. Nadie mejor que San Agustín (2005) para formular tal dilema: “¿Qué es el tiempo? Si no me lo preguntan sé lo que es, pero si me lo preguntan no lo sé” (p. 478).

En este trabajo, lejos de emprender una reflexión que abarque la enorme complejidad y riqueza vertida desde los múltiples enfoques disciplinarios dedicados a explorar la naturaleza del tiempo, las diversas temporalidades (cósmicas, biológicas, psicológicas, sociales, locales, globales, etc.) y como ellas en simultáneo se conjugan, todas de algún modo nos conducen finalmente a interrogarnos sobre la sociedad en la que habitamos, razón por la cual nos propondremos examinar en perspectiva socio-teológica, aspectos medulares de las determinaciones del tiempo en el marco de la modernidad capitalista y sus consecuentes resonancias políticas, culturales, corporales y subjetivas.

2. Cronofetichismo

En el evangelio de Juan, Jesús hace un llamado a “juzgar con juicio justo y no según las apariencias” (Jn.7:24), dando cuenta de la imposibilidad de llevar a cabo una lectura sintomática de la realidad sin perforar la corteza inmediata de lo aparente. De igual modo, Marx propondrá a la ciencia como una “crítica de las apariencias” en oposición a la “ciencia superflua” o vulgar³.

En esta dirección, bajo la ilusión de que el tiempo se nos presenta como

³ Toda ciencia sería superflua, si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente (Marx, 2006: 1041).

una categoría, extrínseca y universal, subyacen siglos de sedimentadas capas geopolíticas. De allí que Wallerstein (1998) señale que “los sistemas históricos derivan su estabilidad del hecho de que la mayoría de personas que se hallan en ellos, consideran el sistema social como natural y permanente, si no eterno” (citado por Borda, 1998: 47) pero que es sin dudas el resultado de un largo proceso histórico de colonización en el cual adquirimos -fetichización mediante- una representación preexistente y despolitizada del tiempo y el espacio.

Como bien observa David Harvey (1994):

Las medidas de espacio y de tiempo, que hoy tratamos como condiciones naturales de la existencia, fueron de hecho productos históricos de un conjunto muy particular de procesos históricos específicos alcanzados dentro de un tipo de sociedad determinada (p. 2).

El tiempo no es una realidad ontológica invariable. Es sabido que los sistemas de dominación en su afán por construir hegemonía tienden a mistificar y revestir de atributos divinos aquello que es un constructo social y político.

Dice Agamben (2011):

Esa representación del tiempo como homogéneo, rectilíneo y vacío surge de la experiencia del trabajo industrial y es sancionada por la mecánica moderna que establece la primacía del movimiento rectilíneo uniforme con respecto al circular. La experiencia del tiempo muerto y sustraído de la experiencia, que caracteriza la vida en las grandes ciudades modernas y en las fábricas, parece confirmar la idea de que el instante puntual en fuga, sería el único tiempo humano (p. 137).

Cabe señalar que la “conquista” de América -mediante el saqueo, el ultraje y la muerte- dio inicio a la modernidad capitalista. Momento que Marx definió como “el pecado original”. Pecado como origen, pero cuya originalidad -entre otras cosas- residirá en una forma de distribución colonial del espacio-tiempo europeo⁴ y telón de fondo de una cosmovisión que, siendo puramente parroquial, irá a convertirse en la matriz colonial de la razón “civilizada” de occidente. En un metarelato

⁴ La doble colonización del tiempo y del espacio crearon las condiciones para la emergencia de Europa como punto de referencia planetario. (Mignolo, 2001: 25).

universal, disciplinante y totalizador⁵. De allí en adelante, será la tiranía del tiempo homogéneo -al mismo tiempo que la dominación del espacio- sustanciales elementos de poder y control social del capitalismo.

El sujeto desde entonces -en la modernidad capitalista- profundizará el exilio de su fuente de pertenencia; *lo comunitario*.

Marx observó como el hombre en su tránsito histórico fue separándose de la naturaleza, los medios de producción y la comunidad⁶. Así, la humanidad selló su divorcio de las primeras formas comunales, metabolizando de generación en generación la conformación de una fragmentación mortífera hasta llegar al más profundo individualismo nihilista de hoy, normalizado desde un férreo aparato jurídico que conserva tal destierro y lo sacraliza. Ahora “la única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado” (Marx, 1973: 128-129). Tal como el profeta Isaías denunciara en sus juicios a la gran Babilonia diciéndole: “tú que dices en tu corazón: Yo soy, y fuera de mí no hay más” (Isa.47: 8).

3. Cronopolítica del capital

Sin adentrarnos plenamente en los distintos momentos temporales y las determinaciones del capital, es importante puntualizar algunos elementos que Marx desentrañó y que nos permiten –más allá de una mera crítica economicista- vincular la relación entre el capitalismo y el cuerpo.

El capitalismo sustancialmente se organiza como una economía del tiempo. Tiempo de la relojería que norma el curso de los lazos sociales. Es la mano del tiempo, la mano invisible del mercado (Bensaid, 2003: 123).

Para Marx el tiempo no es una categoría meramente descriptiva sino que representa un elemento central en la producción de mercancías, pues en la sociedad capitalista “lo que determina la magnitud del valor

⁵ Ver Lander, E. (2000).

⁶ Ver, Marx, K. (1971).

de un objeto es el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción” (citado en Beriain, 2008: 260).

De manera que el criterio de eficacia y aumento de la productividad –como en toda economía orientada a la maximización de las ganancias- tendrá como soporte la instrumentación y control del tiempo como medida de valor, puesto que el valor en sí es una magnitud medible por el tiempo de trabajo.

Daniel Bensaid (2003: 125) nos brinda una clara visión de cómo Marx “con atención horrorizada” consideró la naturaleza despótica del tiempo.

El libro primero de *El Capital*, el del tiempo robado, revela el secreto prodigioso del plusvalor arrancado en las galerías subterráneas de la producción, fuera del alcance de miradas indiscretas. El libro segundo, el de las metamorfosis y la circulación del capital, explora los silogismos del tiempo. El libro tercero, el del proceso de reproducción de conjunto, encuentra a través de la competencia y la transformación del plusvalor en ganancia el tiempo vivo de los conflictos y las crisis. En el libro primero, el tiempo lineal de la producción revela el misterio del plusvalor. Detrás de las mistificaciones fenoménicas del intercambio, en el subsuelo de la alquimia productiva, la lucha incesante por la división entre trabajo necesario y plus-trabajo determina el trazo móvil de la tasa de explotación. La barra que divide ese tiempo en dos segmentos se desplaza en función de la lucha de clases. A pesar de su aparente trivialidad mecánica, ese tiempo de la producción, donde la mercancía es reducida a la abstracción del valor y el trabajo a la abstracción de un tiempo sin cualidad, es de entrada un tiempo social: “Si usted me permite, [...] decía a Marx un honorable fabricante, hacer trabajar cada día diez minutos más del tiempo legal, meterá cada año mil libras esterlinas en mi bolsillo”

Ahora ¿Por qué el control del tiempo es tan significativo para el capitalismo? Porque a mayor tiempo de circulación del producto, menor será el plusvalor extraído. El capital necesita destruir la barrera desvalorizante del tiempo, acrecentando su velocidad con el fin de resolver -como dice Marx - “la lejanía espacial”.

El capital, por su naturaleza, tiende a superar toda barrera espacial. Por consiguiente la creación de las condiciones físicas del intercambio –de los medios de comunicación y de transporte- se convierte para él y en una medida totalmente distinta, en una necesidad: la anulación del espacio por el tiempo. (Marx, 1978: 13).

A su vez, la aceleración tendiente a eliminar toda barrera espacial, actúa como un poder disciplinador. Una imposición externa en la que el su-

jeto introyecta la automatización y es arrastrado a merced de una fuerza incontrollable que lo doblega, reorganizando su experiencia social y subjetiva al compás mortuorio de velocidades disruptivas que la producción y reproducción del capital demandan.

Existe toda una historia de innovaciones capitalistas que ha consistido en la superación de las barreras espaciales y, al quedarnos atados a esta aceleración de la rotación del capital, una vez más, nos encontramos con el hecho que, gran parte de la historia de la innovación del capitalismo se reduce a la cáscara de una nuez. El efecto es comprimir el espacio de manera que éste opere cada vez menos como una barrera significativa a la acción comunicativa; es como si la reducción de las barreras espaciales produjera su propia nueva espaciotemporalidad. El efecto neto es producir lo que he llamado la compresión del espacio-tiempo. Y, asociados con la compresión del espacio tiempo, se dan los procesos de destrucción creativa. Ellos operan con el fin de destruir ciertos tipos de vida que nos unen a ciertos ritmos espaciotemporales; se crean, a la vez, modos de vida enteramente nuevos en los que las nuevas nociones de espaciotemporalidad están compenetradas. (Harvey, 1994: 10).

Las categorías ciclo, rotación, crisis, etc., descritas por Marx, hacen palpable la especificidad del tiempo mecánico y progresivo del reloj que todo lo cuantifica, vaciando la sensorialidad del cuerpo y las percepciones, para reinscribir, ahora sentida y vivida como tal, la categoría tiempo como pura propiedad metafísica del capital. Es el dominio pleno del Cronos, el tiempo cualitativo y métrico “que en toda su pureza reina solo a partir del capitalismo” (Dri, 2011: 99).

Dice Rubén Dri:

Con el capitalismo nace el reloj, se hace necesaria la contabilidad, el aprovechamiento del tiempo, porque este “es oro”. El campesino que no conocía el reloj, que se levanta del lecho, no a las siete de la mañana, sino antes de que saliese el sol, que no trabaja las ocho, diez o diecisiete horas reglamentadas, sino lo que la realidad viviente de la naturaleza le exigía, debió ser disciplinado para trabajar de acuerdo con las horas fijadas por el reloj (Ibíd.: 100).

Pero el capital –añade Dri- contiene su propio Kairós por cuanto él también es un Sujeto, desde el momento en que -al provocarse la inversión en el acto mismo de la producción- “el sujeto trabajador, transfiere el producto de su trabajo que, desde ese momento [el capital] comienza a comportarse como el verdadero sujeto de la historia” (Ibíd.: 101).

De modo que, bajo la hegemonía del Cronos y como una suerte de ma-

quiavélica máquina de circulación extracorpórea, el capital se comporta como la bomba de perfusión -y vampiro insaciable- que bebe la sangre del sujeto viviente para alimentar la vida del *sujeto capital*⁷.

En su desbocada carrera por acrecentar la riqueza, los tiempos de la circulación del capital pautan y regulan los cuerpos en ritmos monocordes vertebrando una realidad ortopédica y (des)temporalizante, bajo la tiranía de una prisa que inaugura espacios pero no moradas. Es el “tiempo decapitado”, “orientado hacia las ganancias” (Mészáros, 2008: 384).

4. Cronopatologías

La dimensión temporal es una cualidad fundamental en el desarrollo y maduración del psiquismo⁸.

Polemizando con Kant, Freud sostuvo que la noción del tiempo no es *a priori*⁹. La vivencia del tiempo es adquirida mediante un complejo y progresivo desarrollo cognoscitivo y somatosensorial en los primeros años de vida. En el mundo histórico e intersubjetivo.

Ahora bien, lo que nos interesa enfatizar es que en el “malestar en la cultura” del capitalismo, la compresión del espacio-tiempo como efecto de la hipervelocidad, representa un factor que contribuye de manera decisiva en la modulación de las subjetividades provocando en el psiquismo, un registro perceptivo, abstracto y homogéneo del tiempo que vaciado de todo componente simbólico cultural socava la representación del mundo imposibilitando la construcción simbólica de una trama que integre el presente, el pasado y el futuro.

⁷ La expropiación de la vida es absoluta, no se limita al ámbito estrictamente laboral, sino que trasciende también hacia el tiempo libre, mercantilizado por la industria del ocio y el consumo.

⁸ La pérdida de la temporalidad acaba con la vida psíquica, ya que se pierde la noción del sí mismo, la frágil coherencia que sostiene al sujeto. Cada configuración psíquica tiene su forma de lidiar con la temporalidad. La neurosis obsesiva retiene y retarda, crea un tiempo muerto, va y viene entre las intenciones y el pensamiento, presa de una circularidad inmovilizadora. Las esquizofrenias lo fragmentan, como *al yo mismo*; la depresión pierde el tiempo, que se le acorta y escapa como la vida misma (Blank-Cerejido, 2005: 158).

⁹ La tesis de Kant según la cual tiempo y espacio son formas necesarias del pensar puede hoy someterse a revisión a la luz de ciertos conocimientos psicoanalíticos. Tenemos averiguado que los procesos anímicos son en sí atemporales. (Freud, 1995: 28).

La historia del capitalismo se ha caracterizado por una aceleración en el ritmo de la vida, con tal superación de barreras espaciales que el mundo a veces parece que se desploma sobre nosotros [y] los horizontes temporales se acortan hasta el punto de convertir al presente en lo único que hay (el mundo del esquizofrénico), [por ello] debemos aprender a tratar con un sentido abrumador de compresión de nuestros mundos espaciales y temporales” (Harvey, 1992: 267).

En tal sentido, marcada por esta brutal aceleración, las discontinuidades vertiginosas de la aceleración por expansión y desaceleración por contracción del capitalismo, desatan procesos de desobjetivación con efectos devastadores, promoviendo ámbitos de extrema vulnerabilidad social e individual, subordinando el cuerpo a esquemas temporales abstractos, confiriéndole a la experiencia una significación descualificada, vacía y atemporal del presente, ocasionando vivencias de catástrofe que emergen como pánico, sentimientos de despersonalización, confusión, desgarramiento y atomización, replicando en la subjetividad, la propia arritmia temporal inherente al movimiento espasmódico del capital, característico de sus crisis periódicas, como consecuencia de la discordancia estructural entre producción, circulación y consumo.

Asimismo la llegada de nuevas tecnologías y la sociedad de la información y la comunicación está dimensionando el tiempo humano de una forma nueva generando nuevas posibilidades y en ocasiones distorsiones perceptivas que acaban apareciendo como síntomas. El concepto de estrés vinculado en nuestra práctica a los trastornos de adaptación conlleva una clara dimensión temporal en el sentido de exceso de presión en un espacio de tiempo en el cual no es posible el trabajo de elaboración mental. (García Castro, 2010).

De este modo, el sujeto respira un ambiente psicopatógeno que lo aguijonea y enloquece deshumanizándolo en un presente omnipresente que desgajado de la historia, gira en falso sobre un tiempo reificado que paralelamente, deslocaliza los espacios de encuentro, empobreciendo la subjetividad, profundizando el desencuentro y la fractura vincular.

Podemos inferir entonces que desanclaje y aceleración se erigen como poderosos tensores que mantienen al sujeto, fuera de sí, en su condición de objeto, vibrando “como una marioneta que realiza espasmódicamente los gestos que le impone el campo social-histórico: hacer dinero, consumir y ‘gozar’” (Castoriadis, 1996: 80). Toda una operación disciplinaria en donde “el tiempo penetra el cuerpo, y con él todos los controles minuciosos del poder” (Foucault, 2001: 156).

Por otra parte, el desmembramiento del tiempo subjetivo y la desexualización del cuerpo¹⁰ serán las consecuencias de la subsunción de trabajo vivo (la subjetividad) en el trabajo muerto. Una verdadera anatomopolítica de estrangulamiento mental y corporal a fin de controlar el cuerpo reorganizando la economía de las pulsiones al servicio de la producción¹¹. Se trata de una férrea represión pulsional que Marcuse llama “principio de actuación” o “represión sobrante”¹².

El capitalismo es un sistema implacable de control social, cuyo poder se ejerce de forma ubicua, en todas partes. Dentro y fuera de los cuerpos.

5. Sujeto, tiempo y comunidad

Construir un contratiempo liberador e historizante dependerá de un giro radical hacia la trascendencia. Al pleno campo de la materialidad histórica.

Dicho viraje se impone como una exigencia revolucionaria pues:

El capital no puede tolerar ninguna limitación a su propio modo de reproducción metabólica social. En consecuencia, las consideraciones acerca del tiempo le resultan totalmente inadmisibles si ellas exigen alguna restricción de su incontrolable imperativo de expansión del capital (Mészáros, 2009a: 21).

Pero para arribar a ello debemos reconocer que en tanto seres corpóreos, somos tiempo y espacio al mismo tiempo. Tal como lo expresa Xavier Zubiri (1996) “el tiempo no es una determinación del Ser, sino la textura misma del ser. Es modo constitutivo del ser” (p. 210). Textura

¹⁰ Ahora el trabajo ha llegado a ser general y, por tanto, tiene las restricciones impuestas sobre la libido: el tiempo de trabajo, que ocupa la mayor parte del tiempo de vida individual, es un tiempo doloroso, porque el trabajo enajenado es la ausencia de gratificación, la negación del principio del placer. La libido es desviada para que actúe de una manera socialmente útil, dentro de la cual el individuo trabaja para sí mismo sólo en tanto que trabaja para el aparato, y está comprometido en actividades que por lo general no coinciden con sus propias facultades y deseos. (Marcuse, 1983: 56).

¹¹ Para un estudio de los mecanismos de la represión en el capitalismo y sus efectos intrapsíquicos, ver Villegas, R (2011: 121-133)

¹² Bajo el dominio del principio de actuación, el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos del trabajo enajenado; sólo pueden funcionar como tales instrumentos si renuncian a la libertad del sujeto-objeto libidinal que el organismo humano originalmente es y desea ser. La distribución del tiempo juega un papel fundamental en esta transformación (Ibid.: 57)

misma del sujeto que en la praxis espacializa la realidad temporalizándola. Labrándola sobre el afuera de la intersubjetividad alterativa, en el adentro de la inmanencia histórica.

Al respecto, dirá Paulo Freire (1969):

Por ser finito e indigente tiene el hombre, *en la trascendencia por el amor*, la posibilidad de retornar a su fuente, que lo libera. En el acto de discernir por qué existe y no sólo por qué vive, se halla la raíz del descubrimiento de su temporalidad, que comienza precisamente cuando, traspasando el tiempo en cierta forma entonces unidimensional, comprende el ayer, re-conoce el hoy y descubre el mañana. En la historia de su cultura uno de sus primeros discernimientos será el del tiempo, el de la dimensionalidad del tiempo [...] El hombre existe *-existere-* en el tiempo. Esta dentro. Esta fuera. Hereda. Incorpora. Modifica. Porque no está preso en un tiempo reducido, en un hoy permanente que lo abrume. Emerge de él. Se moja en él. Se hace temporal (p. 3).

No hay geografía sin tiempo ni historia sin espacio. El sujeto se temporaliza historizándose en un espacio concreto y material, en su modo de ser y de relacionarse. Es el tiempo como temporeidad del Ser que esboza Zubiri (1976):

La temporeidad no es modo de realidad, sino modo de ser, modo de estar en el mundo. El ser, por tanto, no se funda en el tiempo, como piensa Heidegger, sino que el tiempo se funda en el ser. El carácter gerundial del ser no es una unidad temporal cursiva, sino algo puramente modal, previo por tanto a toda transcurriencia: es que el ser, en cuanto tal, es tempóreo. Frente a la filosofía clásica, tanto antigua como moderna, hay que afirmar que el ser en cuanto tal y formalmente considerado, tiene estructura; no es «huero» ser. Y esta estructura es temporeidad.

El núcleo de la temporalidad humana se hace palpable en la relación, allí donde este alcanza su dimensión ética e intersubjetiva precisamente porque “el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás” (Levinas, 1993: 77). No hay tiempo sin un otro, puesto que –dice San Pablo– “ninguno de nosotros vive para sí, y ninguno muere para sí” (Ro.14, 7).

Es la potencia del tiempo comunitario lo que derriba la mirada dominadora sobre el otro y suscita en la densidad afectiva de la alteridad, la espesura erótica de una ética corporal y material en su dimensión deseante.

Sí, el deseo funda el tiempo kairológico clausurando la instrumentalidad del tiempo coagulado e inerte del capital, para que de ese otro tiempo vital nazca lo propio que no es apropiable porque es creación colectiva cuyo signo es la gratuidad, el encuentro y la donación que no mide ni calcula, da frutos y no resultados. Presencia que esencia el presente espaciando y espesando la historia que se abre de manera múltiple hacia el pasado y el futuro. Solo en la fértil tierra del deseo germina el tiempo que historiza al sujeto. Dice Freud: “pasado, presente y futuro son como las cuentas de un collar engarzado por el deseo” (1993: 130).

En el “bien-estar de la cultura”, placer y realidad no se oponen. Solo cuando el deseo queda imposibilitado de seguir su curso, el tiempo se anula y la realidad se desvanece. Agamben (2011) describe al genuino materialista histórico “como aquel que en todo momento está en condiciones de detener el tiempo porque conserva el recuerdo de que la patria original del hombre es el placer” (p. 151-152).

6. Un fantasma recorre el mundo, la esperanza

Finalmente ¿qué significa reconocer que somos tiempo?, simplemente que somos futuro y promesa.

No obstante cuando la realidad pareciera por momentos habernos arrebatado sin más el porvenir, en la soledad de la noche más oscura, aún se encuentran las estrellas. Ellas asoman, relumbrando en la densa oscuridad del desánimo, promesas de liberación.

La utopía comienza en lo que todavía no es pero que es potencialmente, desde el “*aun no*” como lo planteara el gran filósofo de la esperanza, Ernst Bloch.

Lo propio en sí o esencia es *aquello que todavía no es, lo que empuja hacia sí en el núcleo de las cosas, lo que aguarda su génesis en la tendencia-latencia del proceso*: es en sí mismo esperanza fundamentada, esperanza real-objetiva. (Bloch 2007: 507).

La esperanza es el oxígeno que alimenta los pulmones de la fe de donde brota la imaginación que acoge el presentimiento de un “mañana que

alborea, no solo anhelante sino activamente” (Bloch, 2007: 87). Es más que una virtud o una disposición anímica. No es un concepto especulativo. La esperanza, es un principio que anida en lo más profundo de lo humano. Esperanza naciente en lo que “*no es*”. Se trata de una ausencia presente en el clamor de las víctimas que anhelan un mundo mejor¹³. “El vencido sabe mejor que nadie que lo que de hecho ocurre no es la única posibilidad en la historia. Hay otras, como aquella por la que él luchó, que quedan en la lista de espera” (Mate, 2006: 137).

Sin dudas, la historia no está determinada. La esperanza se despliega en la praxis como un acto creativo mediante el cual el sujeto va recuperando su temporeidad sintiente y material restituyendo la memoria, el proyecto y la utopía colectiva.

Fueron los profetas quienes encarnaban la esperanza como una praxis de justicia¹⁴, es decir una esperanza praxiológica que bebe de la utopía en la que late el futuro. Es el novum “que se asienta y acontece en las posibilidades reales de lo no aun realizado” (Bloch, 1993: 11) Una esperanza que, como conciencia anticipadora, añora desde la praxis lo que vendrá y está viniendo.

En América Latina, aquello que “*no es*” ha comenzado a ser. Son las “señales de los tiempos” que Jesús nos exhorto a discernir (Lc. 12, 54-56) y velar por comprender. Signos (*semeion*) del kairós presente que iluminan una coyuntura propicia para la acción política y revolucionaria en la que, vientos renovados de esperanza han vivificado el espíritu de los pueblos en su aventura por lanzarse a recorrer el alegre camino de parir “el hombre nuevo”, que no procura la paz en nombre de la no-violencia, *sino la Justicia* en nombre de la paz.

¹³ Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Los plebeyos y los despreciables del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es (1 Co. 27-28).

¹⁴ La esperanza se relaciona a la práctica de justicia social y comunitaria (Jr. 50:7; 51: 10).

7. Conclusión

Vemos pues, la importancia que reviste descolonizar la cuestión del tiempo para poder repensar el materialismo histórico en la actualidad.

Hasta aquí, sin pretender agotar el tema que nos ocupa hemos realizado una breve aproximación preliminar sobre algunos rasgos de los modos y usos del tiempo, con la intención de dar cuenta de una forma de imperialismo temporal cuya especificidad -como el Anteo de la leyenda griega- reside en separar al ser humano de su contacto con la tierra, su naturaleza deseante, lo más propio de sí que es su cuerpo y el otro, pautando conductas normativas que conservan las fronteras de clase en el marco de relaciones de poder y dominación.

Tiempo y espacio son categorías indisolubles que se co-determinan. El espacio es impensable por fuera del tiempo. Lo central a destacar es, que la manera en que se enlazan está “íntimamente vinculada a las estructuras de poder y a las relaciones sociales, a los particulares modos de producción y consumo que existen en una sociedad dada” (Harvey, 1994: 3).

Todo proceso revolucionario habrá de ser fecundo en tanto se plantee la construcción de un tiempo nuevo, cualitativo y pleno. Es el tiempo mesiánico que irrumpe en la historia como tiempo comunitario, celebratorio y emancipador. Fuera de las cadenas del tiempo métrico numérico, contable y vacío, “más allá del capital”, como lo expresa Mészáros:

[...] para la creación de un orden social alternativo resulta vital que se venza radicalmente el obligatorio atropello del tiempo por parte del capital, que degrada a los seres humanos a la condición de “despojo del tiempo”, y les niega el poder de la autodeterminación como sujetos reales. [...] Pero para hacer eso, los individuos sociales en particular tienen que liberarse de la camisa de fuerza del tiempo decapitado que se les ha impuesto estrechamente. Solo pueden hacerlo adquiriendo el poder de la toma de decisiones autónoma, consciente y responsable, con su justa —y no adversarialmente expandida— perspectiva de una actividad de vida significativa. Es así como se hace posible un orden metabólico social alternativo en una escala temporal históricamente sustentable. Y es eso lo que le confiere su verdadero sentido a la planificación como principio vital de la empresa socialista. (Mészáros, 2009b: 390-391).

Bibliografía

- Agamben, G. (2011) *Infancia e Historia*. 5ta edición aumentada. Buenos Aires. Adriana Hidalgo editora.
- Agustín (2005), Obras completas. Vol. II: *Las Confesiones*. Edición bilingüe preparada por Ángel Custodio Vega. Madrid, B.A.C.
- Bensaid, D. (2003). *Marx Intempestivo, Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Bs. As. Ediciones Herramienta.
- Beriain, J. (2008). *Voluntad de poder y aceleración social, en: Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*, Cabrera, D. coord. Ed. Biblos. Buenos Aires.
- Biblia (1960). *Antigua versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera*. Sociedades Bíblicas Unidas.
- Blank-Cerejido, F. (2005). *Psicoanálisis y Temporalidad*, en: Valencia García, G. (2005). Coord. *Tiempo y Espacio, Miradas múltiples*. Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades, UNAM. México. Ed. Plaza y Valdés
- Bloch, E. (1993). "La Ontología del aun no", en Ernst Bloch, "La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento, Suplementos. Materiales de trabajo intelectual, num. 41, Barcelona. Anthropos.
- Bloch, E. (2007). *El principio Esperanza* [3] Edición de F. Serra. Ed. Trotta, S.A.
- Borda, F. (1998). Compilador. *Participación popular. Retos del futuro*. Colombia. ICFES, IEPRI, COLCIENCIAS.
- Castoriadis, C. (1996). *El avance de la insignificancia*. Eudeba. Bs. As.
- Dri, R. (2011). *Hegelianas. Irradiaciones de la Fenomenología del Espíritu*. 1ª ed., Buenos Aires. Biblos.
- Elías, N. (1989). *Sobre el tiempo*. España. Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2001). *Vigilar y Castigar*. Bs.As., Siglo XXI.
- Freire, P. (1969). *La Educación como práctica de la libertad*. Traducción de Lilien Ronzoni. Nueva edición revisada. España, Siglo XXI editores.
- Freud, S. (1993). *El creador literario y el fantaseo*. (1908- 1907). Tomo IX. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1995). *Más Allá del Principio del Placer* (1920-22). Tomo XVIII. Amorrortu Editores.
- García Castro, E. (2010). *La vivencia del tiempo en la psicología normal y en la patológica*, II. Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq. [online]. Vol.30, n.1 [citado 2012-12-01] pp. 137-143. Disponible en: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352010000100008&lng=es&nrm=iso.
- Harvey, D. (1992), *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Harvey, D. 1994, *La producción social del espacio y el tiempo*. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/51237975/La-produccion-social-del-espacio-y-el-tiempo-David-Harvey-1994>

- Lander, E. (2000) *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico*. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro* (tr. José Luis Pardo Torío). Barcelona. Paidós.
- Marcuse, E. (1983). *Eros y Civilización*. Madrid. Sarpe S.A.
- Marx, K. (1971). Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política (Grundrisse). 1857-1858. Buenos Aires. Ed. Siglo XXI
- Marx, K. (1973). *El capital*. Tomo I, *Crítica de la economía política*. México: FCE.
- Marx, Karl (1978). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, México DF, Siglo Veintiuno editores*.
- Marx, K. (2003). El capital, Tomo I, Vol. 2, libro primero, *El proceso de producción del capital*. México. Siglo XXI editores.
- Marx, K. (2006). El Capital, Tomo III, Vol. 8, libro tercero. *El proceso global de la producción capitalista*. España. Siglo XXI editores.
- Mate, R. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid. Trotta.
- Mészáros, I. (2009a). *El desafío y la carga del tiempo histórico: El socialismo del siglo XXI*. Tomo I. Edición cedida por: Vadell Hermanos/CLACSO. Valencia-Venezuela. Editorial El perro y la rana.
- Mészáros, I. (2009b). *El desafío y la carga del tiempo histórico: El socialismo del siglo XXI*. Tomo II. Edición cedida por: Vadell Hermanos/CLACSO. Valencia-Venezuela. Editorial El perro y la rana.
- Mignolo, W. (2001). Compilación e Introducción, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Argentina, Colección Plural/2. Editorial del Signo.
- Valencia García, G. (2007). *Entre Cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*. España. Anthropos.
- Villegas, R. (2011). *La neurosis es el opio de los pueblos. Teología de la Liberación y Psicoanálisis Implicado. Hacia una Clínica Social Liberadora*. Diaporías, Revista de Filosofía y Ciencias sociales (UBA), nº 10. Buenos Aires.
- Zubiri, X. (1976). *El Concepto descriptivo del Tiempo*, en [REALITAS II: 1974-1975, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri. MADRID, 1976 pp. 7-47]. Disponible en: <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/Conceptodescrip.htm>
- Zubiri, X. (1996). *Espacio tiempo, materia*. Madrid. Alianza/fundación Xavier Zubiri.

Silvia Ziblat

Algunas lecturas previas al estudio del pensamiento de Hasday Crescas

1. El motivo

Unas pocas líneas de Spinoza dieron lugar a esta inquietud. Se trataba tanto de una reflexión sobre el vacío como de un comentario acerca de la recuperación de los escritos bíblicos para la gente común, en situación de enfrentamiento con la teología calvinista vigente. Allí aparecía Hasday Crescas.

El rabino filósofo, nacido en Barcelona en 1340 y muerto en Zaragoza hacia 1410 ó 1412 resistió a la corriente conversionista con la que convivió; resistió tanto política como teóricamente. Una gesta enorme, libertaria, contra el enemigo externo y contra el enemigo íntimo: la conversión, repudiada por muchos, resultó una tentación fuerte, también para muchos. A tal punto llegarían las presiones por homogeneizar lo imposible, en una todavía no España que jamás llegó a ser homogénea.

El estudio no debe ser proclive a sentimentalismos, ni le es propicio al rigor el caer en leyendas. Imaginar a Spinoza leyendo a Crescas y recordándolo argumentativamente en su Epistolario, no es cosa en la cual incurrir más allá de lo que dejara escrito. Pero – y la adversación siempre relativiza o niega lo ya dicho-, no es fácil resistir al placer de la imaginación, la que, por otra parte, es un modo de conocimiento.¹

Ambos filósofos lucharon por un esclarecimiento; uno, el de Barcelona

¹ Spinoza, Baruj, Correspondencia completa (1988) Carta XII.

por la identidad y la continuidad de su pueblo ; el de Amsterdam por la libertad de pensar, contra la superstición regresiva y paralizante. Valiéndose de un lenguaje cristiano, se podría decir que ambos buscaron el saber de salvación. Y ambos comprendieron que se trataría de un saber compartido, en el que hasta el mismo sabio se encontraría inmerso.

2. Las influencias

Mucho se ha escrito sobre la influencia de Crescas en Spinoza, y también se ha refutado. Ciertamente, y sin perjuicio de la originalidad del pensamiento spinocista, resulta imposible considerar que la erudición hebrea no estuviera de algún modo presente en sus exposiciones, tanto como ni el pietismo pudo estar ausente en Kant, alguna teoría hermética en la hipótesis de Copérnico, o aún la introspección ignaciana en Descartes.

Para no desmerecer el caso, cabe decir que tanto estudios ya clásicos como contemporáneos analizan qué pudo aprender Spinoza de Crescas. Y ello no es ocioso ni baladí. Cada generación enseña lo que considera valioso, generando continuidades y rupturas, única posibilidad de producir conocimiento nuevo, crítica, proyecto.

En cuestiones de crítica bíblica, Spinoza recupera a Crescas, brevemente, después de contrastar a Maimónides con Alfakar cuando, al amparo de modelos del pasado discute contra la teología del presente. Spinoza rechaza el racionalismo de Maimónides y la lectura literal de Alfakar; Hasday Crescas parece ofrecerle una anticipación de su concepción de las Escrituras como saber de imaginación, y no como fuente de conocimiento natural; un saber necesario de amor, caridad y justicia con el que podrá reflexionar sobre sociedad y política. La crítica de la profecía y del espíritu profético que lleva a cabo Spinoza, parece estar inspirada por Crescas.² También conocerá y referirá Spinoza cuestiones tratadas por Crescas, relacionadas con el concepto de vacío e infinito, con los

² Abraham Ibn al-Fakhar, de Toledo. Vivió entre mediados del Siglo XII y principios del XIII. Se opuso a Maimónides, y, en general, al uso de la razón natural para la interpretación escrituraria. La Guía de los perplejos de Maimónides, decía, era un "tropiezo y un obstáculo". (cfr. Steven Harvey en Tarragona Borrás, Sáens Badillo, Izquierdo Benito, (2001), p. 137. Maimónides, rabino y filósofo cordobés (1135-1204), talmudista y aristotélico.

que el medieval critica a Aristóteles. El moderno ciudadano de Holanda quiere la libertad de pensar y obrar en contexto republicano. Crescas, por su parte, vindica al Dios bíblico contra un Dios-primer motor, también en medio de una lucha, aquella que pretende evitar la dispersión y pérdida de sentido instaladas por la hostilidad y persecución; Crescas se resiste a lo que tal vez profetizara: la posibilidad de la extinción del judaísmo. Defiende una identidad –compleja-, una historia, y la libertad de vivir según las propias creencias.

La relación entre Crescas y Spinoza ha sido tratada de manera muy cuidada por grandes intérpretes del pasado y del presente.³ En lo que respecta a la presente aproximación, se dejará de lado esa delicada vertiente.

3. El proyecto

Los proyectos suelen fracasar. El de Crescas fracasó, al menos en su aspecto político. Las corrientes de la historia no lo acompañaron, el juego de fuerzas fue demasiado desigual. No es recomendable consolarse con la pureza de las intenciones, pero sí advertir que en ellas se abren derroteros no previstos. El rabino tradicionalista, opuesto a la racionalización aristotélica de Maimónides, resultará un anunciador de mundos nuevos.

Hasday Crescas fue rabino de las comunidades de Aragón y veló por ellas ante los reyes, sobre los que tuvo gran ascendiente, se ocupó de los asuntos internos de la grey, en las que desigualdades e injusticias no estaban ausentes. No fue un judío de corte – figura más bien castellana- sino un hombre ocupado en el gobierno, administración y justicia de sus correligionarios. Comprendió como pocos –porque comprendió militantemente- la tragedia de la conversión. La pasión y el esfuerzo que puso en juego muestran cuánto supo de la cuestión y se hizo cargo de ella: de los que morían por no abjurar de sus creencias –su propio hijo en Barcelona, entre tantos otros-, de los que participaron del drama conversionista luego devenido tragedia en quienes se convertían por

³ Harry Austrin Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Mass., 1948; Buenos Aires, Instituto de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras; Miquel Beltrán, (1998) *Un espejo extraviado*, Barcelona, Riopiedras, entre otros.

debilidad, ambición o simple escepticismo.

Crescas no repudiaba a quienes se hubieran convertido por efecto de la coacción, de la violencia, lo que hubiera significado propiciar el suicidio frente al agua bautismal, sino a aquellos que abandonaban el judaísmo incentivados por la reflexión, influidos por la filosofía de Aristóteles –un Aristóteles de recepción medieval, con cuya ayuda Maimónides había logrado la racionalización de los principios religiosos- ; combatía a los conversos voluntarios por cálculo –un falso cálculo-, por descreimiento, desesperanza, deseo de normalidad, ambición, que fueron frecuentes en jefes comunitarios, algunos incluso célebres rabinos y gente de estudio. A estos perplejos quiere salvar Crescas de la Guía de los perplejos de Maimónides.

La violencia antijudía en reinos cristianos fue el escenario de Crescas, y este antijudaísmo se expresaba en exigencia de conversión al cristianismo. La muy relativa y efímera protección de los reyes no pudo ni quiso evitar la catástrofe del judaísmo español. Los judíos, propiedad real, resultaban funcionales en las monarquías cristianas; sin embargo, conforme avanzaba la reconquista, la hostilidad crecía de la mano de sectores de la iglesia y de las aristocracias.

La tarea de Crescas como responsable de las comunidades de Aragón lo pone en campaña por la reconstrucción de las aljamas devastadas por los ataques de 1391.⁴ En virtud del apoyo de Juan I de Aragón y su esposa, la reina Violante, emprende la tarea de reunir lo disperso y empezar de nuevo, pero no lograría completar su obra: el desastre había sido demasiado grande, y continuaría aumentando hasta culminar con la expulsión de 1492.

⁴ Aljama: kahal, call, ayuntamiento, la “calle judía”. La aljama es lugar de reunión de los judíos, barrio, pero también el conjunto de instituciones sociales, religiosas y jurídicas que constituyen su gobierno. “No todas las juderías eran aljama. Para tener tal constitución habían de contar con todas las instituciones públicas que el derecho rabínico requería: sinagoga, mikvé, carnicería, etc., y además era necesario que el rey confiriese tal rango a los judíos de una población. La aljama elaboraba sus propias *takanot* u ordenanzas, naturalmente basadas en las leyes rabínicas, las cuales, una vez aprobadas públicamente en la sinagoga y recibida la sanción real, servían de código civil y penal para la vida interna de la judería” (José Luis Lacave, “La sociedad judía y la aljama en la época de la expulsión”, en Henry Mechoulan (ed) (1993) *Los judíos de España*, Madrid, Trotta, p. 35. No se trata de un caso de autonomía, sino de un cierto poder jurídico delegado por los reyes. Por otra parte, la suerte de las aljamas estaba ligada a la de los municipios a los que pertenecían, y “desde el punto de vista político, si las municipalidades son reconocidas por el poder real como un componente de la representación en las cortes, no ocurre lo mismo respecto de las aljamas” (Tobías, Marc et Ifergan, Maurice, Crescas, un philosophe juif dans l’Espagne Médiévale (1995) Paris, Cerf, p. 43 (T. de la A.)

En 1410, sin embargo, termina Crescas su obra mayor: *Or Adonai*, *La luz del Señor*, escrita en hebreo⁵. Este es el aspecto teórico de su militancia. Se ocupa allí, principalmente, de la refutación a Maimónides y a los principios aristotélicos en que se sustenta. Crescas cuestionará a Aristóteles en sus bases físicas y metafísicas, con el objeto de volver a la religiosidad tradicional, pero con estrictos recursos filosóficos. La discusión con las pruebas de la existencia de Dios de Maimónides lo conducirá a una crítica radical de Aristóteles. Por esa vía, Crescas accederá a un nuevo diseño del mundo que preanuncie a Copérnico, pero, que, entretanto, estará en consonancia con el siglo que se inicia: espacio infinito, infinitos mundos.

Crescas había recibido sólida formación bíblica, talmúdica y filosófica. No le resultarían extrañas las reflexiones de la *cábala*, pero no se alineó en ellas. Judaísmo tradicional talmúdico, filosofía y acción política perfilan su vida. No formó legión con quienes deploraban los estudios filosóficos. En función de llevar a cabo una política de cohesión en las comunidades, se enfrentó, desde la práctica y desde la teoría a la intelectualidad judía que conocía o presumía conocer a Aristóteles, Averroes, Maimónides, porque con ellos se debilitaban los vínculos comunitarios, y esto resultaba dispersante para quienes nada sabían de letras. La crítica a Aristóteles- Maimónides tal vez no detuvo demasiadas conversiones, pero dio lugar a un nuevo momento para el pensamiento, el del fin de la infalibilidad de Aristóteles.

4. Las conversiones

Las primeras conversiones en la península ibérica fueron propiciadas por Concilios de Toledo, en los años 633 y 694, bajo reinado visigodo. La conquista musulmana, desde el 711, detuvo aquella iniciativa. Los invasores trajeron consigo una idea de organización que se plasmó en tolerancia con judíos y cristianos, sin desmedro del tributo que debían pagar. Mucho se ha escrito sobre la intensa vida cultural que se desarro-

⁵ *Or Adonai*, *La Luz del Señor*, o *La Luz de Dios*, edición y traducción parcial de Harry Austrin Wolfson, en Wolfson, H.A., (1929) *Crescas Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.

lló, gracias a la conquista, en el sur hispánico. En contraste con la vida en los reinos cristianos visigodos, se entusiasma Gabriel Albiac:

(...) "La España que inicia su trayecto bajo el impulso musulmán de los siglos VIII y IX comienza, por primera vez, a sospechar que la vida no es sólo una grotesca farsa de matarifes, hisopazos y terneros haciendo cola para ser degollados. (Albiac, Gabriel, 1987, p.53

La edad de oro de las tres religiones terminó, sin embargo, con la toma del poder por parte de los almohades en el Siglo XII. Esta corriente pretendió un islamismo purificado, para lo cual combatió la filosofía y propició actitudes austeras que tampoco dejaron en pie ni a la poesía ni a la música. La libertad de culto para cristianos y judíos terminó, debiéndose elegir entre conversión, muerte o exilio.⁶

Averroes debió desterrarse en Marruecos, Maimónides en el viejo El Cairo. Se produjo un éxodo hacia los reinos cristianos, hacia el norte, del que participaron cristianos y judíos que eligieron España en lugar de tierras musulmanas. En esos reinos cristianos, junto con una relativa tolerancia por parte de los reyes, se inició un proceso de presión conversionista, que fue seguido de bautismos, forzados y voluntarios, bastante anteriores a las masacres de 1391.

En esos reinos del norte, múltiples y cruzados intereses alimentaban el ansia evangelizadora. Los reyes y algunos papas fueron más cautelosos en este aspecto. Los judíos, por su condición de tal, no sólo eran propiedad de la corona, sino que pagaban tributo por la protección que recibían. Las monarquías requerían sus servicios financieros, diplomáticos, jurídicos y médicos. Ello no impidió que, a la hora de las violencias clericales-populares, propiciadas también por los señoríos, los reyes fueran débiles o impotentes en la represión de los bautismos violentos, saqueos y matanzas. Las versiones oficiales de la iglesia indicaban que no se debía matar judíos, ni convertirlos por la fuerza: ellos debían sufrir marginación por su pertinacia y culpa.

⁶ Almohades: secta islámica que toma el poder en el sur de la península ibérica, derrotando a los almorávides, a quienes combatían como enemigos políticos, pero sobre todo como enemigos religiosos. Desde mediados del Siglo XII termina la libertad religiosa en la España musulmana por obra del islamismo almohade.

También, contradictoriamente, la Iglesia quería a los judíos arrepen-tidos y convertidos; se trataba del pueblo deicida y maldito, al que se debía cristianizar para acelerar el retorno de Cristo. Aún cuando no se propiciaba el bautismo forzado, contrario al espíritu mismo del acto, se consideraba que después de recibida el agua del bautismo no cabía vuelta atrás, y el bautizado devenía cristiano sin retorno, con lo cual la censura a los actos violentos se compensaba con la aceptación del hecho consumado.

Ya en el Siglo XIII, el Concilio de Letrán, de 1215 había impuesto señas identificatorias en la vestimenta, prohibía a los cristianos la consulta a médicos judíos, los inhibía de contar con empleados cristianos. Dominicos y franciscanos competían en cuanto a propaganda antijudía. Los franciscanos más radicalizados respecto del ideal de pobreza fueron los más encarnizados predicadores.

Otro factor de coerción para lograr conversiones fue la modalidad de las Disputas. Se reunían teólogos cristianos y rabinos; estos últimos estaban obligados a concurrir. Lo que debía ser una disputa teológica se transformaba en un acto de predicación y agresión, bajo reglas imposibles de cumplir, tales como la condición, impuesta a los sabios judíos, de no referirse a la fe cristiana. En Barcelona, en julio de 1263 y en presencia del rey discutieron Pablo Christiani, converso, y el rabino Najmánides, ambos autoridades bíblicas y talmúdicas. A fuerza de argucias, el converso obligó al rabino a transgredir la norma del debate impuesta por los dominicos, la aludida prohibición de hablar de la doctrina cristiana. Najmánides no pudo replicar sin referirse al dogma de la trinidad, y además se vio obligado a aceptar que en el Talmud habría párrafos alegóricos y explicativos que no constituían artículos de fe. La retórica cristiana en la voz del converso, jugó con las interpretaciones que alejaban al espíritu de la letra, y el rabino fue declarado fracasado en la contienda. Los testimonios indican que Najmánides, sin embargo se había conducido brillantemente, y que fue felicitado y gratificado por el rey –absurdos de la época.

El verdadero resultado de la controversia de Barcelona, cuyo objeto no era la verdad sino la presión y el escarnio, se aclara en el siguiente párrafo:

(Se produjo) un claro enrarecimiento de la atmósfera contra los judíos, aunque no se llegó todavía a la ruptura que presenciaban los demás países europeos. Hemos de establecer una relación íntima entre aquella (la disputa) y las cuatro disposiciones adoptadas los días 26 y 29 de agosto de 1263: los dominicos tenían derecho a ir a las sinagogas para predicar; los judíos estaban obligados a asistir a estas predicaciones; Pablo Christiani quedó encargado de revisar los libros hebreos a fin de borrar todos los pasajes que resultaban injuriosos para la fe católica; se promocionaría la acción misionera. (Suárez, Luis, 1992, pp.87-88).

Puede dar cuenta de los conflictos en la sociedad cristiana que, ante las amenazas que sufrió Najmánides después de la disputa, su rey, Jaime I le desterró de Gerona, donde residía. Para los dominicos esta resultó ser una medida de protección al rabino, por lo que apelaron al papa Clemente IV, quien reconvino al monarca. Finalmente, el rey Jaime, quien apreciaba al talmudista, le aconsejó partir, dado que no estaba en sus manos protegerlo ya. Najmánides se exilió en Jerusalén en 1270, cultivando allí corrientes místicas, lo que también obraba como saber de salvación en circunstancias extremas.

A partir de la Disputa de Barcelona, el argumento sobre la perfidia judía se centró en que la verdad sobre Cristo en tanto mesías, probada en la Biblia y también en el Talmud, fue deliberadamente ocultada y falseada al pueblo de Israel por obra de sus sabios y por razones mezquinas. En reinado aragonés bajo Pere III, el dominico Raymon Martin, quien había presenciado la disputa de Barcelona, escribió varias obras, entre otras el *Pugio fidei adversus maurus et iudaeos*, (Puñal de la fe contra moros y judíos) entre 1278 y 1280. Versado en hebreo y árabe, antiguo predicador entre musulmanes, sistematizó en sus obras tales acusaciones al judaísmo que lo único que podía hacerse era combatirlo hasta su aniquilación. El judaísmo no era ya solamente una creencia anacrónica, sino una herejía contra el Antiguo Testamento.⁷

Por mencionar sólo algunos datos que acercan al desastre de 1391, corresponde señalar el Concilio de Zamora, de 1313, en el que se insiste sobre el uso de la enseña distintiva, a fin de evitar el contagio pernicioso hacia los cristianos, se establece el pago de diezmos a la iglesia y

⁷ Cfr. Luis Suárez, *La expulsión de los judíos de España* (1992) Madrid, Mapfre, pp. 94-95-

otras medidas, que condujeron a los ataques a las aljamas de Navarra y Gerona de 1328. Esta política, intensificada y creciente, dio lugar a matanzas en Toledo en 1355. Desde 1378, el clérigo Ferrán Martínez, arcediano en Ecija, comenzó a destacarse como predicador. En 1390, administrador de la diócesis de Sevilla, acéfala por muerte del arzobispo, y con un trono vacío, logró dar inicio a la tragedia de 1391.

Sin esperar el efecto de las exhortaciones, de las medidas discriminatorias, ni de los resultados de las disputas eruditas, los ataques directos venían produciéndose. En 1320, los grupos de “pastorcillos” franceses, campesinos pobres, cruzaron los Pirineos en dirección a Aragón saqueando y matando en las comunidades judías a su paso. Contra la riqueza, por envenenar las aguas ocasionando la peste negra, por atentar contra sagradas formas, por sacrificar a niños cristianos en Pascua, por deicidas, las comunidades recibieron saqueo y tortura seguida de muerte. En 1351 hubo conversiones forzadas en Valladolid. Restricciones de domicilio, vestimenta, trabajo, sospechas y acusaciones, calumnias, debilitaban el espíritu de las comunidades.

5. El desastre de 1391

Los antecedentes inmediatos de la masacre tuvieron que ver con ambiciones palaciegas. El rey Pedro I de Castilla había sido asesinado por su medio hermano en 1369, Enrique de Trastámara. Se acusaba a Pedro de haber beneficiado a los judíos a costa de los cristianos. El historiador Michael Alpert refiere:

(...) la consecuencia (de aquella acusación) fue una persecución física y económica de las comunidades judías, que fueron multadas y vendidas como esclavas. Aunque Enrique, a su vez, durante la década de su reinado, tuvo que emplear a los judíos como altos funcionarios y administradores, los judíos dependían peligrosamente del rey, enfrentando siempre las exigencias de la nobleza y de la creciente burguesía cristiana. Los únicos derechos disfrutados por los judíos eran los que el rey concedía cuando le convenía. De ahí la constante inseguridad en la que vivían aún los más aparentemente poderosos magnates judíos. Tal inseguridad aumentó con la muerte de Enrique. Su sucesor, Juan I, fuertemente presionado para declarar un moratorium sobre las sumas adeudadas a los judíos, permitió un aumento de las restricciones. Cuando el rey murió en 1390, dejando como sucesor al pequeño Enrique III, la debilidad de la monarquía abrió los cauces.

La cuarta ola de la peste negra había assolado Europa entre 1388 y 1390, creando

incertidumbre y una actitud contestataria contra una Iglesia corrupta. El desorden social que siguió a la plaga se descargó contra los judíos, los ajenos al cuerpo social. Muchos más bautismos de judíos deben de haberse realizado durante la campaña conversionista de 1377-1378 llevada a cabo por el arcediano demagogo de Ecija, Fernán Martínez. Al suceder al trono el menor de edad, Enrique III, en 1390, Martínez fue nombrado administrador de la diócesis de Sevilla en la ausencia del recién muerto arzobispo, dando comienzo así a la serie de ataques físicos, destrucciones y asesinatos que empezó en Sevilla el 6 de junio de 1391, y pasó a Córdoba, Toledo, Valencia, Játiva, Barcelona, Logroño y Lérida, destruyendo gran número de las comunidades judías y, por supuesto, creando un gran número de conversos, que aceptaron el bautismo a cambio de sus vidas y de las de sus familias. (Alpert, Michael, 2001, pp. 19-20).

Las causas inmediatas, desde luego, no fueron sino el último eslabón de un proceso puesto en marcha hacía mucho tiempo y de manera sistemática. Antes que los crudos testimonios de la época, se ha preferido ofrecer estos datos de fuente contemporánea:

(En Sevilla), el 4 de junio de 1391 una multitud saqueó y quemó la aljama y sus sinagogas y los judíos que sobrevivieron fueron obligados a aceptar el bautismo. Al difundirse la noticia fueron asesinados 250 judíos en Valencia, 300 en Mallorca, 400 en Barcelona. Carecemos de cifras fidedignas del resto de los lugares, pero la pauta fue la misma en Gerona, Huesca y Lérida, en Burgos, Madrid, Segovia y Cuenca. Sólo en las poblaciones más pequeñas parecen haber salido ilesos los judíos. Lo característico fue que cuando mayor era la población, mayor era la violencia, lo que indica que los descontentos (...) urbano(s) son básicos en el fenómeno. (Reilly, Bernard F., 1996, pp.270-271)

Es labor de historiadores comprender los factores y los agentes: algunos enfatizarán como tales a poblaciones urbanas, otros a campesinos; otros, a enfrentamientos entre la monarquía y las noblezas, entre las monarquías y el clero; la gran peste negra, las crisis y corrupciones en la iglesia y en las cortes. Todo puede confluir con distintos pesos y medidas en el campo de la investigación.

En el plano de lo irracional, explicable por lo histórico político, la confluencia produce, en cambio, perplejidad y estupor. El judío, por rico y ataviado; el judío, por pobre y sucio; el judío por deicida; por médico y también por envenenador; por sabio pero pérfido; por contumaz; más tarde, por impuro de sangre.

6. Las consecuencias de 1391

Sin duda, el corolario de todos estos procesos fue la conversión, objeti-

vo buscado en forma inmediata por las órdenes religiosas, franciscanos y dominicos; tal vez con más mediaciones por otros sectores. En aquel precario equilibrio no parece jugarse solamente la supervivencia de los judíos como tales, sino también el perfil que irá adquiriendo la España moderna.

En relación con las comunidades judías, Andrés Claro, en un extenso trabajo de análisis, concluye:

Los efectos de la catástrofe de 1391 sobre las comunidades sefarditas pueden resumirse esquemáticamente como sigue: 1°. Se convirtieron al cristianismo gran parte de los aristócratas vinculados a la vida de corte y concededores de las ciencias árabes y cristianas; éstos ocuparán en adelante importantes cargos administrativos al servicio de los reyes.

2°. Se convirtieron muchos estudiosos que combinaban la cábala con el averroísmo y eran más o menos indiferentes a las distintas religiones, adoptando la que más conviniese en el momento. Estos forman parte del sector cabalista más escéptico, el cual sigue en algunos puntos las ideas de Abner de Burgos. Se trataba de hombres cosmopolitas que adoptaban todos los saberes y los combinaban de acuerdo con sus necesidades. Algunos de ellos interpretaron las masacres como la llegada del mesías a convertirlos por la fuerza. 3°. Un grupo se convirtió simplemente para salvar la vida, pero siguieron fieles al judaísmo y aprovecharon la primera oportunidad para retornar a él, fuese escapando de España hacia África y Palestina, o cambiándose de ciudad para no ser reconocidos. 4°. Existieron muchos judíos que permanecieron fieles a su religión. Dentro de este grupo encontramos a quienes no vivían en ciudades, y por tanto habían escapado a los ataques, y a los rabinos y cabalistas más apegados a la tradición hebrea que lograron sobrevivir, los que nuevamente interpretaron las calamidades como la antesala de la redención final. El líder indiscutible de los últimos fue Hasday Crescas. 5°. Un número no despreciable de judíos fueron asesinados al negarse a aceptar el bautismo, siguiendo en ello los pasos de los hasidim askenazis siglos atrás” (Claro, Andrés, 1996, p.143)⁸

Si esta interpretación es certera, el empeño de Crescas en retornar a la tradición y en refutar al Filósofo era el camino adecuado de lucha por aquellos tiempos.

En el converso se encarna la tragedia ocurrida y la tragedia por venir. Cristiano de segunda categoría, “cristiano nuevo”, será siempre vigilado y se encontrará bajo sospecha. El converso sincero deberá dar las

⁸ Jasidim askenazis: judíos piadosos europeos, no sefardíes.

mayores pruebas de su alineación; el converso no convencido judaizará en secreto, sin fuentes, con la identidad cada vez más borrada. El cristiano nuevo no sincero que no judaice, se hallará frente a un vacío mayor de soledad y silencio. Y ninguno de ellos estará a salvo. La Inquisición moderna tendrá, poco después, nuevos herejes que combatir, y los buscará entre los cristianos nuevos. A pesar de algunas décadas de corte, de beneficios, de aparente seguridad, el sendero se dirige hacia 1492: conversión de los que hubieran permanecido judíos o expulsión para los tenaces; más y más vigilancia a los incompletos, a los marraños. Luego existirán los estatutos sobre limpieza de sangre:

(...) ni el castellano viejo está dispuesto a aceptar como su igual a este advenedizo, recién llegado a la fe de Cristo, ni, por lo demás, cabe hacerse grandes ilusiones acerca de la sinceridad religiosa de quienes fueron constreñidos a pasar bajo el agua bendita, en semejantes condiciones. Los cristianos nuevos será inevitablemente mirados con desconfianza, como creyentes de segunda fila, sospechosos y, poco a poco, sencillamente odiosos por una comunidad creyente que ve en ellos a simples judíos disfrazados. La necesidad de camuflar este rasgo, provocador de hostilidades, a veces extremadamente peligrosas, irá creando, a lo largo de siglo y medio, ese ambiente de clandestinidad, de crispaciones, cuyo paroxismo se alcanza en las pruebas de pureza de sangre con que la nobleza castellana tratará, aún dos siglos más tarde, de garantizar su no contaminación con linaje judaico. (Albiac, Gabriel, (1987), p.59).

Las consecuencias de las conversiones fueron más conversiones y desarticulación de numerosas comunidades. Otro agente de conversión, Vicente Ferrer –San Vicente Ferrer-, nacido en 1350 y ordenado dominico en Valencia, devino un supuesto iluminado. El papa Benedicto XIII lo había convocado a Aviñón como su confesor, pero él abandonó rápidamente aquella corte, a fin de convertir a todos a la fe verdadera. Se testimonia que poseía una oratoria dramática que daba lugar a adhesiones muy sentidas, y se le atribuían prodigios y milagros.

Muy pronto comenzó a seguirle en sus desplazamientos una muchedumbre llena de fervor, llena de hombres y mujeres piadosos y también disciplinantes, mendigos, vagabundos, todo lo cual daba color a los grandes actos públicos de catequesis. De la eficacia de sus métodos no podemos dudar, pues el paso del santo era seguido de abundantes conversiones. (Suárez, Luis, (1992), p 213-214)

Ferrer, al frente de sus flagelantes, intensificaba sus acciones. Obtuvo la colaboración de autoridades municipales, obligando a los judíos a asistir a sus sermones, donde generalmente eran multados si se ex-

presaban contra la religión cristiana; amenazaba a los cristianos con la excomunión si trataban con ellos. A partir de sus prédicas aumentaron las restricciones a quienes permanecieran contumaces; se registraban casas particulares y sinagogas, a fin de secuestrar ejemplares del Talmud, cuya posesión se prohibía. Finalmente, Vicente Ferrer promovió la Disputa de Tortosa, que se llevó a cabo en 1413-1414. No fue una disputa, sino un prolongado acto de catequesis que humilló a agresores y agredidos.⁹

La filosofía escéptica de la época indicaba la conversión como el camino más fácil. El desastre, la destrucción de antiguas comunidades en un país a donde los judíos habían llegado, según la tradición, como deportados aristocráticos después de la destrucción de Jerusalén por el emperador romano Tito en el año 70, parecía demostrar que Dios había abandonado a su pueblo. No podemos saber cuántos judíos fueron bautizados. Los estudios indican que los grandes centros judíos de Sevilla, Barcelona, Toledo, Burgos y Valladolid fueron destruidos. (Alpert, Michael, 2001, p.21-22)

España no fue una buena casa para los judíos, y el cristianismo un refugio precario y falso. No habrían sido muy diferentes los destinos de las demás comunidades de Europa; tal vez lo que impresione aquí sea la magnitud de la disolución, lo sistemático de los planes de eliminación de una cultura, la patología de la conversión o el matar de a poco, la agonía.

7. El talmud

El fervor misionero, la manía conversionista, procedió con inteligencia al reparar en la sabiduría judía. La confiscación y destrucción de escrituras polémicas fue un obrar reiterado y constante.

El Talmud, vasta enciclopedia escrita por muchas manos, cuyo origen cabe datar en el Siglo II de la era común, plasma por escrito, en su sección llamada Mishná, enseñanza oral, codificaciones de las enseñanzas del Pentateuco. Está seguida de comentarios a la Mishna, denominados Guemará, complemento. Ambas partes conforman el Talmud, que significa estudio.

⁹ Disputa de Tortosa: véase Luis Suárez, op. Cit, Capítulo VIII.

La tradición ha legado un Talmud palestino, más breve, y un Talmud babilónico, de mayor extensión. La Mishná es común a ambos; el resto responde a academias diferentes.

Se trata de textos sobre la ley, disposiciones y ordenanzas y literatura rabínica de diverso carácter. Se examinan las doctrinas del Dios único, incorpóreo, trascendente, lugar del universo; omnipresencia, omnipotencia; su esencial diferencia del hombre y a la vez, la cercanía respecto de él. Trata de los milagros, estudiados como formando parte del orden natural del universo, puesto que la creación no puede ser imperfecta; la otra vida, reflexiones históricas y acerca de otros pueblos, y hasta una especie de derecho natural universal.

En el Talmud se encuentran opiniones divergentes y contradictorias; se registran polémicas agudas sobre el hombre, la justicia, la profecía y el conjunto de la creación. El Talmud, Ley oral, es considerado canónico junto con la Torá, Ley Escrita, el Pentateuco. Comenzó a generar inquietud en el ámbito cristiano en el Siglo XIII, a partir de las controversias judías en torno a Maimónides. La Iglesia lo consideró escrito perverso, que desvirtuaba las Escrituras y atacaba al cristianismo, o bien escrito verdadero sutilmente tergiversado por los sabios que podían acceder a él. Es sobre el Talmud que se discutió en la Disputa de Barcelona. Comoquiera fuese, se trataba del escrito que condensaba la perfidia del espíritu judaico.

En 1230, el papa Gregorio IX lo condenó, ordenando su confiscación y quema. Inocencio IV, su sucesor, extendió la condena a todos los textos en estilo semejante al Talmud. En 1240 el papa hizo quemar numerosos manuscritos y códices. Para 1244, gran cantidad de comentarios hebreos fueron arrojados al fuego en París y en Roma. En 1248, una comisión presidida por Alberto Magno ratificó un edicto al respecto. Los judíos readmitidos en Francia por Luis X, ya en 1315, tuvieron prohibido el ingresar al reino ejemplares del Talmud.

En España esta política formó parte del debilitamiento doctrinal que conduciría a la conversión. Lo que se quema en el Talmud es el error, la falta, el pecado de ser judío. Se purifica el mundo quemando la calumnia, la mentira, la ofensa. Un acto de fe dirigido a la supresión del otro divergente y contagioso. Pero sobre todo, lo que se destruye, es aquel

estilo:

(...) su estructura, (...) resulta, a primera vista, particularmente insólita. Texto denso, elíptico, abusivo y como desafiando toda retórica y toda magia de la palabra (...) El fragmento se compone de tesis, de preguntas y respuestas, de objeciones y de respuestas a las objeciones, cronológicamente separadas entre sí a veces por siglos (...) (Emmanuel Levinas, 2006, p.37.)

El Talmud es escritura sobre la escritura, lectura sobre la lectura. Su quema es la del judaísmo en una de sus tradiciones más intensas: la de la discusión. Con su eliminación se quiere aniquilar el estilo hebreo. Esto parece ser lo subversivo que hay en esa escritura, levadura que no pasó inadvertida para el dominio cristiano: la constante interpretación.

La Ley Escrita y La ley Oral no forman un conjunto en el que la primera es canónica y la segunda su interpretación. En este conjunto, la interpretación es también texto originario. El estudio de la Escritura y de la Ley oral conduce siempre a la escritura de un texto nuevo, nueva interpretación, nuevo comentario. La tradición talmúdica habla de un fuego negro, la escritura, sobre un fuego blanco. Los espacios en blanco son significativos: en ellos se insertan las interpretaciones que devienen canónicas. Lo polémico también es canónico. Los talmudistas sostenían que esta Ley oral nunca había sido terminada, siempre quedaba abierta, dialogante y en estado de discusión. Puede creerse que se trata de mera tradición conservada. Los ataques al texto dan cuenta de muy otra cosa, de una lógica diferente, de un sentido que se escapa y debe volver a ser pensado. Es un saber que se constituye desplazando su sentido constantemente, en el que toda idea se resignifica hasta el infinito.

Andrés Claro, a quien ya hemos recurrido, describe:

Aunque el judaísmo rabínico ha sido siempre concebido como un tradicionalismo, se trata de uno bastante singular, pues la tradición a preservar no sólo incluye escritos canónicos, sino una hermenéutica que permite reformular sus sentidos. El comentario inagotable permite una nueva Torá para cada época. Este tradicionalismo contiene, entonces, un elemento evidentemente productivo, el que está asociado a las posibilidades de resemantización del significante. La tradición aparece como un proceso de expansión, donde nuevos escritos despliegan los antiguos. La revelación no es un acontecimiento absoluto y acabado, sino una cosecha eterna en relación a la escritura. (Claro, Andrés, 1996, Vol. II, p.39).

La iglesia, al tomar conocimiento del Talmud, supo que el judaísmo no era un cuerpo del pasado, sino una cultura viva y en apertura. Por ello se lo consideró peligroso.

8. La controversia en torno a maimónides

Maimónides (1135-1204), filósofo y talmudista, rabino cordobés, filósofo en relación con temas en los que confluyen la Razón y la Torá. Para su trabajo interpretativo no se valió de fuentes judías, sino de las obras conocidas de Platón y de Aristóteles conocidas en su época y de los comentarios e interpretaciones de Averroes. Su Guía de los perplejos se dirige a los estudiosos. Consideraba que la Torá estaba escrita de modo críptico, y que sus secretos quedarían ocultos para la multitud: los atributos de Dios, la voluntad divina y su providencia, su omnisciencia, la creación del mundo y la naturaleza de la profecía. Maimónides reconoce un significado externo, útil para el hombre común, y otro, el del verdadero conocimiento, para la minoría ilustrada.

En esa enorme obra que es la Guía de los perplejos se propone resolver aparentes contradicciones entre la filosofía y la religión, para orientar a quienes tales contradicciones pudieran conducir a la duda. Los misterios de la Torá serán interpretados con los conceptos de la física y de la metafísica de Aristóteles. No se trata de hacer corresponder rígidamente un esquema con otro, sino de un trabajo que en varias ocasiones modifica a Aristóteles y echa mano de otras doctrinas de su tiempo. Dios será aquí pensamiento supremo en acto; la perfección humana, de orden contemplativo, y la moralidad sólo un medio que favorece la marcha a la perfección. El medievalista Georges Vajda expresa así el problema que se suscita:

El conocimiento es, así, condición de inmortalidad. Maimónides enseña, con los filósofos, que la inmortalidad no se adquiere sino por la actualización del pensamiento humana como medio de conocimiento. Esta idea metafísica tiene, también, un significado religioso: la comunión con Dios, obtenida gracias al conocimiento, procura al hombre la vida eterna. Este conocimiento supremo es a veces presentado en Maimónides (...) como la aprehensión de la acción moral de Dios que sirve, entretanto, de modelo a nuestra actividad. Pero, de una manera general, es la piedad contemplativa aquella que en la Guía (de los perplejos) otorga la nota dominante.

¿Cómo, la religión así intelectualizada, permite la salvación a los creyentes desprovistos de cultura filosófica? (Vajda, Georges, 1947, pp.143-144)

El gran talmudista que fue Maimónides, con la posibilidad de estudiar a Aristóteles, - "el filósofo"- no puede no ceder a la tentación del pensamiento. No se trata solamente de una cuestión individual. Podría pen-

sarse que el judaísmo medieval, y en el contexto del Islam, necesitara una renovación de índole intelectual, la que, por otra parte, respondería a las inquietudes de la época. Nuevos estudios apasionan a musulmanes, judíos y cristianos, en todas las ramas del saber que se extienden desde oriente a al-Andalus y de a poco a los reinos del norte, cristianos; a Provenza, a Italia, a muchos otros centros.

En una atmósfera cultural esencialmente teocéntrica, el racionalismo se abre camino en el pensamiento religioso de los tres monoteísmos, preguntándose cómo llega el hombre a Dios, si por revelación o por esfuerzo de la razón; acerca del ideal de perfección: el profeta o el filósofo; si las Escrituras pueden acordar con la ciencia y la filosofía; cuál es la lógica de los milagros; cómo es Dios y cuáles son sus atributos; y cómo pueda ser su relación con el hombre y el mundo.

La polémica en el interior del judaísmo comenzó aún en vida de Maimónides, pero fue en la década de 1230 cuando se radicalizó la discusión, y también se internacionalizó. Cartas y emisarios iban y venían de Provenza a España a la que se agregaban otras rutas. En el sur de Francia triunfaba el racionalismo maimonídeo; en el norte lo ignoraban y deploraban; los racionalistas se defendían declarando que eran hombres de fe cabal. El anti-racionalismo de Francia buscó apoyo en algunos españoles, pero sus pares ibéricos no se pronunciaban contra la filosofía, sino contra algunas interpretaciones aristotélicas; algunos rabinos decidieron posponer el estudio de la filosofía a los jóvenes para después de los 25 años, a fin de que se formaran sólidamente en la Torá y el Talmud; otros querían suprimir estudios filosóficos en su totalidad. Los hubo conciliadores y eclécticos.

No fue ajena a esta discusión la intensificación de los estudios cabalísticos, los que salieron favorecidos en cuanto a producción y difusión, en calidad de alternativa frente a la filosofía. Sus cultores se consideran continuadores del talmudismo. A medida que avanzaban las hostilidades contra las comunidades judías, se extendería la cábala como saber de refugio y exilio. Por las mismas razones, hacia fines del S. XIV se renovará la polémica contra Aristóteles-Maimónides, contándose para entonces con nuevos estudios sobre el filósofo.

Durante el Siglo XIV aparecieron muchos supercomentarios en hebreo

sobre Averroes y Aristóteles, que comenzaron en el sur de Francia- centro racionalista-, con Gersónides y sus discípulos, y se popularizaron en España; también se difundieron comentarios sobre la Guía de los perplejos, abordando la temática de la creación, el libre albedrío, la naturaleza de la profecía, los atributos de Dios. Se trataba de estudiosos sumamente comprometidos con el judaísmo a quienes la práctica de la filosofía consolidó en su fe. En el contexto de la época, sin embargo, el racionalismo erosionó las creencias de otros, que pasaron a engrosar las filas de los conversos en las varias categorías posibles: convicción cristiana, indiferencia, desahucio, miedo.

Crescas, en este escenario político-religioso, se enfrentó a Aristóteles discutiendo la Guía de los perplejos de Maimónides, y llegó a refutar las bases del aristotelismo en los conceptos de espacio, infinito, vacío, tiempo y movimiento. En esa tarea de restitución del Dios tradicional y de su peculiar creación, quebró al aristotelismo medieval y dio inicio a otro camino.

9. Fin y principio: Hasday Crescas

En el gran texto de 1410, Or Adonai, u Or hashem (La luz del Señor), Crescas emprendió un trabajo de refutación filosófica y de exposición de sus propias teorías. Allí consideró al espacio como magnitud continua, independientemente de los objetos, un vacío infinito. Crescas comparó al espacio y al tiempo con Dios, en una descripción metafórica que coronó su reflexión. Discutió con la prueba física y con la prueba metafísica de la existencia de Dios de Maimónides, y desarrolló su propia prueba cosmológica. Todo ello le proporcionó elementos para su postulación del infinito. Al privar al primer motor de la jerarquía divina y concebir al espacio como vacío e infinito se confirma la unicidad de Dios, única singularidad. Desde allí será posible concebir la pluralidad de primeros motores y de consecuentes mundos.

Teorizó en contra de la estructura y conformación heterogénea del mundo, en el terreno de la física aristotélica – éter arriba, cuatro elementos abajo- quebrando aquella rígida jerarquización del universo.

También entró en contienda con la concepción aristotélico-maimonídea

de Dios: un dios con voluntad y potencia infinitas, con las que ama intensamente al mundo y por lo cual está ligado a él con mayor intensidad que el mundo a Dios.

Privilegia la voluntad por sobre el intelecto, pero elabora un determinismo físico que mucho impresionó a Spinoza.

Oponerse a Aristóteles con las Escrituras no es lo más difícil. Lo difícil- y allí Crescas triunfa-, es refutarlo desde la filosofía misma, en su propio terreno. Y en este punto, este pequeño estudio no hace sino comenzar. Fines y principios. Se considera a Crescas como al mayor pensador del fin del judaísmo español; también podría ser uno de los iniciadores de un diseño diferente del universo.

Crescas quiere el Dios de la tradición; no el Dios-primer motor, pero este Dios personal y trascendente se encuentra en un lugar nuevo. Se lo concibe en un universo con infinitos mundos; es un Dios que comparte su infinitud con la creación. Extraño retorno a la tradición que, de la mano de la filosofía, transforma a la creación y al creador. Mientras se necesite referencia y sentido para el inaudito esfuerzo de la vida, lo infinito del pensamiento seguirá proponiendo figuras en las cuales el hombre podrá anclar y de las que podrá separarse. Crescas soñó con el espacio infinito, desafiando al Dios que tanto amaba.

Bibliografía citada

- Albiac, Gabriel (1987) *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del spinocismo*, Madrid, Hyperión.
- Alpert, Michael (2001) *Criptojudaísmo e inquisición en los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Ariel.
- Claro, Andrés, (1996), *La inquisición y la cábala. Un capítulo de la diferencia entre metafísica y exilio*. Vol. I y II, Santiago de Chile, Lom ediciones. Universidad Arcis.
- Levinas, Emmanuel (2006), *Más allá del versículo*, Buenos Aires, Lilmod.
- Reilly, Bernard F. (1996), *Las Españas medievales*, Barcelona, Península.
- Suárez, Luis (1991) *La expulsión de los judíos de España*, Madrid, Mapfre.
- Vajda, Georges (1947) *Introduction a la pensée juive du moyen age*, Paris, Vrin.

Bibliografía consultada

- Albiac, Gabriel (1987) *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del spinocismo*, Madrid, Hiperión.
- Alpert, Michael (2001) *Criptojudaísmo e inquisición en los Siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Ariel.
- Aristóteles (2012) *Física. Libros III y IV*. Traducción, introducción y comentarios de Alejandro Vigo, Buenos Aires, Biblos.
- Baer, Yitzjak (1981) *Historia de los judíos en la España cristiana. Volúmenes I y II*, Madrid, Altalena.
- Beltrán, Miquel (1998) *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispanojudía*, Madrid, Riopedras.
- Claro, Andrés (1996) *La inquisición y la cábala. Un capítulo de la diferencia entre metafísica y exilio*. Volúmenes I y II, Santiago de Chile, Lom, Universidad Arcis.
- Dujovne León (1849/5709) *Introducción a la historia de la filosofía judía*, Buenos Aires, Israel.
- Dujovne, León (1945) *Spinoza. Su vida. Su época. Su obra. Su influencia*. Volúmenes I, II, III y IV, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Harvey, Zeev, *Or hashem. La lumière du Seigneur de Hasday Crescas (Espagne 1340-c. 1412)*Thèmes aristotéliens, en École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses, Annuaire, Tome 104, Paris, 1995-96-97, pp.257-259.
- Koyré, Alexandre (1981) *Estudios galileanos*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Levinas, Emmanuel (2006) *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, Buenos Aires, Lilmod.
- Maimónides (1994) *Guía de perplejos*, Madrid, Trotta
- Martínez Lorca (ed) (1993) *Al encuentro de Averroes*, Madrid, Trotta.
- Millás Vallicrosa, José María (1949) *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto “Luis Vives” de Filosofía.
- Millás Vallicrosa, José María, *Aspectos filosóficos de la polémica judaica en tiempos de Hasday Crescas*, en Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume (1965), Jerusalem, American Academy for Jewish Research.
- Millás Vallicrosa, José María (1973) *Literatura hebraicoespañola*, Buenos Aires, Labor.
- Romano, David (1992) *La ciencia hispanojudía*, Madrid, Mapfre.
- Sirat, Colette (1988), *La philosophie juive médiévale en pays de chrétienté*, Paris, Presses du CNRS.
- Spinoza, Baruj de (1988) *Correspondencia completa*, Madrid, Hiperión.
- Spinoza, Baruj de (1986) *Tratado teológico político*, Madrid, Alianza.
- Tarragona Borrás, Judith; Sáenz Badillo, Angel; Izquierdo Benito, Ricardo (coordinadores) (2001), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, Cuenca, Ediciones de la

Universidad de Castilla-La Mancha.

Tobiass, Marc et Ifergan, Maurice (1995) *Crescas, un philosophe juif dans l'Espagne médiévale*, Paris, Cerf.

Vajda, Georges (1947) *Introduction a la pensée juive du moyen age*, Paris, Vrin.

Wolfson, Harry Austryn (1929) *Crescas Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.

Wolfson, Harry Austryn (1948) *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Mass.

Carla Wainsztok

El concepto de comunidad: de nuestras aulas a la CELAC

1. Pedagógicas

Un/a docente hace opciones continuamente, en nuestro caso la primera e-lección implica definir el campo pedagógico.

Viéndolo bien, cada acto pedagógico práctico supone algo permanente y constante que no depende de circunstancias ni de actores. Esa constante es una significación, y como significación, se concreta de modo puramente pedagógico cada vez que el maestro y el educando se ponen en relación. Que en muchas ocasiones el acto se nos presenta rodeado de condiciones tales que, a simple vista, parezcan atribuirle un acusador carácter subjetivo y variable es cosa que no altera, en fondo su contenido específicamente pedagógico. De ese sentido específicamente pedagógico nacen reglas que constituyen la praxis pedagógica. Consiguientemente, esas reglas deben ser susceptibles de determinación objetiva; y por aquí se ve progresivamente a la fijación de las relaciones que las conexionan y coordinan (Taborda, 2011: 177).

Es decir, lo pedagógico es el vínculo entre la maestra, el maestro y la educanda y el educando. Un vínculo para construir libertades, emancipaciones, autonomías o un vínculo para la dominación. ¿Qué es un aula sin vínculos pedagógicos? Es un espacio con pupitres y pizarrones, un aula vacía y vaciada pero, si ese espacio habilita el encuentro entre sujetos pedagógicos es un aula plena de palabras, convicciones, sentires y cosmovisiones.

Quien elige enseñar, sólo puede sostener su tarea si mantiene abierta la convicción de que vale la pena conocer el mundo y que cada niño es merecedor de ese legado; así como también si sostiene la idea de que el mundo puede ser mejor de lo que ha sido (...) Es un amor que se parece mucho a la justicia (Siede, 2007: 246-247).

La pedagogía es una experiencia trimembre maestras/os, estudiantes-educandos y los contenidos de las culturas. Nosotros en este texto queremos recuperar la idea de transmisión.

La idea de transmisión, en su utilización habitual en educación aparece cargada de un sentido ligado a la repetición irreflexiva, a la reproducción de modelos de saber y autoridad. Es necesario recordar este desprestigio en cualquier intento de sostener un debate sobre la transmisión en el mundo educativo, tanto para que éste no sea descartado de plano como para no convalidar el regreso a posiciones conservadoras sobre el papel de la escuela en la transmisión cultural (Terigi, 2004: 192).

Para nosotras/os la enseñanza y la reflexión sobre la misma es una promesa con las nuevas generaciones. Pero incluso en nuestros países con historias de exilios, destierros, reunir las viejas y las nuevas generaciones en un relato no es un dato menor. De ello también se nutre la pedagogía, como diálogo intergeneracional. Las dictaduras destruyeron la posibilidad de ese diálogo; que hoy se está reconstruyendo. Entonces la pedagogía nuestraamericana también como filiación simbólica. Es ahí donde generación y transmisión se dan la mano.

Todo pueblo realiza existencialmente la misión que llamamos educación. Generación tras generación, todo pueblo atiende al íntimo y misterioso mensaje que teje con los afanes formativos de todos los días la continuidad de su historia (Taborda; 1994: 50).

Del otro lado del océano un filósofo se preguntaba y nos pregunta:

¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra (Benjamin, 2007: 22).

Una o un docente susurra en el aula un secreto. Se trata de una conversación, no del peso en nuestros cuerpos de las generaciones pasadas, sino de una conversación entre los vivos y los muertos. “No se trata de que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre el pasado; la imagen es aquello en donde el pasado y el presente se juntan para constituir una constelación” (Benjamin, 2007: 22). Y dicha constelación permite que la transmisión no sea algo mecánico, una “concepción bancaria” sino como la posibilidad de compartir relatos.

Recordemos que relatar significa unir los lazos. Y esto nos permite afirmar que uniendo lazos de escritura y lectura estamos construyendo una comunidad.

La transmisión sería así una página escrita, un relato que cuenta la gesta de los predecesores y que cada uno podrá leer o reescribir a su manera (...) Esta confusión entre transmisión y tradición tendría como efecto el apartar la transmisión de la universalidad. Pone en evidencia la muerte de la creación, la muerte del texto, y la sujeción del sujeto a valores destinados a la petrificación (Hassoun, 1996: 175-177).

Transmitir es crear, es inventar, no sólo hacer el arqueo de los tesoros de los tiempos idos. Transmitir es esperar con alegría que las/os estudiantes sueñen nuevos sueños. Pero para soñar de nuevo y lo nuevo se necesitan de palabras, de relatos. “Tal vez habría que pensar si los docentes, en esa complejísima trama que implica la transmisión, no estamos siempre, cada vez que se concreta, dando con el lenguaje un alimento que implica porvenir” (Pradelli, 2011: 23).

Transmitir puede ser entonces ese lugar, ese espacio que nos permita encontrarnos en un tiempo. Espacio y tiempo. Pero ya no en la constelación del pasado y del presente, sino también donde se suman los futuros.

La transmisión supone objetos frágiles y seres mortales, y entre esos seres supone una estructura de lugares a la vez temporal y simbólica, como también una palabra que signifique que otro puede venir a su vez; hacerse adulto en su momento, padre o madre a su hora, o profesor, siguiendo a otros (...) Transmitir un ‘saber’ transmitir conocimientos, es reconocer en otro sujeto la capacidad de saber ese saber, de desearlo, de entenderlo, de desarrollarlo (Cornu, 2004: 28).

Pero la herencia, lo transmitido nos es dejado por otras/os pero eso no lo vuelve propio. Lo propio debe ser apropiado. Nuestras pedagogías deben ser construidas, creadas, inventadas y apropiadas.

Lo vital le permite a nuestro pedagogo fundamentar que la pedagogía es una ciencia espiritual.

Es una pedagogía de la cultura. Lo es en tanto acota su campo en el íntimo enlace del espíritu subjetivo con el espíritu objetivo y busca en él el momento propiamente pedagógico. El concepto de la cultura es el de una interrogación de dominios particulares que se hallan, históricamente, en mutua y recíproca interdependencia. Como tal, sufre la influencia de su clima espiritual, del clima que le depara el espíritu objetivo. Cuando los influjos de ese mundo son específicamente educativos, es señal de lo que el alma singular susceptible de formación

recibe vivamente un valor, un valor de los que le presenta la comunidad a la cual pertenece. Educar es propagar la cultura. Naturalmente, la tarea de la pedagogía que arranca de una realidad cultural y se dirige a la valoración y a la norma necesaria de conceptos conductores (Taborda, 2011: 227).

La pedagogía es entonces un acto cultural que pertenece a un tiempo y a un espacio, “Todo proceso educativo es obra de la comunidad como unidad vital” (Taborda, 2011: 83).

2. *Communitas*

Las concepciones de la Pedagogía Social e incluso las de la sociología clásica suponen que la comunidad

es una ‘propiedad’ de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive como una ‘sustancia’ producida por una unión. En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que se agrega a su naturaleza de sujetos, haciéndolos también sujetos de comunidad. Más sujetos. Sujetos de una entidad mayor, superior e inclusive mejor, que la simple identidad individual, pero que tiene origen en esta y, en definitiva le es especular (Esposito 2003: 22-23).

Para el filósofo italiano es necesario revisar el origen etimológico de la palabra *communitas* y allí se marca el *cum latino*, con, y el vocablo *munus*, “Lo que prevalece en el *munus* es en, suma la reciprocidad o ‘mutualidad’ del dar que determina entre el uno y el otro un compromiso” (Esposito 2003: 22-23).

Entonces la *communitas* “No es una posesión, sino por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar” (Esposito, 2003: 22-23) y, recordemos, el don tiene que ver con la generosidad.

En este sentido, la cultura es un don que permite un trabajo: el trabajo de contribuir a pensar y decir cosas nuevas, o viejas de otro modo. La generosidad adopta un sentido político (...) cuando la práctica intelectual se detiene en dramas sociales inmediatos o en singularidades remotas y cosas a veces muy minoritarias, de manera irrecíproca, sin perder nunca un sentido tribal, una aspiración de comunidad (Tatián, 2012).

La cultura y la *communitas*, es decir lo que se está realizando. Lo pedagógico-cultural entonces en tres tiempos, el pasado es decir lo ya hecho por otras y otros, el presente, lo que nosotras/os estamos haciendo y el futuro, lo que imaginamos, los sueños futuristas de Mariátegui o los sueños diurnos de Ernst Bloch.

Lo pedagógico-cultural hoy, como el trabajo de un don-a-dar para nombrar lo nuevo o para nombrar lo viejo pero de otro modo. No se trata de copiar, imitar o repetir lejanías sino de crear. Y en este sentido lo pedagógico-cultural como reparador. “Un saber curioso” (Ulloa, 2012), que desea nombrar y nos nombra.

Con el tiempo la *communitas* fue perdiendo la espesura del don, de la mutualidad y se fue convirtiendo

en *civitas* y *castrum*, este último con una evidente inflexión militar de defensa de los propios confines (...) esos *communia* que antes indicaban un simple conglomerado rural, o urbano, comienzan a adquirir los rasgos cada vez más formales de una verdadera institución jurídico-política (Esposito, 2003: 35).

La comunidad es definida por el pedagogo cordobés como “comunidad existencial-antropológica (...) la comunidad del hombre que está en el mundo, del hombre que ‘es con otros hombres’” (Taborda, 2011: 254).

Y este ser en el mundo y con otros hombres presume que el “Conocer es expresar el ser” (Taborda, 2011: 254).

Este conocer es un conocer indagador.

El hombre está en el mundo. Inmerso en las cosas que lo rodean, que lo envuelven, que lo traen y lo tienen, él se vuelve a las cosas y pregunta a las cosas. Experimenta. Experimenta el mundo porque el mundo tiene sentido. Pero, primeramente, ese sentido es oscuro y secreto. Por eso, cada vez más ávido de claridad, pregunta el hombre a las cosas. Múltiples son sus preguntas, Múltiples como las vivencias inmediatas con las que tanea su mundo. Pregunta también por el mismo, pues, en cierto momento, él llega a ser un problema cuyo sentido ha de descifrar (Taborda, 2011: 252).

Más de veinte años después, un pedagogo brasileño afirmaba:

Una vez más los hombres, desafiados por la dramaticidad de la hora actual, se proponen a sí mismos como problema. Descubren que poco saben de sí, de su ‘puesto en el cosmos’, y se preocupan por saber más. Por lo demás, en el reconocimiento de su poco saber de sí radica una de las razones de esa búsqueda. Instalándose en el trágico descubrimiento de su poco saber de sí, hacen de sí mismos un problema. Indagan. Responden y sus respuestas los conducen a nuevas preguntas (Freire, 1970: 37).

Es que ambos pedagogos retoman las ideas de un filósofo alemán:

Cuando el hombre se ha colocado fuera de la naturaleza y ha hecho de ella su ‘objeto’ –y ello pertenece a la esencia del hombre y es el acto mismo de la humanización– se vuelve en torno suyo estremeciéndose, por decirlo así, y pregunta ¿Dónde estoy yo mismo? ¿Cuál es mi puesto? (...) Descubre en esta mirada la

posibilidad de la ‘nada absoluta’; y esto le impulsa a seguir preguntando ‘¿Por qué hay un mundo? ¿Por qué y cómo existo ‘yo’? (Scheler, 1938: 111).

Este hombre, esta persona, este sujeto posee la “disposición y facultad de producir y configurar formas siempre nuevas del pensamiento y la intuición, del amor y la valoración” (Scheler, 1938: 69).

La transmisión insistimos, no como concepción bancaria sino una

concepción humanista (que) no excluya el bien cultural –huelga repetirlo–, pero lejos de creer que la formación resida en su transmisión mecánica y en su nueva posesión, le asigna su recto valor al reconocerle posibilidades educativas, cuya eficacia depende de su influencia en el desarrollo íntimo del docente (Taborda, 2011: 241).

La docencia entonces como una forma de intervención, “De tal suerte que ahí donde un hombre interviene en otro hombre con el propósito de incrementar su formación se hace presente el objeto de la educación” (Taborda, 2011: 250).

Pero dicha intervención contiene la posibilidad de ser una buena o una mala educación.

Humano es aquí, en todo el libro, un adjetivo calificativo que indica esta cualidad moral de condolerse por los otros. Lo que llamamos educación, entendida como formación, es el esfuerzo por dirigir las influencias que puedan hacer al hombre humano, capaz de sentir la raíz común de esa humanidad (...) Ser indiferente al dolor ajeno o, incluso, gozar con él son signos de una mala educación. Como lo es el no saber compartir la alegría ajena o la propia (Carvallo Rey, 2011: 6).

Sin embargo,

Un estudiante frente a un maestro constituye ahora la enunciación de un teorema tanto más difícil de ser resuelto cuanto más simple y sencillo parece. Primeramente, se exige establecer el derecho que asiste al maestro para enseñar; después se necesita saber cómo y de qué modo ha de comportarse el maestro en el desempeño de su tarea. ¿Es que él transmite conocimientos a su docente? ¿Es que él debe concretarse a fomentar en el niño el proceso de la invención? ¿Es que hay que reconocer que la actitud precede del crear –ser autor– y que, consiguientemente, siendo el niño el que crea en el acto educativo, es él el depositario legítimo, el único dueño de su autoridad? ¿Es que la antinomia autoridad-libertad se resuelve en un acto de conciencia? ¿O cabe todavía una distinta posición basada en el examen fenomenológico del acto educativo? (Taborda, 2011: 51).

El diálogo parece ser la respuesta para construir sujetos pedagógicos libres, autónomos y erguidos.

“Una comunidad estable y de una comunicación espiritual, cosa que

sólo puede conseguirse con el amoroso cultivo del diálogo entre estudiantes y profesores” (Taborda, 2011: 57).

Y encontrando nuevas similitudes con el pedagogo brasileño,

La existencia en tanto humana, no puede ser muda, silenciosa, ni tampoco nutrirse de falsas palabras, sino de palabras verdaderas con las cuales los hombres transforman el mundo. Existir, humanamente es ‘pronunciar’, es transformarlo. El mundo pronunciado, a su vez retorna problematizado a los sujetos pronunciantes, exigiendo de ellos un nuevo pronunciamiento (...) El diálogo es este encuentro de los hombres mediatizados por el mundo, para pronunciarlo no agotándose por lo tanto en la mera relación yo-tú (Freire, 1970: 104-105).

El diálogo habilita el encuentro, permite compartir los conocimientos, los relatos, el eros pedagógico es impensable sin el respeto, sin el cuidado por el otro. La docencia es también ternura. En los orígenes los griegos afirmaban que el logos era sólo para los ciudadanos y los gritos eran propiedad de las multitudes.

Reducir el lenguaje del otro al grito lleva a enunciar nuestra pretendida ‘palabra’ también desde el grito. Aristóteles; que define al hombre como ‘animal que posee logos’ (‘palabras’ y ‘razón’), cuando analiza la sociedad esclavista, a la que justifica, disocia los dos sentidos del logos y deja al esclavo una palabra vacía. Frente a ese ser inferior; el amo es aquel cuya voz supone la totalidad significativa del logos. Al ‘esclavo por naturaleza’ no le resta nada más que una voz cuasi animal, equivalente al grito. Como consecuencia de este hecho, la política aristotélica se construye teniendo no la palabra como presupuesto, sino el grito, en cuanto que éste es necesario para el logos, así como el esclavo es necesario para la ciudad (Roig, 2009: 133).

Esta definición oculta, esconde la dicotomía civilización-barbarie, los civilizados poseen el logos y los pueblos gritan. Este pensamiento colonizador aún está presente en las pedagogías latinoamericanas. “La negación de la ‘palabra’ al otro conduce a negar nuestra propia palabra al quedarnos legítimamente sin ella” (Roig, 2009: 133).

Sin embargo las pedagogías latinoamericanas intuyen que parte del pensar y sentir descolonizador presume que los gritos en realidad son propiedad del “conocer cruel” (Ulloa, 2012), y las palabras que piensan y sienten constituyen el saber primoroso. De esta manera los gritos expulsan, expelen las diferencias, por ello “La escuela debe ser, imperativamente, comunidad (...) Sólo así, construida sobre el diálogo, una generación nueva, podrá, gracias a su identidad, contemplar y transformar el mundo” (Carvallo Rey, 2011: 67), o como plantea en la actualidad

otro pensador latinoamericano

Desarrollar la potencialidad desde la subjetividad, superando los códigos de información y del comportamiento, avanzando hacia el mar abierto, hacia la vastedad del colocarse, que es más que la capacidad de apropiación de las circunstancias porque define un camino para contestar a la pregunta ¿cómo hacer del hombre más hombre? (...) No se trata de hacer hombres funciones, sino hombres semillas capaces de volver a nacer para estar presentes como sujetos erguidos y autónomos (Zemelman, 2007: 18).

Entonces comunidad y autonomía, comunidad y libertad. No una comunidad que se impone sino

una comunidad que se produce, una comunidad que se genera, una comunidad que se inventa. Una comunidad en la que se entra y no a la que pertenece, una comunidad que es libertad y no necesidad –y que tampoco es sociedad, porque se establece en función de lo común. Los seres humanos, dice Spinoza, entran en relación por lo que tienen en común, porque es esto que tienen de común lo que los hace incrementar su potencia, si es que se componen adecuadamente. Pero eso común no es un destino inexorable, y puede adoptar distintas formas (Tatián, 2009: 70).

3. Comunidades pedagógicas

De aquí que la comunidad sea, a un mismo tiempo, objeto y sujeto de la actividad educativa. Partiendo del concepto par comunidad-miembro, esta doctrina reconoce cuatro formas docentes, que son: la comunidad que educa a la comunidad, la comunidad que educa a los miembros; los miembros de la comunidad que se educan entre sí; y la de los miembros que educan a la comunidad (...) De aquí que la educación, como toda la manifestación del espíritu objetivo –idioma, derecho, arte, religión– sea una función de la comunidad, y de aquí que la tarea asignada a la pedagogía sea la de hacer vivo en cada individuo ese espíritu-objetivo (Taborda, 2011: 232).

La comunidad educa a través de sus símbolos, de sus monumentos, en este sentido es posible recordar a Ricardo Rojas y su pedagogía de las estatuas. Las ciudades poseen marcas pedagógicas que habilitan y clausuran las memorias, los recuerdos, los olvidos.

Estos son tiempos de nuevos nombres para las calles, para las estaciones ferroviarias y para los subtes, estos son días en que hay monumentos que se quieren bajar, y un debate que se abre ¿desmonumentalizar la ciudad o crear nuevas huellas para las/os transeúntes? Estas son épocas de baldosas de y para las memorias y son jornadas para cambiar las imágenes de los billetes.

El procerato se está modificando y en tiempos de cambios hay superposiciones. Se nos ocurre al respecto que la efigie de Roca convive con la Galería de los Patriotas Latinoamericanos que se encuentra al interior de la Casa Rosada, pero sabemos que los cuadros de otros genocidas ya fueron bajados.

Nuevos espacios para la memoria, allí donde hubo muerte y dolor, hoy habitan la vida y la alegría.

Las estatuas, las baldosas, las disputas por los nombres nos permiten pensar a la comunidad como una forma de filiación simbólica, cultural y textual.

La nación no es sólo un nombre o un texto generalizador y abstracto, sino que también es la textura de ese texto. Taborda alerta que como fusión de voluntad y destino de realización, la nación es un producto social en el que se traman hombres de carne y hueso en una forma de vida amasada a través del tiempo, como una situación existencial (Huelgo, 2005: 137).

La comunidad se realiza en el tiempo, es un estar-siendo comunidad.

He aquí por qué América que puede realizarse, que debe realizarse según el categórico imperativo de su sino, necesita romper el compromiso que liga su cultura a la cultura europea, he aquí por qué es urgente hacer de modo que la manía furiosa de europeización que nos domina no nos impida ser originales, esto es, americanos por la creación de instituciones civiles y políticas que guarden relación con nuestra idiosincrasia, he ahí por qué es urgente hacer de modo que América no esté circuncidada a pensar, a sentir y a querer como piensa, siente y quiere Europa (Taborda, 2009: 100).

4. Descolonizaciones pedagógicas

La expoliación en Nuestra América es doble, explotación económica y colonización cultural-pedagógica. Nos han privado, nos quieren seguir privando de nuestras cuentas (recursos naturales, estratégicos) y de nuestros cuentos (relatos identitarios).

El imperialismo inglés se ha formado mediante la colonización (...) Naturalmente, toda empresa de colonización va acompañada de justificativos elevados. Las potencias políticas que la acometen se remiten siempre a propósitos escogidos. El verbo que da nombre al acontecimiento procede del verbo latino colo, colon, cultum. Porque para el romano colonizar era poner planta, una planta de ciudad en un suelo extraño con fines de dominio y de cultura. Por su origen etimológico es, pues, tanto como salida del suelo patrio hacia afuera (Taborda, 2011: 410).

Poner una planta en suelo extraño es trasplantar, trasplantar ideas, conceptos, modos de pensar y de sentir.

Pensar con categorías propias, pensar desde América Latina no supone impugnar la recepción crítica de conceptos pensados en otros tiempos y otros espacios.

Esta exigencia no importa una negación de la legitimidad de la introducción del inventario de productos espirituales decantados de países extraños. El espíritu que es tradición y revolución es también comunicación, pues los productos que crea su actividad no están condicionados por consideraciones de lugar. No tiene fronteras (...) la legitimidad de la esa introducción, ella está inexorablemente condicionada por la tradición, pues ahí donde ésta es negada y declarada en falencia, el trabajo del espíritu se detiene y se oblitera a virtud de la ausencia de la memoria que es de su esencia. Nada se crea ex nihilo (Taborda, 1993: 199).

La dialéctica de la colonización

es un fenómeno que alude al sometimiento de un inferior, de un impar, porque comienza afirmando una desigualdad entre colonizador y colonizado, y por esto mismo se propone reemplazar con nuevos servidores a servidores promovidos a rango superior en el orden jerárquico de la nación (...) La colonización es siempre la introducción violenta de una nación en un pueblo débil. Esa introducción crea una situación en la que el pueblo sojuzgado no puede estructurar los ideales de su etnos (Taborda, 2011: 411).

El ideal argentino, no es propio ni auténtico

Sin ser racionalistas, vivimos sujetos a un sistema de instituciones que otros pueblos se han endosado para instaurar el absolutismo que conviene a idiosincrasias foráneas. Por eso soportamos un Estado que no es el que corresponde a nuestra expresión, pero que, por ser adecuado a la unidad cerrada, favorece la persistencia de una burguesía agropecuaria que es tributaria de la burguesía inglesa, no obstante no parecerse a ésta en ninguna de sus notas. (Taborda, 2011: 407).

La descolonización implica “Revisar, corregir, desechar o trasmutar los valores europeos, así cueste lo que cueste, por el hierro y por el fuego si fuera menester, es, a mi juicio la misión que nos compete en este instante decisivo de la historia” (Taborda, 2009: 100).

Para ello es necesario reconocer

que conquistar no es sólo derrotar por el empuje de las armas; es también, es sobre todo imponer instituciones. Forje América el escudo de su ideal para oponerle al invasor esperado y presentido; forme América el escudo del ideal refundiendo en su crisol los ya caducos si no quieren sentirse sojuzgada (...) El ideal no se conquista. Y el ideal es el alma de los pueblos. ¡América, la hora! ¡América la democracia! (Taborda, 2009: 114).

La democracia americana debe llevarse a cabo no sólo en su función electoral

la comprende, como comprende también a la justicia, a la propiedad, la educación a la religión al arte y a la moral. No está sólo en el comercio, está también en el pupitre de la escuela, en la oración del creyente, en la inspiración del poeta y en la canción del yunque (Taborda, 2009: 116).

Un/ a docente hace una e-lección.

El profesor, el que da la lección es también el que se entrega en la lección. Primero se entrega en su e-lección, después en su envío, a continuación en su lectura (...) la calidad de su lectura dependerá de la calidad de esas tres escuchas (...) el profesor le presta su voz al texto, y esa voz que le presta es también su propia voz, y esa voz es definitivamente doble resuena como voz común en unos silencios que se la devuelven a la vez comunicada, multiplicada y transformada (...) y así el profesor, cuando lee el texto, lo lee hacia fuera, hacia adentro y hacia los oyentes. Hacia fuera porque el profesor pronuncia para sí mismo y para los demás eso que el texto dice. Hacia adentro porque el profesor dice el texto con su propia voz, con su propia lengua, con sus propias palabras y ese redoblar del texto hace que las palabras que lo componen le suenen, le sepan o le digan de un modo singular y propio. Hacia los oyentes, porque el profesor dice el texto en el interior de algo común (...) aquello que los oyentes sienten en común cuando atienden a lo mismo y que no es otra cosa que la experiencia de la pluralidad y del infinito del sentido (Larrosa, 2000: 141).

Pera las e-lecciones de las/os presidentes de Nuestra América Latina también son pedagógicas.

La relación pedagógica no puede ser reducidas a relaciones específicamente ‘escolares’ (...) Esta relación existe en toda la sociedad en su conjunto y existe para cada individuo respecto de los otros individuos; entre capas intelectuales y no intelectuales; entre gobernantes y gobernados; entre élites y adherentes; entre dirigentes y dirigidos (...) Cada relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica y se verifica no sólo en el interior de una nación, entre las diversas fuerzas que la componen, sino en todo el campo internacional, entre complejos de civilizaciones nacionales y continentales (Gramsci, 2003: 30-32).

Pero incluso las formas de comunicación de nuestras/os presidentas/es son pedagógicas como otros líderes que los precedieron, quienes

fueron verdaderos intérpretes; capaces de sintetizar, con mayor o menor envergadura, los deseos, identidades y reivindicaciones; los lineamientos a menudo complejos y contradictorios de contenidos en el modo de percibir el mundo de las mayorías (Argumedo, 1993: 175).

Pero además de ser intérpretes se ven obligados a explicar sus decisiones permanentemente, enfrentados a los medios hegemónicos de comunicación debieron convertirse en verdaderas/os pedagogas/os de sus obras.

Nuestra democracia americana

es la integración del Estado. Lo acepta y lo reconoce como una realidad histórica, considera que no es una creación metafísica arbitraria, pero afirma que ella es un resultado de la necesidad del pueblo y que, por consiguiente, sólo puede subsistir para beneficiar al pueblo. Lejos de repudiarlo, lo socializa. Lo quiere así como cooperación para la paz, lo quiere así como cooperación para la simbiosis de los hombres sin diferencias ni distinciones, sin vencidos ni vencedores, sin clases, ni castas, ni partidos, ni facciones. No lo concibe como resultado de la lucha de los hombres contra el hombre, sino como fenómeno de conciencia colectiva. Su Estado, es pues, una institución del Pueblo, por él el alma única e indivisible del demos se expresa, delibera, se determina y actúa. Por lo mismo que ajusta sus actitudes a nociones éticas definidas, no lo admite como la voluntad de un rey o de una clase, sino como la voluntad de la nación entera (Taborda, 2009: 134).

Nuestra democracia

al ser una definitiva afirmación de la Vida es también la afirmación del derecho de los hombres sobre las cosas. Así es indispensable que ella trasmute el régimen que permite el monopolio de la riqueza por un régimen que ponga a todos los seres humanos en la posibilidad de aprovechar de los elementos vitales de la naturaleza (Taborda, 2009: 136).

En lo estrictamente escolar “la política de la democracia ha de hacer de modo que no haya un solo analfabeto” (Taborda, 2009: 137).

En un estado democrático

la enseñanza no tiene, a lo menos en teoría, determinados y excluyentes intereses que defender y proteger y, en consecuencia, el designio del Estado, es el de ampliar o facilitar el juego rítmico, armonioso de las fuerzas que constituyen la esencia de su pueblo (Taborda, 2009: 73).

5. Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños

La CELAC

es el único mecanismo de diálogo y concertación que agrupa a los 33 países de América Latina y El Caribe, es la más alta expresión de nuestra voluntad de unidad en la diversidad, donde en lo sucesivo se fortalecerán nuestros vínculos políticos, económicos, sociales y culturales sobre la base de una agenda común de bienestar, paz y seguridad para nuestros pueblos, a objeto de consolidarnos como una comunidad regional (Declaración de Caracas).

Para constituir la CELAC, el 3 de diciembre de 2011 se firma la Declaración de Caracas, en ella puede leerse “En el Bicentenario de la Lucha por la Independencia Hacia el Camino de Nuestros Libertadores” (Declaración de Caracas).

Nos interesa remarcar como contenido pedagógico-cultural la idea de “Hacia el Camino de Nuestros Libertadores” las y los libertadores nos están esperando, somos parte del relato de las luchas populares de Nuestra América Latina. Estamos convocados a continuar e ir en busca de nuestras historias y nuestros futuros.

El tema de los bicentenarios no es un dato menor

Conscientes de que la conmemoración del Bicentenario de los procesos de Independencia en América Latina y el Caribe, ofrece el marco propicio para la consolidación y puesta en marcha de nuestra Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC) (Declaración de Caracas).

Se destaca en dicho documento

el camino trazado por los Libertadores de América Latina y el Caribe hace más de doscientos años, un camino iniciado de manera efectiva con la independencia de Haití en 1804, dirigida por Toussaint Louverture, constituyéndose de esta manera en la primera República Independiente de la región. De la misma manera recordamos que la República de Haití liderada por su Presidente Alexandre Pétion, con la ayuda prestada a Simón Bolívar para la Independencia de los territorios que en el presente conocemos como América Latina y el Caribe inició las bases para la solidaridad e integración entre los pueblos de la región (Declaración de Caracas).

A nadie le sorprendía por aquél entonces que colombianos, venezolanos, argentinos, peruanos combatieran en un mismo ejército.

Inspirados en la obra de los Libertadores, y asumiendo plenamente su legado como acervo fundacional de nuestra Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños. Conscientes de que han transcurrido 185 años desde que se ensayara el gran proyecto de los Libertadores, para que la región se encuentre hoy en condiciones de abordar, por la experiencia y la madurez adquirida, el desafío de la unidad e integración de América Latina y el Caribe (Declaración de Caracas).

Un abrazo y un proyecto en Guayaquil. Las fronteras, las mujeres y los hombres mancomunados.

Inspirados en el Congreso Anfictionico de Panamá de 1826, acto fundamental de la doctrina de la unidad latinoamericana y caribeña, en el que nuestras jóvenes naciones soberanas plantearon la discusión de los destinos de la paz, el desarrollo y la transformación social del continente. Destacando la participación de los pueblos indígenas y afrodescendientes en las luchas independentistas y reconociendo sus aportes morales, políticos, económicos, espirituales y culturales en la conformación de nuestras identidades y en la construcción de nuestras naciones y procesos democráticos (Declaración de Caracas).

6. Construyendo las pedagogías latinoamericanas

Estos son nuestros tiempos y no por capricho de un investigador o una docente. Son tiempos latinoamericanos porque los pueblos así lo hemos decidido, lo hemos elegido. Uno de nuestros libertadores le escribía esto a su maestro:

Usted formó mi corazón para la libertad, para la justicia, para lo grande, para lo hermoso (...) No puede usted figurarse cuán hondamente se han grabado en mi corazón las lecciones que Usted me ha dado: no he podido jamás borrar siquiera una coma de las grandes sentencias que Usted me ha regalado. Siempre presentes a mis ojos intelectuales, las he seguido como guías infalibles. En fin, Usted ha visto mi conducta: Usted ha visto mis pensamientos escritos, mi alma pintada en papel (Bolívar, 1999: 152).

Tan bellas palabras merecen nuestro detenimiento, Rodríguez y Bolívar, maestro y discípulo habían logrado construir una amistad. En dos oportunidades Bolívar nombra su corazón, un corazón formado y en el cual se graban lecciones que tienen que ver con la justicia, la libertad, lo hermoso. También hay otras ideas que deseamos subrayar: el maestro ha visto los pensamientos escritos, el alma pintada en papel.

Es decir, el Bolívar patriota, estratega, es además un escritor, un gran escritor. El discípulo no sólo se hace presente en el campo de batalla, sino en el campo de las ideas. Las ideas, la escritura como otra forma de intervención. ¿Qué era aquello que Rodríguez le había enseñado a Bolívar y pedía de otras/os docentes?

Maestro es el que enseña a aprender y ayuda a comprender (...) El título de Maestro no debe darse sino al que SABE enseñar esto es, al que enseña a aprender, no al que manda aprender, o indica lo que se ha de aprender, ni...al que aconseja que se aprenda. El MAESTRO que sabe dar las primeras instrucciones, sigue enseñando virtualmente todo lo que se aprende después, porque enseñó a aprender. Su ministerio es de primera necesidad, porque influye en los demás estudio (Rodríguez, 1988: 347 Tomo I).

El maestro “promete enseñar” (Rodríguez, 1988: 17 Tomo II). La conciencia entonces como una promesa, como una apuesta, como una ventana abierta hacia el porvenir. Aún cuando

Ni los Padres ni los Maestros puedan prever lo que los niños serán, y mucho menos el uso que harán de lo que ahora les enseñan a decir; pero lo que podrían asegurar ya es que, cuando sean grandes, han de creer que saben lo que dicen (Rodríguez, 1988: 399 Tomo I).

Pero además para Rodríguez la idea de igualdad incluye la formación de los pueblos y los ciudadanos. No hay contradicción en ello. La idea de ciudadanía presume la idea de derechos:

llegado a este caso ¿quién hará que las voluntades se pongan de acuerdo? ¿Será aquel sentimiento del deber, que coarta las facultades del poder?...Este sentimiento nace del conocimiento que cada uno tiene de su verdaderos intereses; y para adquirir este conocimiento debe haber Escuelas en las Repúblicas...y Escuelas para todos, porque todos son ciudadanos. (Rodríguez, 1988: 283 Tomo I).

y la idea de pueblos la de comunidad: ¡Entre tantos hombres de juicio...de talento...de algún caudal como cuenta la América! ¡Entre tantos bien-intencionados!...entre tantos ¡patriotas!...(tómese esta palabra en sentido recto) no hay uno que ponga los ojos en los niños pobres. No obstante, en estos está la industria que piden...la riqueza que desean...la milicia que necesiten...en una palabra, la Patria (Rodríguez, 1988: 286 Tomo I).

Para el maestro de Bolívar “Nada importa como el tener Pueblo, formar lo debe ser la única ocupación de los que se apersonan por la causa social” (Rodríguez, 1988: 283 Tomo I).

El pueblo, lo popular como motor y motivo de lo social. “No nos alucinemos: sin Educación Popular, no habrá verdadera Sociedad” (Rodríguez, 1988: 333 Tomo I).

Y como base de las naciones “Muchos tratados se han publicado sobre la Educación en general, y algunos sobre el modo de aplicar sus principios, a formar ciertas clases de personas; pero todavía no se ha escrito, para educar pueblos que se erijan en naciones” (Rodríguez, 1988: 104 Tomo II).

Formar ciudadanos, educar pueblos, va de la mano del proyecto de la Patria Grande.

Rodríguez y Martí fueron los precursores de las pedagogías latinoamericanas, sus ideas permanecen vivas, es muy probable que tomarán otros nombres, vitalismo, existencialismo, comunidad facúndica, pero hay algo que permanece: la idea de humanidad extendida a todas y todos, ciudadanos y pueblos, una pedagogía propia, auténtica, por lo tanto una pedagogía que contiene también alegría. La alegría del estar-siendo. La alegría de vivir estos días, ya no épocas de trasplantes y “pedagogías bonsáis” sino de “pedagogías de la potencia” (Quintar, 2005).

Una pedagogía que puede nombrar y al nombrar se nombra; lo pedagógico

gico como un relato propio. Estamos siendo enlazados por el cruce de nuestras biografías e historias sociales.

La comunidad que nos invita a comprometernos, a compartir, con un don-a-dar.

Bibliografía

- Argumedo, A. (1993) *Los silencios y las voces en América Latina*. Buenos Aires, Colihue.
- Benjamin, W. (2007) *Sobre el concepto de Historia*. Buenos Aires, Cooperativa Chilavert Artes Gráficas.
- Bolívar, S. (1999) *Escritos Políticos*. México, Porrúa.
- Carvalho, R. (2011) *Donde habita la moral*. Lima, Aguilar.
- Cornu, L. (2004) “Transmisión e institución del sujeto. Transmisión simbólica, sucesión, finitud”, en *La transmisión en las sociedades, las instituciones y los sujetos*. Buenos Aires, Novedades Educativas.
- Declaración de Caracas.
- Esposito, R (2003) *Communitas. Madrid, Amorrortu*.
- Freire, P. (1970) *Pedagogía del Oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gramsci, A. (2003) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Hassoun, J. (1996) *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Huergo, J. (2005) *Hacia una genealogía de comunicación/educación*. La Plata, Facultad de Periodismo y Comunicación Social. UNLP.
- Jauretche, A. (1992) *Los profetas del odio*. Buenos Aires, Peña Lillo Editor.
- Larrosa, J. (2000). *Pedagogía Profana*. Buenos Aires, Novedades Educativas.
- Pradelli, A (2011) *La búsqueda del lenguaje*. Buenos Aires, Paidós
- Pérez J. P. y Lina, L. (2011) *Sobre imágenes, poderes e identidades*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación.
- Mariátegui, J. C. (2001) *Temas de Educación*. Lima, Amauta.
- Martí, J. (1980) *Nuestra América*. Buenos Aires, Losada.
- Quintar, E. (2005) *Pedagogía de la dignidad de estar siendo*. México, CREFAL.
- Roig, A. (2009) *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Una Ventana.
- Rodríguez, S. (1988). *Obras Completas*. Caracas, Ediciones del Congreso de la República de Venezuela.

- Siede, I. (2007). *La educación política*. Buenos Aires, Paidós.
- Scheler, M. (1938) *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, Losada.
- Tatián, D. (2012) “Mi libertad empieza donde empieza la libertad de otro”, en *Diario Página 12*. Buenos Aires. 21/05/12.
- Tatián, D. (2009) *Spinoza, una introducción*. Buenos Aires, Quadrata.
- Taborda, S. (1993) *Investigaciones Pedagógicas (Selección)*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación.
- Taborda, S. (1994) “La política escolar y la vocación facúndica”, en *La Argentinidad preexistente*. Buenos Aires, Docencia.
- Taborda, S. (2009) *Escritos Políticos*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Taborda, S. (2011) *Investigaciones Pedagógicas*. Buenos Aires, Unipe.
- Terigi, F. (2004) “La enseñanza como problema político”, en *La transmisión en las sociedades, las instituciones y los sujetos*. Buenos Aires, Novedades Educativas.
- Ulloa, F. (2012) “El saber como curiosidad y el saber cruel”, en *Diario Página 12*. Buenos Aires 12/07/12.
- Zemelman, H. (2007). *El ángel de la historia*. Barcelona, Anthropos.

Sergio Friedemann¹

La dialéctica en Gramsci. Filosofía, política, historia y educación²

1. Introducción

¿Es preferible “pensar” sin tener conciencia crítica, en forma disgregada y ocasional, o sea “participar” en una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el ambiente externo, (...) o es preferible elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y por lo tanto elegir la propia esfera de actividad, participar activamente de la historia del mundo, ser guía de sí mismos y no ya aceptar pasivamente y supinamente desde el exterior el sello de la propia personalidad? (Gramsci, 1984a: 245).

En el párrafo precedente, y a lo largo de gran parte de sus escritos, Antonio Gramsci va a combatir fuertemente la pasividad que consiste en someterse al mundo tal como se presenta. Son los seres humanos los que hacen la historia, y adaptarse al mundo, o ponerse como sujetos transformadores de él, constituyen dos opciones contrapuestas.

Analizar críticamente la obra de un autor es implicarse en un trabajo de elaboración y reelaboración, poner sus categorías en movimiento, hacerlas dialogar con su realidad contextual, con su situación, con su época. Y apropiarse críticamente del pensamiento y vida de Antonio Gramsci comprende, a su vez, un trabajo más arduo: el italiano no solamente no escribió ningún libro, por lo que no se dedicó a sistematizar su

¹ Lic. y Prof. en Ciencia Política. Doctorando en Ciencias Sociales (UBA/CONICET); ser.fri@gmail.com

² El presente artículo es una versión corregida y ampliada del que fuera publicado en *Diaporias* N° 6, Octubre de 2006, con el título “De la dialéctica en Gramsci”.

obra sino que tampoco tuvo el tiempo suficiente para intentar responder a muchas de las preguntas que se planteaba desde la cárcel fascista. Desde allí, mal alimentado y gran parte del tiempo enfermo, realizó la mayor parte de su producción intelectual por medio de anotaciones en cuadernos, preguntando y preguntándose, recordando y citando de memoria lo que había podido leer en su corta vida de militante. Estas son algunas de las causas por las cuales la obra de Gramsci ha podido ser utilizada y reelaborada para fines políticos tan diversos, con lecturas muchas veces antagónicas acerca de su obra. Pero no nos dedicaremos en este trabajo a dar cuenta de las apropiaciones construidas por intérpretes y comentaristas, no nos vamos a detener en la gran cantidad de obras existentes acerca del pensamiento de Antonio Gramsci, sino que nos centraremos únicamente en los textos del italiano para construir una interpretación que, a riesgo de no resultar novedosa, esperamos pueda aportar elementos interesantes de análisis en torno a la dialéctica gramsciana y su inequívoca presencia en temáticas diversas que lo ocupaban intelectual y políticamente.

Según nuestro punto de vista, la obra de Gramsci atraviesa variados ejes temáticos que pueden ser clasificados diversamente. Proponemos una clasificación posible, por cierto arbitraria mas no caprichosa, y es aquella que postula que la obra del italiano está atravesada por al menos cuatro temáticas interrelacionadas: Filosofía, Historia, Política y Educación³. Un eje central en la obra de Gramsci es también el de la dialéctica, pero que —y esto es lo que se intentará argumentar a lo largo de este artículo— corta transversalmente a las problemáticas anteriormente mencionadas.

¿Cómo concibe Gramsci la dialéctica? ¿Qué es una *contradicción*? ¿Qué es un *momento*? El “principio de no contradicción” de la lógica clásica indicaba que *lo que es*, no puede *no ser*. En cambio, según la dialéctica hegeliana que el italiano recupera, un sujeto (individual o colectivo) se niega constantemente y en esa negación se despliega su *ser otro*, por estar inmerso en una red de relaciones intersubjetivas que lo

³ Otras temáticas que escapan a la reflexión realizada aquí, pero que también aparecen en la obra de Gramsci en forma recurrente, son la crítica literaria y la lingüística.

modifican y lo reconstituyen en su desarrollo. Dialécticamente, por tanto, un proceso social *es* y al mismo tiempo *no es*, porque continuamente se niega y se supera⁴. En esto consiste el devenir. Según la lógica clásica, los contrarios se excluyen. Aquí, en cambio, se trata de *unidad de los opuestos*, unidad que no es armonía y quietud sino lucha o tensión de momentos contrarios en movimiento (Gramsci, 1984a: 198-199). Cuando dice *momento*, no se refiere a él en un sentido cronológico, sino como ámbito de una realidad que trasciende a cada una de sus partes. Cada momento es una abstracción, ya que realmente no existe dicho momento en forma aislada, sino que solamente puede concebirse en tanto interdependiente con su polo opuesto, y en tanto ambos son superados. La *superación* conserva dentro de sí elementos de los contrarios, es decir que se trata de una eliminación-conservación. La superación dialéctica no necesariamente elimina la existencia de la contradicción, aunque sí desaparecen los momentos tal como eran, para reengendrarse bajo nuevas formas o figuras. Como afirma Gramsci, “en la historia real la antítesis *tiende* a destruir a la tesis, la síntesis será una superación, pero sin que se pueda establecer a priori qué es lo que de la tesis será conservado en la síntesis” (Gramsci, 1984a: 124)⁵. De este modo, la llamada síntesis adquiere una potencialidad abierta: es momento superador, fin y comienzo del mismo proceso que engendra. Aquí reside una de las claves para entender la dialéctica tal como la presenta Gramsci: una dialéctica no teleológica, sino con final abierto y múltiples resultados posibles. Históricamente, “lo que del pasado sea conservado en el proceso dialéctico no puede ser determinado a priori, sino que resultará del proceso mismo” (Gramsci, 1984a: 206).

Fácilmente se puede malentender la enorme conceptualización realizada por Gramsci si se toma en forma aislada alguna de las temáticas

⁴ La superación, como veremos, no necesariamente implica un mejoramiento.

⁵ La itálica es nuestra. Nótese que Gramsci utiliza más de una vez las categorías de tesis, antítesis y síntesis, que no habían sido utilizadas por Hegel ni por Marx sino por Fichte. Probablemente, esto se deba a que Gramsci tiene en mente la marxiana *Miseria de la Filosofía* (Como puede verse, por ejemplo, en Gramsci 1984a: 123 y 206). Proudhon utiliza dichas categorías en su *Filosofía de la Miseria*, y Marx realiza la crítica en su mismo lenguaje, recuperando la dialéctica como movimiento. Vale esta aclaración, pues el concepto de síntesis remite a una especie de puente o mezcla de afirmaciones o hechos que se contraponen de manera estática —la tesis y la antítesis—, como si se tratara de afirmaciones o fenómenos alejados uno del otro y no de polos en tensión que se atraen y se rechazan, superándose. Tanto Marx en la obra mencionada, como Gramsci desde la cárcel, no dejan lugar a dudas: se trata de contrarios que se superan como totalidad dialéctica en movimiento.

trabajadas por el militante e intelectual italiano. Es decir, si no se toma en cuenta lo que él mismo previó:

Por razones de estudio, al analizar un fenómeno nos vemos obligados a reducirlo a los llamados elementos que constituyen ese fenómeno. Dichos elementos, cada uno de ellos, no son sino el fenómeno mismo visto en un momento más que en otro, con la preocupación de un fin particular determinado y no de otro. Pero la sociedad, al igual que el hombre, es siempre y solamente una unidad histórica e ideal que se desarrolla superándose continuamente. Política y economía, ambiente y organismo social, siempre forman una sola cosa, y uno de los grandes méritos del marxismo consiste en la afirmación de esa unidad dialéctica (Gramsci, 1998: 87).

Unidad dialéctica que si es dejada de lado puede llevar a afirmaciones tales como que Gramsci es subjetivista o voluntarista, porque le dio importancia, también, a la pasión como elemento central de la política. Acusaciones de reformista e idealista, porque se dedicó a producir, también, una teoría del Estado y de los partidos políticos. Se trata, en estos casos, de reacciones deterministas y fatalistas a la propuesta gramsciana de recuperar, superándola, la dialéctica hegeliana-marxiana para una filosofía de la praxis que tenga en cuenta la realidad nacional y las particularidades de la situación en la que la política tiene lugar, las religiones y creencias de una sociedad y su época, los usos del lenguaje, las luchas culturales, y los sentires de las clases subalternas.

2. La filosofía

2.1 Filosofía de la praxis

Si *praxis* es la unidad superadora de *teoría* y *práctica*, y la *filosofía* es la visión del mundo, la filosofía marxista, que Gramsci asume como *filosofía de la praxis*, es la forma de conciencia social o cosmovisión que concibe la historia y la sociedad como un devenir, donde práctica y conciencia resultan inescindibles. La teoría en su forma pura es una abstracción. El sujeto es praxis: está atravesado por una contradicción entre el pensar y el hacer, que siempre conforman una totalidad, pues “no se puede separar el homo faber del homo sapiens” (Gramsci, 1984a: 382).

Para Gramsci, “todos los hombres son filósofos”, en tanto la filosofía es una concepción del mundo, que está contenida en el lenguaje, en las ideas, en el sentido común, en las creencias religiosas (Gramsci, 1988: 7). Las prácticas cotidianas de un individuo no pueden ser disociadas de su propia filosofía, de sus ideas y de su intelecto, ya que “el pensar es propio del hombre como tal” (Gramsci, 1984a: 219). Pero si todos son filósofos porque tienen una visión del mundo, no todos son filósofos-especialistas y no todos hacen filosofía sabiendo que están filosofando. De esta manera podemos distinguir la filosofía de los filósofos de las filosofías de las demás personas. ¿Qué es lo que diferencia a ambas filosofías? La diferencia es que los especialistas conocen el desarrollo de toda la filosofía anterior a ellos, y parten de los grandes sistemas superándolos para responder a las mismas preguntas sobre las que otros ya intentaron responder.

Si todos son filósofos, ¿dónde se manifiesta, realmente, la concepción del mundo de cada cual? ¿En la actividad que lleva a cabo, o en “lo afirmado lógicamente como hecho intelectual”? (Gramsci, 1988: 10). Es decir, ¿en la acción o en las ideas? ¿En la práctica o en la teoría? La contradicción del sujeto, desdoblado entre su teoría y su práctica, entre su pensar y su hacer, es continuamente superada y reconfigurada bajo nuevas formas. Para Gramsci, la contradicción realmente existente entre el pensar y el hacer tiene su explicación en la sociedad, que está atravesada por “contradicciones más profundas de orden histórico-social” (Gramsci, 1988: 10). De esta manera un individuo puede manifestar una determinada concepción del mundo en sus acciones, mientras su discurso esté plagado de filosofías ajenas.

La filosofía de la praxis aparece así como crítica del sentido común, que contiene elementos variados e inconexos, provenientes de la experiencia cotidiana de los hombres en sociedad, fuertemente influidos por los discursos hegemónicos. Es crítica del sentido común, pero éste es también su punto de partida. El filosofar no es una actividad ajena a hombres y mujeres: de lo que se trata es de tornar crítica dicha actividad existente, y no de introducir una ciencia desconocida (Gramsci, 1988: 14). La filosofía no puede no ser política: no se trata de un simple ordenamiento de la realidad mediante conceptos, sino que debe ser cons-

ciente de su papel transformador. Si deviene política, la filosofía de la praxis se realiza y puede desarrollarse como unidad de teoría y práctica. A esto se debe el papel creativo de la filosofía.

2.2 Historia de la filosofía

La historia de la filosofía es también un devenir dialéctico. Así, la filosofía de la praxis es superación del hegelianismo y “traducción” del mismo “en lenguaje historicista” (Gramsci, 1984a: 133). Pero Gramsci no cree que la filosofía de la praxis haya absorbido ya todos los elementos necesarios de la filosofía hegeliana: el movimiento dialéctico, donde una filosofía superadora toma elementos que necesita de sus predecesoras absorbiéndolos para sí misma, no estaría cerrado en el caso de la filosofía de la praxis⁶. La figura utilizada reiteradamente por Gramsci, de “continuación” de las filosofías, debe ser comprendida dialécticamente. Es así que puede entenderse a Marx como continuación de Hegel, pues “ningún filósofo puede pasar por alto a los filósofos que le han precedido” (Gramsci, 1984a: 165)⁷. Cada filosofía conserva elementos de las anteriores, así como toda superación dialéctica conserva dentro de sí los momentos superados. El marxismo conserva del hegelianismo la dialéctica misma como teoría del movimiento, así como también la historicidad de la filosofía, pero quitándole todo elemento especulativo y negando la filosofía absoluta y abstracta: “Todo el modo de concebir la filosofía ha sido historizado, o sea que se ha iniciado el nacimiento de un nuevo modo de filosofar más concreto e histórico que el precedente” (Gramsci, 1984a: 280). La historicidad de

⁶ A eso se refiere Gramsci cuando se pregunta: “¿Cómo hay que entender la proposición de Engels sobre la herencia de la filosofía clásica alemana? ¿Hay que entenderla como un círculo ya cerrado, en el que la absorción de la parte vital del hegelianismo está ya definitivamente cumplida, de una vez por todas, o se puede entender como un proceso histórico todavía en movimiento, por el que se reproduce una necesidad nueva de síntesis cultural filosófica? A mí me parece justa esta segunda respuesta” (Gramsci, 1984a: 145).

⁷ “De todos modos se ve cuál fue el nexo histórico por el que la filosofía de la praxis, aun continuando el hegelianismo, lo “voltea” sin por ello querer suplantarlo toda clase de filosofía”. (Gramsci, 1984a: 165). “Juzgar todo el pasado filosófico como un delirio y una locura no sólo es un error de antihistoricismo, porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se debió haber pensado como hoy, sino que es un auténtico residuo de metafísica porque supone un pensamiento dogmático válido en todos los tiempos y en todos los países, según el cual se juzga todo el pasado. El antihistoricismo metodológico no es otra cosa que metafísica. Que los sistemas filosóficos pasados hayan sido superados no excluye que hayan sido válidos históricamente y que hayan desempeñado una función necesaria; su caducidad debe considerarse desde el punto de vista del desarrollo histórico total y de la dialéctica real” (Gramsci, 1984a: 277).

la filosofía es a la vez dialéctica “porque da lugar a lucha de sistemas, a luchas entre modos de ver la realidad” (Gramsci, 1984a: 163-164). En esta lucha histórico-filosófica, las filosofías de cada época luchan entre sí y también contra las filosofías anteriores, que suelen renacer de sus cenizas en nuevos puntos de vista más actuales y que funcionan como dispositivos ideológico-culturales para fortalecer la hegemonía de las clases dirigentes de cada época. Esa es la razón por la que Gramsci se empeña tanto en discutir con el idealismo de Benedetto Croce, quien a la vez parte de la filosofía de la praxis para construir la suya propia. Gramsci se pregunta si lo que Croce hace con Hegel no es una “reforma reaccionaria”. De ser así, Croce no solamente reduce la filosofía de la praxis al estudio del momento ético-político regresando así a la filosofía idealista y especulativa, como veremos más adelante, sino que implica una superación dialéctica “regresiva”, donde lo que conserva de Hegel es lo más reaccionario, mientras que a la filosofía de la praxis le quita el vital concepto de unidad de los opuestos en tensión, pensando a la vez en la posibilidad de una “dialéctica de los distintos” (Gramsci, 1984a: 198-199)⁸.

2.3 Historicidad de la filosofía de la praxis

La filosofía de la praxis, igual que toda filosofía, es manifestación de una época y por tanto transitoria. Si cada filosofía anterior puede ser concebida como un momento del devenir histórico real, la filosofía de la praxis se construye como superación del hegelianismo. Y con ella, la humanidad, piensa el italiano, deviene conciente de sí misma como de su papel transformador y creador del mundo que la contiene. Sobre los restos del hegelianismo, y sobre las contradicciones de clase de la sociedad capitalista, nace la filosofía de la praxis. Una vez desaparecidas dichas contradicciones, afirma Gramsci, habiéndose eliminado todo vestigio de dominación capitalista, también desaparecerá dicha filosofía, para dar lugar a un nuevo modo de conciencia social, que se construirá, una vez más, sobre los restos de sus predecesoras (Gramsci,

⁸ “Observar cómo su concepción de la “dialéctica” hegeliana ha privado a ésta de todo vigor y toda grandeza, volviéndola una cuestión académica de palabras” (Gramsci, 1984a: 206).

1984a: 333). Luego Gramsci aclara:

Actualmente el filósofo (de la praxis) sólo puede hacer esta afirmación genérica y no ir más allá: de hecho no puede evadirse del actual terreno de las contradicciones, no puede afirmar, más que genéricamente, un mundo sin contradicciones sin crear inmediatamente una utopía (Gramsci, 1984a: 333).

Según Gramsci, la filosofía de la praxis tendrá una “historicidad” menos breve que las otras filosofías, las cuales se orientan a conciliar intereses opuestos, expresando un momento de la contradicción, que “afloja después del acontecimiento del que han sido instrumento”. Ellas son una herramienta de gobierno de los grupos dominantes “para obtener el consenso y ejercer la hegemonía sobre clases subalternas”, mientras que la filosofía de la praxis, por el contrario, es “la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno (...)” (Gramsci, 1984a: 201).

3. La dialéctica antideterminista

Desde muy temprano Gramsci nos advierte: no existe evolución espontánea hacia una determinada forma de organización social. No hay determinismos en la historia. Ya en 1916, pensando el concepto de cultura, discute con aquellos que creen que la conciencia social va siempre por detrás de la práctica material (Gramsci, 2004: 14)⁹. El determinismo materialista no sólo concibe la materia como un elemento fundante, aislado e independiente de la dimensión ideal, negando así la dialéctica, sino que desvaloriza la crítica cultural y del reconocimiento intersubjetivo en la transformación de la sociedad. Cultura es conocerse a uno mismo, y conocerse no puede ser logrado “si no se conoce también a los demás, su historia, el decurso de los esfuerzos que han hecho los demás para ser lo que son, para crear la civilización que han creado y que queremos sustituir” (Gramsci, 2004: 14). En tono netamente hegeliano, en Gramsci conocer es conocerse, reconocerse.

En el periódico *Avanti*, un mes después de la revolución de octubre,

⁹ *Socialismo y Cultura* (1916).

afirma Gramsci que la revolución rusa es la revolución contra *El Capital* de Marx, “libro de los burgueses más que de los proletarios” (Gramsci, 2004: 34)¹⁰. Gramsci reniega de una definición cerrada de su filosofía como “marxista”. Afirma que Marx es “maestro de vida espiritual y moral, no pastor con báculo” (Gramsci, 2004: 40)¹¹. Eso es lo que Gramsci saluda de los bolcheviques: no se definen acabadamente como marxistas, “no han levantado sobre las obras del Maestro una exterior doctrina de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, el que nunca muere” (Gramsci, 2004: 35). El pensamiento de Marx sigue vivo en los bolcheviques, escribe Gramsci en 1917, porque cada filosofía se construye sobre las anteriores, y la obra de Marx es “un ejemplo de trabajo intenso y tenaz para conseguir la clara honradez de las ideas” (Gramsci, 2004: 40). La filosofía debe seguir educando y educándose luego de la desaparición del “maestro”. Matar a Marx es, por el contrario, idealizarlo, hacer de su pensamiento una realidad objetiva e inmutable. La lectura mecanicista del marxismo, no tiene su explicación en tal o cual aspecto de la obra de Marx, sino, justamente, en no haber realizado una interpretación de la totalidad de su obra en sentido crítico. Es no haber sabido leer al marxismo como “la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, que en Marx se había contaminado con incrustaciones positivistas y naturalistas” (Gramsci, 2004: 35). Se trata, en todo caso, de distinguir esas “contaminaciones” de aquellos elementos que sí constituyen avances novedosos en la historia de la filosofía.

Distinta fue la postura de Gramsci con respecto al partido gobernante en la Unión Soviética durante el stalinismo, pues la lectura “dogmática y evolucionista” ganó la batalla dentro del partido comunista soviético. Si bien no eligió a Stalin ni al régimen soviético como blanco directo de sus críticas, la discusión con Bujarin no es casual. La crítica al “Ensayo Popular”¹² es la crítica al “materialismo vulgar” stalinista. Desde la cárcel, Gramsci reniega de la alusión al marxismo como “materialismo

¹⁰ *La revolución contra El Capital* (1918)

¹¹ *Nuestro Marx* (1918)

¹² Se trata de *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de Sociología*, Nikolai Bujarin, editado en español por Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1977, número 31.

dialéctico”, y batalla contra el determinismo que le da sentido práctico y teórico. Recurre al mismo Marx para fortalecer su postura de que el marxismo no es identificable con una nominación tal:

El jefe de escuela de la filosofía de la praxis no llamó nunca “materialista” a su concepción (...) Igualmente, no adopta nunca la fórmula de “dialéctica materialista” sino “racional” en contraposición a “mística”, lo que da al término “racional” un significado bien preciso (Gramsci, 1984a: 273).

El materialismo le asigna más peso a uno de los polos de la contradicción de manera ahistórica. Si hay determinismo de lo material, no hay dialéctica. La realidad histórica es de influencia recíproca entre lo material y lo ideal. Ni materialismo ni idealismo, sino filosofía de la praxis es la propuesta gramsciana.

Pero el mecanicismo, observa Gramsci, está presente en algunos filósofos marxistas, los cuales ven a la teoría como complemento o accesorio de la práctica. Esta concepción es lo que lleva a los intelectuales a alejarse de las masas, porque conciben teoría y práctica como dos momentos más o menos aislados y no como unidad dialéctica. De ese modo el intelectual asume la tarea de actuar únicamente desde el trabajo teórico, desligándose de las necesidades y situaciones concretas de los sectores subalternos. Dicho mecanicismo es propio del materialismo vulgar: la filosofía de la praxis se encuentra en una permanente lucha contra las filosofías tradicionales (“materialismo” e “idealismo”) y contra sus elementos también presentes en teóricos del marxismo. A Bujarin, para seguir con la crítica gramsciana, “se le escapan los conceptos de movimiento histórico, de devenir y por lo tanto de la misma dialéctica” (Gramsci, 1984a: 265), por lo que cae en el determinismo causal y en el dogmatismo, ya desde el intento mismo de construir una sociología sistemática de la filosofía de la praxis. Para ello, no sale de la lógica aristotélica y los métodos de las ciencias naturales.

En los mismos términos denuncia Gramsci la intrusión positivista en las ciencias sociales, que busca establecer leyes causales y mecánicas, y así prever el desarrollo de la sociedad. No se puede conocer lo que todavía no es. La historia es un devenir, y a lo sumo el científico social puede prever lo que sucederá en tanto se pone como sujeto transformador y actúa por un determinado proyecto histórico. Por lo tanto, el prever es

un acto práctico, no teórico. Esto no significa que no se pueda realizar teorización alguna acerca de la política y de la historia, pero “la filosofía de la praxis se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actividad actual de creación de nueva historia” (Gramsci, 1984a: 290). La teorización puede ser útil, no para descubrir leyes mecánicas del funcionamiento de la sociedad, sino para evaluar posibles tendencias históricas desde el estudio de la realidad concreta.

Según las lecturas economicistas, “las constituciones políticas están en necesaria dependencia respecto de la estructura económica” (Gramsci, 2004: 44)¹³. Gramsci utiliza esta frase en 1918 para luchar contra el determinismo en los mismos términos que lo haría años más tarde desde la cárcel. Primero, defendiendo a los bolcheviques de aquellos que pensaban en la necesidad de establecer un régimen burgués tras la revolución de octubre. Luego, contra una lectura similarmente fatalista que coincidía con la del régimen soviético de la etapa pos-leninista. Allí afirmaba Gramsci que lo que determina la acción política no es la estructura económica:

Con el simple enunciado de esa fórmula creen muchos tener resuelto todo problema político e histórico (...) La verdad es que la fórmula en cuestión no es en modo alguno seca expresión de una ley natural que salte a la vista. Entre la premisa (estructura económica) y la consecuencia (constitución política) hay relaciones nada simples ni directas, y la historia de un pueblo no se documenta sólo con los hechos económicos. Los nudos causales son complejos y enredados, y para desatarlos hace falta el estudio profundo y amplio de todas las actividades espirituales y prácticas (Gramsci, 2004: 44-45).

Lo material y lo espiritual, la práctica y la teoría, la estructura y la superestructura, distintas abstracciones de una totalidad social compleja. Las fuerzas materiales de producción son relaciones sociales, y como tales, lo material debe ser hallado en la historia, que es creación humana. De modo que lo material no puede dejar de ser subjetivo, o mejor, subjetivo-objetivo, de la misma forma que el sujeto es una totalidad sujeto-objeto, ya que “no hay hombres sin mundo ni mundo sin hombres”. No hay práctica sin determinada concepción del mundo. Por eso no puede escindirse la teoría de la práctica: “El ser no puede ser diso-

¹³ *Utopía* (1918)

ciado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto (...)” (Gramsci, 1984a: 309).

4. Historia y Política

4.1. La historia: ¿progreso o devenir?

Progreso y devenir son dos aspectos diferentes de un mismo fenómeno. Gramsci no reniega del concepto de progreso sino del progreso como ideología. El devenir, en cambio es un concepto filosófico (Gramsci, 1984a: 213). La historia es devenir, en el cual el progreso puede estar ausente. Así, el italiano discute con la idea de progreso como racionalmente necesario. Si nos conducimos hacia un fin predeterminado, toda praxis política pasa a ser superflua o no tiene más propósito que el de acelerar o posponer el curso necesario de la historia. El concepto de devenir le quita toda connotación evolucionista a la idea de progreso, y lo coloca como una posible configuración en el movimiento dialéctico que es la historia. La historia social no se da por necesidad natural sino que su motor es la libertad, entendida como movimiento. Es libertad “en cuanto que es lucha entre libertad y autoridad, entre revolución y conservación” (Gramsci, 1984a: 130). El progreso como mejoramiento es una realidad posible. Libertad y necesidad o voluntad subjetiva y condiciones objetivas: ambos polos interactúan. La historia, aclara Gramsci, es “desarrollo libre —de energías libres, que nacen y se integran libremente— distinto de la evolución natural, igual que los hombres y las asociaciones humanas son distintos de las moléculas y de los agregados de moléculas” (Gramsci, 2004: 49).

Si no hay teleología en la historia, y la lucha de clases es pugna entre proyectos políticos contrapuestos, de lo que se trata es de observar “si en la dialéctica revolución-restauración es el elemento revolución o el elemento restauración el que prevalece” (Gramsci, 1984b: 71), para de esa forma evaluar si se trata de una etapa “progresiva” o “regresiva” de la historia. Aquí adquiere singular importancia el concepto gramsciano de *crisis orgánica*. Se trata de aquellos momentos de la historia

donde las fundamentales contradicciones de la sociedad entran en un conflicto desmedido. La crisis consiste en que “lo viejo muere sin que pueda nacer lo nuevo” (Gramsci, 2004: 313), la hegemonía de la clase dirigente es puesta en tela de juicio, el consenso cae, la sociedad ya no se siente representada y “los grupos sociales se separan de sus partidos tradicionales” (Gramsci, 1984b: 62). Son momentos propicios para modificar el rumbo de la historia, aunque nada lo garantiza. Ante este tipo de situaciones Gramsci ve dos posibles salidas. La *solución orgánica* consiste en que todo un grupo social se fusione bajo “una dirección única considerada como la única capaz de resolver” la situación crítica. La toma del poder por parte de un partido político revolucionario es un ejemplo. Sin embargo, la historia demuestra que el desenlace de una crisis orgánica suele ser la del *jefe carismático*, que puede ser progresivo o regresivo. Esta situación es compatible con lo que Gramsci denomina el *cesarismo*. Múltiples posibles configuraciones de la compleja y enredada relación de fuerzas entre grupos políticos en pugna dan como resultado un movimiento progresivo o regresivo, dependiendo de a quién favorecen las políticas en su conjunto. El “César” puede ser un líder carismático o un grupo de personas, eso no importa. De lo que se trata es de una tercera fuerza que aparece por fuera cuando “la fuerza progresiva A lucha con la fuerza regresiva B” de modo que ninguna de las dos puede vencer, sino que, ante este “empate”, se debilitan mutuamente. De esta forma, en la dialéctica revolución-restauración, el cesarismo es una configuración de elementos que se colocará entre ambos extremos (Gramsci, 1984b: 71 y ss).

También puede interpretarse en términos similares el concepto de *revolución pasiva*. Se trata de “modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y se convierten por tanto en matrices de nuevas modificaciones” (Gramsci, 1984b: 85). En la revolución pasiva la “clase dirigente” salda contradicciones introduciendo elementos progresivos, reformistas y/o revolucionarios en la lucha política. La dirigencia hace suyas reivindicaciones de las fuerzas subalternas.

Concebir la historia como devenir, le permite a Gramsci no solamente rechazar toda forma de determinismo, según el cual la historia se

conduce por evolución espontánea a una formación económico-social determinada, restándole centralidad a la subjetividad y voluntad, sino que, más aún, no abandona esta visión anti-fatalista de la historia con respecto a revolución rusa de la que es contemporáneo. En otras palabras, no solamente la historia no conduce por necesidad a la revolución sino que la revolución no conduce necesariamente al socialismo. Aquí es negada, una vez más, la idea de progreso tal como la entiende el positivismo y el marxismo impregnado de positivismo: luego de la revolución el régimen burgués puede volver a imponerse. Para evitarlo, afirma Gramsci para el caso de la revolución rusa, se debe luchar para que “ninguna de las concepciones estáticas del socialismo se afirmara definitivamente”. De lo contrario, “la revolución quedaría clausurada” (Gramsci, 1998: 88)¹⁴. Escribe menos de un año después de la revolución de octubre:

En toda revolución proletaria la incógnita “humanidad” es más oscura que en cualquier otro acontecimiento. Nunca se ha estudiado, y acaso era imposible estudiarla, la espiritualidad difusa del proletariado ruso (...). El éxito o fracaso de la revolución podrá darnos un documento importante acerca de la capacidad de crear historia, por ahora, lo único que puede hacerse es esperar (Gramsci, 2004: 51).

El factor espiritual o subjetivo, es el que nos impide analizar en forma inmediata hacia donde se dirige determinado proceso histórico. El socialismo es también un proceso y debe ser construido antes y después de la toma del aparato estatal. La revolución rusa, por tanto,

es la sociedad humana que se desarrolla bajo el control del proletariado. Cuando éste se haya organizado en su mayoría, la vida social será más rica en contenido socialista que ahora, y el proceso de socialización irá intensificándose y perfeccionándose constantemente. Porque el socialismo no se instaura en fecha fija, sino que es un cambio continuo, un desarrollo infinito en régimen de libertad organizada y controlada por la mayoría (...). (Gramsci, 2004: 51).

4.2. El concepto de bloque histórico

Gramsci se apropia del concepto de *bloque histórico* del francés Geor-

¹⁴ *La organización económica y el socialismo* (1918)

ges Sorel, para dar cuenta de la unidad existente entre la estructura y la superestructura. Hay una influencia recíproca entre ambos momentos, en tanto unidad de los contrarios en permanente interdependencia (Gramsci, 1984b: 19).

Quizás sea útil analizar el concepto de bloque histórico tal como lo presenta Gramsci en gran parte de sus escritos: esto es, partiendo de una lectura crítica que realiza del idealismo contemporáneo que él ve encarnado en Benedetto Croce. Este filósofo italiano puede ser a la vez entendido en un sentido positivo como reacción al determinismo economicista. El pensamiento de Croce puede ser útil, propone Gramsci, para analizar el momento ético-político de la superestructura. Pero puede conducir a un nuevo mecanicismo especulativo si lo ético-político “prescinde del concepto de bloque histórico en el cual contenido económico-social y forma ético-política se identifican concretamente en la reconstrucción de los diversos períodos históricos” (Gramsci, 1984a: 137). Croce es retomado por Gramsci para analizar el momento cultural como un momento de la totalidad, pero se le debe responder a su concepción de que “la filosofía de la praxis separa la estructura de las superestructuras”. Por el contrario, ésta “concibe su desarrollo como íntimamente vinculado y necesariamente interrelativo y recíproco”, por lo que existe en la superestructura una “reacción activa del hombre sobre la estructura” (Gramsci, 1984a: 186)¹⁵. El análisis histórico debe contemplar esta interrelación. Se debe ser conciente, al hacer una historia de la política, que se está realizando una abstracción de una totalidad mucho más compleja:

No sólo la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que incluso la fase más reciente de desarrollo de ésta consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la “valorización” del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos. (...) La filosofía de la praxis criticará, pues, como indebida y arbitraria la reducción de la historia únicamente a la historia ético-política, pero no excluirá a ésta (Gramsci, 1984a: 126).

¹⁵ En otra anotación Gramsci vuelve a acusar a Croce de reducir el marxismo a un puro determinismo: “No creo que sean muchos los que sostengan que una vez cambiada una estructura, todos los elementos de la correspondiente superestructura deban necesariamente caer” (Gramsci, 1984a: 203).

En este apartado Gramsci resume sus críticas, tanto al idealismo como al materialismo. Lo cultural aparece como un momento de la superestructura, un momento de vital importancia, que merece ser tratada desde un frente específico. Así como el sindicato y el partido político pueden actuar juntos como momentos de lucha, actuando sobre el ámbito de la producción, pero también sobre el momento “meramente político” de la superestructura, aquí lo cultural aparece como un segundo momento superestructural. Aquí yace la utilidad del pensamiento crociano, que debe ser apreciado por “haber revalorizado el frente de lucha cultural y construido la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza” (Gramsci, 1984a: 135).

Parafraseando el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* de Marx, afirma Gramsci que allí está presente el vínculo entre ambos momentos al afirmar que “los hombres adquieren conciencia de su posición social y de sus obligaciones en el terreno de las superestructuras” (Gramsci, 1984a: 202), gracias a lo cual puede ser concebida una “voluntad colectiva”. Gramsci propone el concepto de “catarsis” para aprehender el vínculo real entre ambos momentos del bloque histórico. El segundo momento de la dialéctica niega al primero superándolo, esto es, la superestructura es el momento en el que los hombres toman conciencia de su lugar en el mundo económico para transformarlo. La filosofía de la praxis asume como propio el concepto de totalidad, y esto permite luchar contra aquellas prácticas políticas que aislando la economía de la política, responden a una lógica meramente económico-corporativa. El “salto” a la superestructura es la negación de ese corporativismo como momento puramente egoísta y objetivo, y la “catarsis” indica ese “paso de lo objetivo a lo subjetivo y de la necesidad a la libertad” (Gramsci, 1984a: 142).

4.3. El Estado moderno: hegemonía revestida de coerción

La totalidad es el bloque histórico, y los diferentes momentos de éste, la estructura y la superestructura, no pueden concebirse en forma aislada. De la misma manera, cada momento es en sí mismo una totalidad dialéctica. Así, los elementos en tensión de la superestructura son la

sociedad política (el Estado como aparato coercitivo) y la sociedad civil (hegemonía política y cultural)¹⁶. No existe hegemonía sin coerción, ni coerción sin consenso. La superación como unidad de los contrarios puede adquirir diversas formas dependiendo de qué elementos son conservados de cada momento. De esta forma debe interpretarse, a nuestro entender, la siguiente anotación de Gramsci: “Estado = Sociedad Civil + Sociedad Política”. No se trata de una suma aritmética sino de una relación dialéctica, donde la “hegemonía revestida de coerción” (Gramsci, 1984b: 158)¹⁷ hace alusión a una totalidad compleja en permanente dinamismo. El Estado aquí es tratado como unidad de sociedad civil y sociedad política. Ningún Estado se reproduce únicamente gracias al consenso ni tampoco a la coerción. A la vez, toda coerción o represión contiene elementos consensuales y viceversa. Que alguno de los dos elementos predomine sobre el otro no implica la ausencia de su contrario. Por ejemplo, refiriéndose al fascismo, afirma Gramsci que “se da una forma extrema de sociedad política”, donde no se eliminaría por completo el momento consensual, pero sí constituye “un nuevo problema de hegemonía” (Gramsci, 1984b: 194). La coerción extrema se establece para construir una nueva hegemonía o para restablecer la anterior. Su presencia es muestra de una crisis de hegemonía que debe entenderse como un consenso que ya no responde de la misma manera a los mismos intereses, y no como desaparición de un momento dialéctico.

Pero Gramsci también utiliza el concepto de Estado en un sentido más restringido, esto es, como sociedad política, es decir Estado como aparato puramente coercitivo. Y los dos significados diferentes que adquiere el concepto quedan explicitados cuando afirma que la concepción de “un Estado sin Estado” ya estaba presente en los “grandes científicos de la política y el derecho” (Gramsci, 1984b: 159). Un Estado sin Estado equivale a decir sociedad política reabsorbida por la sociedad civil, esto es pura sociedad civil o puro consenso, lo que caracterizaría a una futura sociedad sin clases. En clave leninista, afirma el italiano que para

¹⁶ “Hay que distinguir entre la sociedad civil, tal como la entiende Hegel y en el sentido en que la expresión se utiliza a menudo en estas notas (o sea, en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado...”. *La sociedad civil*, en Gramsci (2004: 290)

¹⁷ Véase también Gramsci, (2004: 291)

llegar a ello debe existir una fase coercitiva que “tutelaré el desarrollo de los elementos de sociedad regulada cuyo continuo incremento reducirá progresivamente las intervenciones autoritarias y coactivas del Estado” (Gramsci, 1984b: 159). Es decir, la dialéctica coercición-consenso continua vigente durante la dictadura del proletariado, y el elemento consensual debe ir absorbiendo al elemento coercitivo, haciéndolo cada vez menos necesario. La dictadura del proletariado consiste en ir eliminando gradualmente la coercición hasta que el Estado-dictadura deja de existir para dar paso a un Estado sin sociedad política o, en otras palabras, una sociedad sin opresión de una clase sobre otra¹⁸. Gramsci no avanza en el análisis respecto de este momento utópico, en el cual la dialéctica sociedad política-sociedad civil dejaría de existir.

El concepto de hegemonía es de vital importancia: una particularidad asume la representación de la universalidad, pero la construcción hegemónica se encuentra siempre en movimiento, es factor de lucha y tensión, y no mero instrumento en manos de una clase. La hegemonía en una determinada formación económico-social coincide, en épocas normales, con las ideas y valores de su clase dominante. La hegemonía burguesa, por tanto, es necesaria para reproducir la sociedad en tanto capitalista. Y de la misma manera, los sectores subalternos deben construir su propia hegemonía para superar dicha formación económico-social. La toma del poder por medios coercitivos no es suficiente. Ambos momentos de la superestructura originan dos tipos de recursos de poder, ambos necesarios: la dominación y la dirigencia, que hacen referencia, por un lado, al control que un grupo social ejerce sobre los recursos coercitivos, y por el otro, a la supremacía hegemónica de la sociedad civil. Ya en la Italia de la década del '20, afirma Gramsci, pensando la futura dictadura proletaria, que era necesario plantearse la cuestión de la “hegemonía del proletariado”. Éste,

puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consigue crear un sistema de alianza de clases que le permita movilizar contra el capitalismo y el estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo cual quiere

¹⁸ “Una clase que se considere a sí misma como pasible de asimilar toda la sociedad y que al mismo tiempo sea capaz de expresar ese proceso, llevará a la perfección dicho concepto, hasta el punto de concebir el fin del Estado y del derecho vueltos inútiles por haberse agotado su razón de ser y haber sido absorbidos por la sociedad civil”. (Gramsci, 1984b: 156).

decir en Italia, dadas las reales relaciones de clase (...) obtener el consenso de las amplias masas campesinas (Gramsci, 1998: 307)¹⁹.

Para Gramsci no hay dos superestructuras idénticas, es decir que las configuraciones posibles en la relación dialéctica sociedad civil-sociedad política son infinitas. Pero existen ciertas tendencias históricas que le permiten pensar diferentes posibilidades estratégicas para la lucha revolucionaria. Justamente se trata de evaluar las características particulares de cada momento y cada lugar a la hora de escoger los medios más idóneos para determinados fines. Para ello Gramsci recurre metafóricamente al lenguaje bélico, aunque la cuestión sea diferente en ambos tipos de lucha: en la guerra militar, “logrado el fin estratégico de la destrucción del ejército enemigo y de la ocupación de su territorio, se da la paz”, lo cual no sucede en la lucha política, que es mucho más compleja (Gramsci, 1984b: 75). Cada bloque histórico tendrá una configuración diferente entre sociedad política y sociedad civil, y dicha configuración es lo que para Gramsci va a determinar el tipo de estrategia a utilizar: la guerra de movimiento y la guerra de posición son las principales. Y aquí entramos en el terreno de la distinción que realiza entre “Oriente” y “Occidente”.

En Oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado sólo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas; en mayor o menor medida de un Estado a otro, se entiende, pero esto precisamente exigía un reconocimiento de carácter nacional (Gramsci, 1984b: 83).

Aquí “Estado” debe ser comprendido como sociedad política, como aparato coercitivo. En Rusia (“Oriente”) la dominación ideológica o hegemónica de los sectores dominantes era débil y no abarcaba de manera homogénea a toda la población. El elemento coercitivo era suficiente, por tanto, para contener grandes modificaciones críticas en la estructura económica. Por esta razón fue posible iniciar una revolución proletaria golpeando a los centros de la política nacional. En los Estados más desarrollados (“Occidente”), en cambio, “la sociedad civil se ha

¹⁹ *Algunos temas sobre la cuestión meridional* (1930)

convertido en una estructura muy compleja y resistente a las “irrupciones” catastróficas del elemento económico inmediato”, constituyendo un “sistema de trincheras” similar al que se da en la guerra moderna (Gramsci, 1984b: 81). Se trata de ir ganando posiciones, trinchera tras trinchera, y no pretender derribar al enemigo de un solo golpe, con un solo movimiento o maniobra. Esto no significa que en casos de una sociedad civil “gelatinosa”, ante una crisis estén ya dados los elementos para conquistar el poder, ni tampoco que el elemento económico sea determinante. Las crisis económicas “sólo pueden crear un terreno más favorable a la difusión de ciertas maneras de pensar, de plantear y resolver las cuestiones de la vida estatal” (Gramsci, 1984b: 60). No es factible el asalto revolucionario por parte de un grupo social si no están dadas las condiciones subjetivas además de las objetivas. Es más, para Gramsci solamente hay condiciones objetivas favorables, si “la relación dialéctica entre condiciones subjetivas que se contraponen” (Gramsci, 1984b: 89) es favorable a las clases subalternas. Las condiciones objetivas, como ya se dijo, son siempre subjetivas. De lo que se trata, es de comprender cuál de los grupos sociales fundamentales logra ejercer la hegemonía sobre la sociedad, es decir, a que clase o fracción de clase es favorable la relación de fuerzas en un momento histórico dado.

5. La educación²⁰

Desde la cárcel, Gramsci le escribe a su cuñada Tania y dice estar indeciso entre dos modelos pedagógicos:

Queridísima Tania, (...) Las semillas han tardado mucho en germinar: toda una serie se obstina en hacer la vida bajo tierra. Ciertamente eran simientes viejas y en parte carcomidas. Las que han salido a la luz del mundo se desarrollan lentamente y están irreconocibles (...). A mí cada día me entran ganas de estirarlas un poco para ayudarlas a crecer, pero permanezco indeciso entre dos concepciones del mundo y de la educación: si ser rousseauiano y dejar actuar a la naturaleza, que no se equivoca nunca y es fundamentalmente buena, o ser voluntarista y forzar la naturaleza introduciendo en la evolución la mano experta del hombre y el principio de la autoridad. De momento la incertidumbre sigue en pie y en la

²⁰ En el siguiente apartado retomamos algunos aspectos ya trabajados en “De la dialéctica hegeliana a la educación popular en Gramsci y Freire”, Revista *Diaporías* N° 9, Agosto de 2010.

cabeza se entabla una contienda entre ambas ideologías (Gramsci, 1987: 141)²¹

Así como “todos los hombres son filósofos”, del mismo modo puede decirse que todos son intelectuales o –se puede agregar– educadores. Pero no todos cumplen la función de intelectuales o educadores. Hay que ocuparse, también, de aquel que cumple la función social de educar.

El 22 de abril de 1929 escribe desde la cárcel fascista. Hasta ahora, dice estar indeciso entre dos concepciones del mundo. La espontaneísta y la autoritaria. Pero la “contienda entre ambas ideologías” que dice entablar dentro de su cabeza no la resolverá por la tesis o por la antítesis. Una primera hipótesis es que Gramsci realmente permanece indeciso y resuelve esta querrela al poco tiempo²². Una segunda hipótesis es que se trata de una falsa dicotomía: Gramsci tiene ya la respuesta. Ciertamente, en diciembre de 1929 le escribe a su esposa Giulia, algo preocupado por la educación de su hijo mayor:

Querida Giulia, (...) He leído con sumo interés la carta en la que me has dado a conocer tus impresiones sobre el grado de desarrollo de Delio (...). He tenido la impresión de que tu concepción y la de otros de tu familia es demasiado metafísica, es decir, que presupone que en el niño está en potencia todo el hombre que hay que ayudarlo a desarrollar lo que ya contiene latente, sin coerciones, dejando obrar a las fuerzas espontáneas de la naturaleza o lo que sea. Yo pienso, en cambio, que el hombre es toda una formación histórica, obtenida con la coerción (entendida no sólo en el sentido brutal y de violencia externa) y sólo pienso esto: que de otro modo se caería en una forma de trascendencia o de immanencia (...). Este modo de concebir la educación como desovillamiento de un hilo preexistente ha tenido su importancia cuando se contraponía a la escuela jesuítica, es decir, cuando negaba una filosofía todavía peor, pero hoy es igualmente superada. Renunciar a formar al niño significa tan sólo permitir que su personalidad se desarrolle caóticamente del ambiente general (...) (Gramsci, 1987: 174)²³.

Como reacción al modelo jesuita, surgen aquellas teorías pedagógicas que –tomando aportes de Rousseau– buscan darle mayor importancia al sujeto que aprende, hasta el extremo de negar importancia al sujeto que enseña. El salto es positivo en un primer momento, “pero se ha formado

²¹ Carta de Gramsci a Tania, 22 de abril de 1929. Las negritas son nuestras.

²² Es la hipótesis que sugiere Mario Manacorda, compilador de Gramsci (1987)

²³ Carta de Gramsci a Giulia Schucht, 30 de diciembre de 1929. Las negritas son mías.

después una especie de iglesia que ha paralizado los estudios pedagógicos y ha dado lugar a curiosas involuciones. La espontaneidad es una de esas involuciones: se imagina que el cerebro del niño es como un ovillo que el maestro ayuda a desovillar” (Gramsci, 1987: 142), repite ahora Gramsci en sus cuadernos de la cárcel.

Hemos afirmado que la dialéctica coerción-consenso es la constitutiva del Estado en la teoría gramsciana. Pero no se trata solamente del Estado, sino de toda creación histórica, o en otras palabras, toda relación social, todo sujeto. Es decir, si el Estado es una configuración compleja de dominación (coerción) y hegemonía (consenso), es porque el Estado es también sujeto. En el individuo y su educación, también se presentan los dos momentos. La educación del niño, por ejemplo, requiere algún grado de coerción y de autoridad, aunque no sea necesariamente “violenta y brutal”. Es necesario planificar una dirección a la formación del sujeto. La propuesta de dejar librada la educación al desarrollo espontáneo del aprendiz tiene para Gramsci consecuencias prácticas reprochables. Desde la cárcel, se inquieta por no poder participar de la educación de sus hijos, y además por observar esas tendencias de moda en sus familiares. Escribe esta vez a su cuñada, ya no sólo preocupado por la educación de Delio, sino enfurecido y con enérgica ironía:

Queridísima Tatiana, he recibido las dos fotografías y el manuscrito de Delio. No he comprendido propiamente nada y me parece inexplicable que empiece a escribir de derecha a izquierda y de izquierda a derecha; estoy contento de que escriba con las manos, ya es algo. Si se le hubiera ocurrido escribir con los pies habría sido mucho peor, ciertamente. (...) Cuando Delio aprenda el persa, el turco y el árabe, el haber aprendido a escribir de derecha a izquierda le será de gran utilidad. Una cosa tan sólo me llama la atención: que haya habido tan poca lógica en el sistema. ¿Por qué haberlo forzado de pequeño a que se acostumbre a vestirse como los demás? ¿Por qué no haber dejado a su libre personalidad también el modo de vestirse y haberlo forzado a un conformismo mecánico? Habría sido mejor dejar a su alrededor los objetos de uso y esperar luego a que él eligiera espontáneamente: los calzoncillos en la cabeza, los zapatos en las manos, los guantes en los pies, etcétera; o mejor todavía, ponerle vestidos de arrapiezo y de niña y darle libertad de elección. ¿No te parece? (Gramsci, 1987: 178)²⁴.

Claro que Gramsci no apuesta por una educación de puro “conformis-

²⁴ Carta de Gramsci a Tatiana Schucht, 20 de marzo de 1931.

mo mecánico”. Pero también señala que la pura espontaneidad no solamente tiene consecuencias indeseadas sino que además es imposible aplicarla. Somos una creación histórica, por tanto, siempre estamos formados por la influencia del ambiente social. La educación puede ser dirigida, negando la pasividad propia del modelo “jesuita” y afirmando la actividad y creatividad del sujeto que aprende, aún sin negar ciertos principios de conformismo o autoridad. O lo que es lo mismo, una configuración superadora de coerción y consenso, de espontaneidad y dirección conciente. La relación maestro-alumno debe ser activa, hay relaciones recíprocas “por lo tanto todo maestro es siempre alumno y todo alumno maestro” (Gramsci, 1984: 210). Pero en un espacio determinado —el dispositivo escolar es un ejemplo— el rol del maestro lo cumple el maestro, aunque también es aprendiz porque aprende. El rol del alumno, lo cumple el alumno, aunque también enseñe. Toda relación entre dos personas es una relación pedagógica, todos somos así educadores así como todos somos intelectuales o filósofos. Pero la función social de educar es un rol específico que todas las sociedades se instauran para que exista una transmisión y apropiación cultural entre las generaciones. Si la educación intergeneracional no está debidamente planeada, las nuevas generaciones se van a educar no por evolución espontánea, sino por la influencia del ambiente externo.

6. Algunas conclusiones

Escaparon a los objetivos de este trabajo realizar un análisis detallado de la dialéctica de Hegel y de Marx tal como es presentada por Gramsci en su apropiación crítica. Tampoco quisimos realizar comentarios acerca de los numerosos autores que han trabajado con mayor o menos profundidad, con mayor o menor cuidado la obra del italiano. Estas líneas, en cambio, son tan sólo un acercamiento transversal a la obra de Antonio Gramsci. Un recorrido por diversos textos, tanto de sus escritos de juventud, como de los cuadernos y las cartas carcelarias, a partir del eje escogido para esta ocasión, el de la dialéctica en Gramsci.

Entendemos que la apropiación crítica que el italiano realiza de la dialéctica hegeliana y marxista dan lugar a una cosmovisión coherente y

fuertemente sistemática, a pesar de que el autor no haya sistematizado su producción teórica. Dicha cosmovisión, cual sistema filosófico, se manifiesta no en tal o cual texto o temática trabajada por Gramsci, sino en los diferentes ejes disciplinares que lo mantuvieron ocupado: filosofía, historia, política y educación fue la clasificación construida en esta ocasión.

Una lectura acerca de dichas temáticas, que omita la dialéctica como ontología de la totalidad en Antonio Gramsci, hace pasar la parte por el todo y contribuye a generar confusiones acerca del legado del italiano. Es en el análisis concreto de las principales categorías gramscianas que la dialéctica se hace valer. Teoría y práctica, estructura y superestructura, sociedad civil y sociedad política, libertad y necesidad, materia y espíritu, revolución y restauración, lo progresivo y lo regresivo, espontaneidad y dirección conciente, educador y educando, entre otras, son en cada caso los opuestos que conforman la unidad dialéctica. Son en cada ocasión dos polos de una totalidad dinámica, en movimiento, a partir de la influencia recíproca de sus extremos, dando lugar, siempre, a una figura que busca ser la superación de esa contradicción viva.

Bibliografía citada

Gramsci, A. (1984a). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica a cargo de Valentino Geratana, México, Ediciones Era.

----- (1984b). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, Editorial Nueva Visión.

----- (1987). *La alternativa pedagógica*. México, Fontamara.

----- (1988). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Editorial Nueva Visión.

----- (1998). *Escritos Políticos*. México, Siglo XXI Editores.

----- (2004). *Antología*. Edición a cargo de Manuel Sacristán. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Rubén Dri

Del socialismo del Reino de Dios y el socialismo del siglo XXI

Después que tomaron preso a Juan, fue Jesús a la Galilea anunciando el evangelio de Dios, proclamándolo de esta manera: Se ha cumplido el tiempo y está cerca el Reino de Dios: conviértanse y crean en el evangelio (Mc 1, 14-15).

1. El mensaje de Jesús.

Esta es la manera como Marcos presenta sintéticamente el mensaje de Jesús. Todo el evangelio no es más que el desarrollo de este mensaje así condensado. Vamos a desglosarlo, tratando de capturar toda la riqueza que nos sea posible.

1) “Después que tomaron preso a Juan”

Ésa es la circunstancia en que Jesús comienza su actividad. Él había sido bautizado por Juan y se había transformado en su discípulo. El bautismo que administraba Juan no era un mero rito sin mayores consecuencias. Los que lo recibían pasaban a formar parte del movimiento bautista, movimiento profético de liberación, de características apocalípticas.

Juan bautizaba en la Perea, al sureste de la Palestina, y casi en la desembocadura del Jordán en el Mar Muerto. El rito simbolizaba, como toda sumersión en las aguas, la muerte a una vieja manera de ser, a una vida vieja, y el nacimiento a una nueva. Pero, además, se lo hacía en el este, mirando al oeste, o, en otras palabras, en el desierto de la Perea, miran-

do a la Palestina. Se trataba del nuevo éxodo, de la nueva liberación.

El bautismo de Jesús es el primer hecho de la vida de Jesús que conocemos con toda seguridad como histórico. Efectivamente, Juan “anunciaba un evangelio de conversión para el perdón de los pecados”. La comunidad de Marcos no habría inventado un hecho como éste que, evidentemente chocaba con su concepción de Jesús como hijo de Dios, si éste no hubiese sido efectivamente un hecho histórico, del cual había testigos.

La circunstancia del inicio de la actividad autónoma de Jesús guarda relación con la represión sobre el bautista y su movimiento. No es un dato menor. Se podría pensar que Jesús busca un lugar más seguro. Puede ser, en la medida que la persecución lo obligará a llevar durante toda su actividad una vida por lo menos semiclandestina. Sin embargo, no se aleja del territorio dominado por Herodes, el monarca que ha puesto preso al Bautista. Todo lo contrario, se va a Galilea, un territorio más cercano al centro del poder herodiano.

2) “Jesús fue a Galilea”

Los lugares geográficos en el evangelio de Marcos son significativos.

El cambio geográfico tiene, por lo menos, dos significaciones. En primer lugar, hay un cambio en la concepción. La práctica de Jesús no tendrá el carácter ascético, rigorista, que tenía la del Bautista, que seguía el modelo del profeta Elías. El movimiento de Jesús será un movimiento fiestero.

En segundo lugar, Galilea es una región periférica e impura. El mensaje se transmite desde la periferia, desde los pobres, desde los excluidos. Por otra parte, se opone totalmente a la sociedad sacerdotal de los puros.

Galilea pertenece completamente a lo que fue el reino del norte o Israel, cuando se dividió la monarquía davídico-salomónica en el 923. Cuando los asirios lo sometieron en el 722, desterraron a los estamentos domi-

nantes y mezclaron la población que desde entonces pierde su pureza. Pasan a ser impuros, al igual que los samaritanos, que pertenecieron también al mismo reino.

Jesús transmitirá el mensaje en la línea profética según la cual la sociedad debe organizarse en base al valor central del don, de la generosidad, del compartir, en contra de la concepción sacerdotal que la quería organizada en base al valor de la pureza. La sociedad se divide en puros e impuros. En el Levítico, texto escrito por los sacerdotes en el siglo VI, se determinan todas las normas de pureza. Jesús se ubica entre los impuros, contrae la impureza, desafía a la sociedad sacerdotal de los puros.

3) “Anunciando el evangelio de Dios”

La palabra “evangelio” proviene del vocablo griego *euangélion*, compuesta de *eu* que significa “bien” en todos los sentidos y *angélio*, de donde *ángeles* que significa “mensajero, ángel, anuncio”. Su sentido es, pues, “buen anuncio”, “buena noticia” o “buenas nuevas”.

Marcos había comenzado diciendo “comienzo del evangelio de Jesús Cristo, hijo de Dios” (Mc 1, 1). No es el inventor o creador del género evangelio, sino un recreador del género. Porque en realidad ya existía un evangelio, y éste provenía del poder imperial. Las buenas noticias venían siempre del poder.

El evangelio era la transmisión de las victorias de las tropas imperiales sobre los enemigos. La comunidad de Marcos, al reivindicar el evangelio para los anuncios de Jesús de Nazaret, resignificaba el símbolo. Comenzaba a crear un lenguaje contrahegemónico. Las buenas noticias o buenas nuevas no vienen del poder, no vienen del imperio, sino del pobre campesino galileo.

El Mesías o salvador no es el emperador, sino Jesús. No se puede esperar que la liberación venga de los poderes dominantes. Ésta viene de abajo, del pobre. Viene de la periferia, del desierto, como lo demostrara

el Bautista, o de la Galilea, como lo hiciera efectivo Jesús. No viene de las ciudades, sino de las aldeas; no de Jerusalén, sino de Nazaret; no de la ciudad, sino del campo; no del templo, sino de la casa particular. Como entonces también ahora, el evangelio, las buenas noticias, no vienen de los centros del poder sino de la periferia, desde el Tercer Mundo, desde América Latina.

El evangelio de Jesús, el evangelio del pobre es “el evangelio de Dios”. Dios está en el pobre. Desde allí lanza su evangelio, sus buenas nuevas. Éstas parten del pobre y son especialmente para el pobre. Son también para todos los demás en la medida en que se hagan pobres, es decir, en la medida en que asuman el compromiso de liberación junto al pobre, con los pobres.

4) “Se ha cumplido el tiempo”

El texto griego dice *peplérotai ho kairós*. *Peplérotai* es el perfecto, voz media, del verbo *pleróo* que significa llenar, completar. La traducción castellana es “se ha cumplido o llenado”, pero no expresa cabalmente el concepto griego. En efecto, el perfecto griego indica una acción que comenzó a realizarse en el pasado, pero se continúa en el presente. De modo que el sentido es: “comenzó a cumplirse y se está cumpliendo en estos momentos”. La voz media, por su parte, corresponde a nuestro reflexivo: se lava, se da cuenta.

¿Qué es lo que se ha cumplido? El *kairós*. La simple traducción “tiempo” tampoco expresa cabalmente el sentido que tiene el sustantivo *kairós*. Efectivamente, hay dos vocablos para significar “tiempo”, *khrónos* y *kairós*. El primero significa el tiempo en su dimensión puramente cuantitativa o matemática. Es el tiempo que se mide con el reloj, el mero suceder de los momentos como si fuesen puntos sin contenido. Es el tiempo cuyo paso aburre.

El segundo, por el contrario, es el tiempo cualitativo, es decir, el tiempo en el que algo madura. Es el tiempo del árbol en la medida en que en él va madurando el fruto, o el tiempo de la mujer, en la medida en que

en su seno va madurando el nuevo ser. Es el tiempo del pensador o del artista en los que van madurando nuevas realidades, nuevos valores. Es el tiempo del científico en el que va madurando la nueva teoría. El *kairós* es el tiempo del pueblo en el que va madurando el nuevo proyecto de sociedad.

En lugar de *kairós* podemos hablar de condiciones subjetivo-objetivas. Éstas ya han comenzado a madurar en Latinoamérica. Se expresan como “revolución ciudadana” en Ecuador, “socialismo del siglo XXI” en Venezuela, “crecimiento con inclusión” en Argentina.

5) “Está cerca el Reino de Dios”

Vuelve nuevamente el perfecto griego, *énguiken*, lo cual quiere decir que ya se ha acercado y continúa la acción de acercarse. Lo que está acercándose es el Reino de Dios.

Es el corazón mismo del mensaje de Jesús. En la tradición cristiana ha recibido diversas interpretaciones, entre las cuales sobresalen la interpretación espiritualista, la interpretación eclesiástica y la imperial. La primera consiste en interpretar el Reino de Dios como el cielo, semejante al mundo de las ideas platónicas. La segunda reduce el Reino de Dios a la Iglesia y la tercera, lo transforma en un verdadero reino o imperio.

Son todas desfiguraciones. No se puede interpretar su significado sin tener en cuenta la historia del pueblo hebreo. Jesús no era un extraterrestre que aterrizó en Galilea. Era un judío muy inserto en su pueblo. Conocía la historia de su pueblo, con ese conocimiento popular, aprendido de labios de sus padres y de las tradiciones que circulaban en los sectores populares y especialmente campesinos, a los que pertenecía.

A lo largo de esa historia estuvieron siempre en pugna dos proyectos antagónicos de sociedad, por un lado el proyecto sacerdotal y monárquico, y por el otro, el profético. El primero tiene su matriz en la monarquía davídico-salomónica, y el segundo, en la confederación de tribus que se forma poco después de la entrada en el país de Cananán del

grupo de Moisés, liderado por Josué.

Esa confederación se denominó “Reinado de Yavé”. Diversos grupos que habían sido oprimidos por diversas monarquías se juramentan a no aceptar como Dios y, en consecuencia, como rey, a otro que a Yavé, el Dios de Moisés, o de la liberación. Ese Reino de Dios era una confederación antimonárquica, antijerárquica, antitributaria. Sociedad igualitaria, regida por el valor central del don o solidaridad.

El proyecto sacerdotal y monárquico, por el contrario, es una sociedad jerárquica, tributaria. Cuando esta sociedad es organizada por los sacerdotes, cuyo Sumo Pontífice pasa a ocupar el puesto del monarca, se organiza en base al valor central de la pureza. La sociedad se divide en puros e impuros. Ésta era la situación en la época de Jesús.

Jesús, pues, repropone el Reino de Dios. No lo inventa, lo recibe de la tradición profética, guardada en la memoria popular, lo reinterpreta y propone. No anuncia, por tanto un cielo a ganar para después de la muerte. Anuncia una nueva sociedad de iguales, todos hijos de Dios, en la que se compartirá todo. El valor central vuelve a ser la solidaridad o don, expresado como amor al prójimo, el único mandamiento que dejará a sus discípulos. En realidad eso es lo que conocemos como “socialismo”.

6) “Conviértanse”

El verbo griega dice *metanoéite*. Se trata de la *metánoia* o conversión. Se la ha interpretado generalmente en el horizonte de la concepción platónica de cambio del alma o mente que, de su inclinación a fijarse en las realidades del mundo sensible debe volverse hacia las realidades ideales. Se trata, en consecuencia, de un movimiento individual e interior. En lugar de mirar a la tierra, mirar al cielo; en lugar de apegarse a las creaturas, apegarse a las realidades espirituales.

El sentido queda, de esa manera, tronchado, despojado de sus aristas más profundas y cuestionadoras. En la historia del pueblo hebreo hay

un ejemplo deslumbrante, expuesto con toda claridad y minuciosidad de lo que los profetas entendían por conversión. Es el ejemplo de Moisés.

La conversión de Moisés significa un cambio radical en toda su persona, en su interior y en su exterior, pero al mismo tiempo un cambio de lugar social. De ser un opresor, en cuanto miembro de la corte faraónica, pasa a solidarizarse con el oprimido. En ese movimiento descubre a Dios, de lo cual se dará cuenta en el desierto al que debe huir. Su conversión tiene como consecuencia el exilio, pues el poder no le puede perdonar esa “traición”. No se trata, en consecuencia de un cambio meramente individual, ni meramente interior. Impregnan toda su vida, todas sus acciones.

7) “Crean en el evangelio”

En griego, *pistéuete*, de donde *pístis*, fe. Nuevamente influirá Platón en la interpretación que será práctica en ambientes cristianos. Efectivamente el filósofo griego coloca la *pístis*, o sea, la fe, como el segundo grado del conocimiento que va de menor a mayor: opinión, fe, conocimiento discursivo, conocimiento intuitivo. La fe, de esa manera, no pasa de ser una adhesión intelectual, que se encuentra muy alejada de las alturas del conocimiento de la verdad.

En la Biblia y, en consecuencia, en el Evangelio, adquiere un sentido mucho más denso. La fe, o sea, el creer, es un acto práctico-teórico. Es una adhesión de toda la persona, pero no una adhesión ciega. Creer en el evangelio es ponerse en camino para realizarlo. Es la práctica de liberación que implica el Reino de Dios. No puede ser una práctica ciega. A cada momento, en cada etapa histórica y en cada sociedad será necesario siempre volver a analizar el tipo de práctica necesaria para realizar el Reino de Dios.

Pero está claro que no es posible realizar una tarea como la que presupone el proyecto del Reino de Dios sin pasión, sin adhesión apasionada. Nada grande se ha hecho sin pasión, como dice Hegel. La pasión es el

motor, el impulso, que no tiene por qué ser ciego. Todo lo contrario, debe buscar siempre la iluminación del pensamiento.

2. La militancia.

‘Vengan en pos de mí y los haré *pescadores* de hombres’. Y, al punto, dejando las redes, lo siguieron (Mc 1, 17-18).

De esta manera concreta se expresa lo que significa creer en el evangelio. Adhesión práctico-teórica, adhesión de práctica y de conciencia. Adherir significa ponerse en movimiento, entrar en el movimiento que Jesús pone en marcha para la realización de las buenas nuevas que significan el Reino de Dios.

Quienes adhieren serán “pescadores de hombres”. Normalmente se ha interpretado que ser pescador de hombres significa salvar almas, conquistarlas para el cielo o, en todo caso, convertirlas al cristianismo o al catolicismo. Sería la tarea específica de los pastores o sacerdotes. De esta manera nuevamente se le ha quitado al mensaje de Jesús su mordiente, su impulso transformador, profundamente liberador. Se le ha quitado toda agresividad.

La mejor guía para su interpretación es nuevamente recurrir a la historia del pueblo hebreo tal como la veían los profetas: Yo enviaré primero a muchos pescadores, dice Yavé, que los pescarán; después a numerosos cazadores, que los perseguirán por montes y cerros, y hasta en las cavernas de las montañas (Jer 16, 16). Los pescadores aquí son los babilonios que ejecutarán el castigo por tantos crímenes e injusticias cometidas.

El profeta Amós, por su parte, clama contra las mujeres cortesanas que celebran con banquetes las injusticias y opresiones a que se entregan sus maridos: El Señor Yavé jura por su santidad que llegará el día en que las levantarán a ustedes con arpones y a sus hijas con anzuelos (Am 4, 2). Nuevamente los pescadores aparecen como ejecutores de un castigo, como los instrumentos del castigo divino.

Esto mismo se repite en Ezequiel: Pero yo te voy a pescar por las mandíbulas y haré que los peces de turío se te peguen a las escamas (Ez 29, 4). Esta vez se trata del castigo que Dios propinará al Faraón, el símbolo por excelencia de la opresión.

Al usar Jesús el símbolo del pescador tiene que haberlo hecho en el horizonte de estas significaciones. Ser pescador de hombres significará necesariamente castigar a alguien. Tiene que ser un opresor. Se trata de los enemigos del Reino, fundamentalmente del imperio romano, como veremos, pero no dejan de estar presentes tanto el rey Herodes como los sacerdotes y escribas. Adherir al Reino, tener fe en él, significa ser militante del mismo.

3. La confabulación contra Jesús

El anuncio de la cercanía del Reino ha alertado a los enemigos, es decir, a todos aquellos cuyos intereses se verían lesionados, sacerdotes, escribas, rey. Marcos lo pone en evidencia, clarificando esta lucha en cinco cuadros que escalona a lo largo del capítulo segundo y los seis primeros versículos del tercero.

En el primer cuadro (Mc 2, 1-12) se presenta a un paralítico conducido por sus amigos hasta la presencia de Jesús para que éste lo cure. Jesús lo cura y le dice que sus pecados le son perdonados, a lo que se oponen escandalizados los escribas. En el segundo cuadro (Mc 2, 13-17) Jesús se sienta a comer con los publicanos y pecadores, con el escándalo de los escribas y fariseos.

En el tercer cuadro (Mc 2, 18-22), ante el reclamo de los fariseos y de los bautistas de por qué los discípulos de Jesús no practicaban el ayuno, Jesús les responde que no se ayuda mientras el novio está presente. El novio es la metáfora para expresar que la práctica del reino de Dios es alegre, fiestera. Se anuncia el evangelio con alegría, como quien está en una fiesta. Ya vendrán los momentos en que el novio les será quitado (se trata de las persecuciones) y entonces habrá que ayunar.

No se pone vino nuevo en odres viejos, porque ese vino carcomería el pellejo del odre o éste arruinaría el vino, lo mismo que sucedería si se quisiese remendar un paño viejo con género nuevo. Mediante la metáfora de los odres viejos se expresa tanto la práctica acética, culposa, de mortificación propia de un movimiento como el del Bautista, como todas las prácticas y estructuras de la dominación.

En el cuarto cuadro (Mc 2, 23-28) ante el reclamo de los fariseos de por qué los discípulos de Jesús estaban recogiendo espigas para comer en día de sábado, siendo que esto estaba prohibido por la ley, Jesús les da la célebre respuesta que está en el centro de su mensaje del Reino de Dios: El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado (Mc 2, 27). En el último cuadro (Mc 3, 1-5), Jesús, al curar a un paralítico se ve enfrentado a algunos espías que no se nombra.

Como culminación de estos cuadros o escenas, concluye Marcos: Y salidos los fariseos, inmediatamente se confabularon con los herodianos para eliminarlo (Mc 3, 6). De esta manera aparecen los enemigos internos al pueblo hebreo que se oponen al proyecto del Reino: los fariseos, los escribas y los herodianos. Como nos encontramos en Galilea, no aparecen aquí los sacerdotes, cuyo centro se encuentra en Jerusalén.

Nos encontramos en el segundo y tercer capítulos del evangelio. Marcos señala inmediatamente que el proyecto de Jesús implica la oposición violenta de sus enemigos. Éstos enseguida buscan la manera de matar a Jesús como ya lo han hecho o lo están por hacer con el Bautista. Teniendo esto en cuenta aparece con claridad la metáfora del *pescador* para el militante del Reino.

No pueden pues, extrañarnos que líderes latinoamericanos que impulsan proyectos transformadores se vean amenazados por golpes de Estado. Ello se acentúa cuando estos proyectos avanzan hacia la construcción del socialismo como acontece en Venezuela.

4. El acto fundacional del Reino

Sube al monte y llama a los que quiso él; y vinieron a él. E instituyó a los Doce,

a los que nombró 'apóstoles', para que estuvieran con él y para enviarlos a anunciar *-keryssein-* y tuvieran poder para echar a los demonios. E instituyó a los Doce (Mc 3, 13-16).

Se trata del acto de la fundación del Reino. Es presentado por Marcos con una pletórica riqueza de símbolos:

a) Sube al monte

Para fundar el Reino Jesús debe necesariamente subir a un monte, porque el primer Reino de Dios fue fundado en el monte por excelencia, el Sinaí. Allí Dios le entregó a Moisés las tablas de la ley, es decir, los principios fundamentales sobre los que se basaría la sociedad de hermanos que sería el Reino de Dios.

Históricamente la confederación de tribus que fue el Reinado de Yavé no se fundó en el Sinaí, sino en la tierra de Canaán. Probablemente hubo un pacto general en Siquem, alrededor del 1200 AC, como narra el capítulo 24 de Josué. Pero ello puede ser una tipificación de los numerosos pactos intertribales que dieron origen a la confederación. De cualquier manera la narración del Sinaí quedó como símbolo fundante, y ello es lo que importa.

b) Los Doce

Si se trata de la fundación del Reino de Dios, sus fundadores necesariamente deben ser doce, porque doce eran las tribus que conformaban el antiguo Reino de Dios. Pero no se trata de nuestras matemáticas que son puramente cuantitativas. Las matemáticas antiguas eran cualitativas, simbólicas. Las "doce tribus" nunca fueron doce, matemáticamente hablando. El número doce pasa a significar el proyecto de la confederación o Reino de Yavé.

Marcos dice que Jesús llama a "los Doce". Conforman el símbolo del proyecto del Reino de Dios que anuncia. Leyendo los diversos evangelios se puede ver que no todos los nombres coinciden. No interesa si

los discípulos efectivamente eran doce, catorce o diez. Lo importante es que al nombrarlos como “los Doce”, se está significando el proyecto del Reino.

c) Anunciar

La tarea fundamental que deben hacer es el anuncio de las buenas nuevas o evangelio. No es su misión la de organizar una institución, sino anunciar el advenimiento del Reino. Es la misma tarea que Jesús ha comenzado a realizar. Se trata de la construcción de una contrahegemonía, una nueva cultura, una nueva conciencia popular que incorpore los valores de la nueva sociedad que se propone.

d) Poder para echar a los demonios

El anuncio no es meramente teórico, sino teórico-práctico, y la práctica no es impotente, sino poderosa. El poder fundamental que se les otorga es el de echar a los demonios. Para comprender lo que esto significa debemos, primero, saber qué significan los demonios.

5. El imperio es el enemigo principal

Después de narrar una serie de escenas en las cuales Jesús va mostrando su mensaje liberador, al mismo tiempo que enfrenta a los enemigos internos del evangelio, Marcos nos presenta al enemigo principal. Lo hace en forma *quiasmica*:

a) Y viene a casa: Y se aglomera otra vez la multitud, de suerte que no podían ni siquiera comer pan. Al enterarse los de su casa, salieron a apoderarse de él, pues decían: está loco (fuera de sí).

b) Los escribas, que habían bajado de Jerusalén, decían: ‘Tiene a Bezebul’ y también: ‘Por el príncipe de los demonios echa afuera a los demonios’.

c) Llamándoles la atención con parábolas (Jesús) les decía: ‘¿Cómo puede Satanás echar fuera a Satanás? Si un reino está dividido contra sí mismo, no puede subsistir. Si una casa está dividida contra sí misma, no puede subsistir. Si Satanás se ha levantado contra sí mismo y está dividido, no puede subsistir y llega a su fin. Pero nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear sus bienes, si primero

no ata al fuerte.

b’) En verdad les digo que todo se perdonará a los hijos de los hombres, los pecados y las blasfemias, por más que blasfemen, pero cualquiera que blasfeme contra el espíritu santo, no tiene perdón por los siglos, sino que es reo de eterno pecado. Porque decían: ‘Tiene espíritu impuro’.

a’) Vienen su madre y sus hermanos y, quedándose afuera, le mandaron a llamar. El pueblo estaba sentado a su alrededor y le dicen: ‘Allí están tu madre y tus hermanos afuera y te buscan’. Respondiendo, les dice: ‘¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y mirando entorno a los que estaban sentados en círculo, a su alrededor, dice: ‘¡Aquí están mi madre y mis hermanos!. Pues cualquiera que haga la voluntad de Dios, éste es mi hermano y mi hermana y mi madre (Mc 3, 20-35).

Se sabe que el *quiasmo* dispone las partes del discurso de tal manera que el mensaje central quede en el centro. El texto presenta una cierta síntesis de los enemigos del Reino. De los menos peligrosos a los más peligrosos. Primero los parientes, luego los escribas y finalmente, en el centro, el *fuerte* –*isjyrós*–.

En la interpretación de este texto generalmente se ha pasado por alto, o se ha minimizado, la enemistad de los parientes de Jesús, entre los cuales se encuentra su madre. Es absolutamente comprensible que tanto María como sus hermanos se preocuparan por el rumbo que tomaba la práctica de Jesús, enfrentado ya con todos los poderes de la sociedad.

La enemistad de los escribas es conocida, si bien, como se sabe, en el evangelio se refleja más el enfrentamiento entre los escribas y la comunidad de Marcos que entre los escribas y Jesús, pero no se puede negar que un mensaje como el de Jesús debía encontrar oposición en un cuerpo de escribas que ostentaban el poder que daba el saber en una sociedad analfabeta.

Pero hay dos temas que la interpretación generalizada no ha visto correctamente. Nos referimos a los temas del fuerte y los pecados y blasfemias contra el espíritu que no tienen perdón por los siglos. Ambos están unidos.

Se trata de los enemigos del Reino. El enemigo principal, el más peligroso y temido es, naturalmente, el que se encuentra en el centro del *quiasmo*, es decir, el *fuerte*. ¿Quién es este fuerte? No puede ser sino

aquél contra el cual se anuncia el *eu-angélion*, es decir, el imperio romano. Éste es el fuerte, el poderoso, el opresor cuya casa debe ser “saqueada”. El verbo utilizado *diarpádsein* significa precisamente saquear, devastar, robar, desgarrar.

Se trata de entrar en su casa y saquearla. Pero ello es imposible si primero no amarra al fuerte. La figura utilizada es la de un hombre fuerte, poderoso en su casa. Es necesario amarrar al hombre fuerte y luego saquear la casa. Es evidente que para amarrarla se requerirá toda una estrategia. Es la que Jesús está elaborando, es lo que está proponiendo.

Pero resulta que esa tarea se encuentra obstaculizada, entre otros, por los escribas que esgrimen argumentos teológicos. Citan a Beelzebub, con quien Jesús habría hecho un trato. Demonizar de esta manera los anuncios del Reino y las prácticas de liberación que a él conducen es una malicia imperdonable. Se utilizan argumentos religiosos, teológicos en contra de la obra liberadora.

Es el pecado teológico, el de utilizar malignamente la teología para oprimir, para esclavizar, para dominar, para desacreditar a quienes trabajan por el Reino que no tiene perdón por los siglos. Es ese mismo pecado el que en el Apocalipsis es presentado como la bestia que surge de la tierra, que hemos ya considerado.

6. El verdadero demonio es el imperio

Después de esta escena Marcos presenta una colección de parábolas mediante las cuales Jesús preparaba al pueblo y a sus discípulos para la gran tarea de apresurar el Reino. En ellas se siguen apuntando al enemigo y dando indicaciones sobre las acciones a llevar a cabo. Exhorta, por medio de la parábola de “la semilla que crece por sí sola (Mc 4, 26-29) a ejercitar la paciencia revolucionaria, y por medio de la del “grano de mostaza” (Mc 4, 30-32), a la acción revolucionaria.

La travesía del mar (Mc 4, 35-41), por su parte, llama la atención sobre los vientos que se oponen al proyecto del Reino. La barca, símbolo, de

la comunidad de Jesús, el pueblo, de la comunidad de Marcos, corre serios peligros. Son los vientos de los enemigos. Pero allí está Jesús para calmarlos.

Con ello entramos en un nuevo terreno, en el que las legiones romanas realizan sus tropelías. Jesús llega a enfrentarlas. Así presenta Marcos la escena:

Llegaron al otro lado del mar, a la región de los Gerasenos. Al salir él de la barca, inmediatamente vino a su encuentro, de entre los sepulcros, un hombre con un espíritu inmundo que tenía la habitación en los sepulcros; nadie podía sujetarlo, ni siquiera con cadena: porque él muchas veces había sido atado con grillos y cadenas, pero las cadenas y los grillos eran destrozados por él, y nadie podía dominarlo.

Al ver a Jesús desde lejos, corrió y se postró ante él. Y habiendo gritado con voz potente, dijo: ‘¿Qué a mí y a ti, Jesús, hijo del Dios altísimo? ¡Conjúrote por Dios, no me atormentes!’ (Jesús), en efecto, le había dicho: ‘Sal, espíritu inmundo, de ese hombre’. Y le preguntaba: ‘¿Qué nombre tienes?’. Y le dijo: ‘Legión es mi nombre’, porque somos muchos!’. Y le suplicaba mucho que no los enviara fuera de la región.

Había allí, al pie del monte, paciendo, una piara grande de cerdos. Le suplicaron diciendo: ‘Envíanos a los cerdos, para que entremos en ellos. Se lo permitió. Luego que salieron los espíritus inmundos, entraron en los puercos, y se arrojó la piara hacia abajo por el despeñadero al mar, como unos dos mil, y se ahogaron en el mar. Los que los apacentaban huyeron y dieron aviso en la ciudad y en los campos. Entonces vinieron a ver qué era lo sucedido.

Y vienen a Jesús, y miran al endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio, al mismo que la legión había tenido encadenado. Y tuvieron miedo. Los que habían visto les contaron cómo le había sucedido al endemoniado y lo de los cerdos. Y comenzaron a rogarle que se fuera de sus confines.

Él subió a la barca y el endemoniado le pidió que lo dejase estar con él. Pero no se lo permitió, sino que le dijo: ‘Ve a tu casa, a los tuyos y cuéntales cuantas cosas el Señor hizo contigo y cómo se compadeció de ti’. Se fue y comenzó a publicar cuán grandes cosas hizo Jesús con él, y todos se asombraban” (Mc 5, 1-20).

Está por demás claro que el tema sigue siendo el del fuerte que debe ser amarrado o destruido. Efectivamente, al endemoniado en cuestión nadie podía sujetarlo, ni siquiera con cadenas. Ya se había intentado hacerlo repetidas veces, pero todo resultaba inútil. Rompía las ataduras, cualesquiera ellas fueran. Es la fuerza y prepotencia del imperio que había derrotado una y otra vez los intentos de liberarse de él.

La fuerza no pertenece al endemoniado sino al demonio, es decir, al imperio. Es éste el que utilizando al mismo endemoniado rompe cuantos intentos de liberación se producen. Son los mismos ejércitos, policías y, en general, fuerzas de represión de los países dominados los que ejercen la fuerza del imperio o los grandes centros de poder.

Por otra parte, el endemoniado en cuanto persona tiene el comportamiento desequilibrado, distorsionado, esquizofrénico, propio de los habitantes de países dominados. El mejor comentario de este comportamiento es el descrito por Franz Fanon en “Los condenados de la tierra”. El dominado introyecta la dominación y se desequilibra completamente.

Cuando el demonio se siente conminado por la fuerza superior de Jesús a decir su nombre, manifiesta su identidad sin vuelta de hoja: *legión*. Es la legión romana, el ejército romano, instrumento de opresión del imperio. Jesús, es decir, su mensaje, su proyecto, derrota al poder de la legión, la cual busca refugio en los cerdos, en lo despreciable, y es precipitada en el abismo de las aguas del mar.

Después de tamaña batalla no es de extrañar el miedo de los gerasenos. Pelear contra el poder de dominación y derrotarlo puede traer aparejada una terrible represión. Los gerasenos le ruegan a Jesús que se vaya. Ellos aceptan la dominación. La lucha por la liberación les produce miedo. El que ha sido liberado deberá quedarse para revertir la situación. Se transforma en un militante de base. Como en la época de Jesús también hoy el imperio es el enemigo principal de los proyectos liberadores latinoamericanos y, en especial, del socialismo del siglo XXI.

7. Cambiar la economía

El Reino de Dios que anuncia Jesús no es el cielo, como veíamos, sino una nueva sociedad de hermanos, de la cual Dios es el único rey. Ello implica un cambio fundamental no sólo en el individuo como muchas veces se ha interpretado, sino en las mismas relaciones sociales. Una nueva sociedad supone entre otras cosas, una nueva economía y una

nueva política. Son temas que estaban presentes en los grandes mensajes y las denuncias de los principales profetas.

La propuesta de la nueva economía recorre todo el evangelio de Marcos, pero sobre todo a partir del capítulo sexto en el que se narra la primera “multiplicación de los panes”. Éste acontecimiento, profundamente simbólico, tiene una introducción en la que se da un diálogo entre Jesús y sus discípulos que nos entrega la clave de la significación fundamental:

Se le acercaron los discípulos y le dijeron: ‘El lugar es despoblado y es muy tarde. Despídelos para que vayan a las aldeas y a los pueblos más cercanos y compren algo para comer’. Él les contestó: Denles ustedes de comer’ (Mc 6, 35-37^a).

La clave se encuentra en los verbos utilizados por ambos actores, Jesús y sus discípulos. Los discípulos hablan de *comprar*. Jesús, por el contrario, habla de *dar*. Esos verbos corresponden a dos economías contrapuestas. Si para satisfacer la necesidad de comida es necesario comprar, ello quiere decir que aquellos que no tienen dinero no podrán hacerlo. Para satisfacer sus necesidades será necesario haber acumulado. Nos encontramos con una economía de acumulación individual o grupal, es decir, la acumulación que podía realizar, por ejemplo, una familia extendida o un grupo, porque no era una sociedad de individuos como la sociedad capitalista.

Jesús rechaza esa economía. Las necesidades no se satisfacen acumulando sino compartiendo. Por eso, les dice que “den”. Se trata del valor central del “don” que se encontraba en el centro mismo del proyecto profético. Ello implica cambiar radicalmente las relaciones sociales. Compartiendo se podrá satisfacer el hambre de todos. El relato evangélico subraya luego que Jesús: partió los panes y los daba a los discípulos para que los sirvieran (Mc 6, 41). El gesto de partir indica el compartir. Se parte el pan para coparticipar del mismo. Pero, ¿de qué manera habrá que hacerlo?

Entonces les mandó que los hicieran sentarse en grupos sobre el pasto. Y se acomodaron todos en grupos de a cien y de a cincuenta (Mc 6, 39-41^a). No se trata simplemente de repartir. Jesús no se está refiriendo

a la limosna; no está propiciando una sociedad en la que las riquezas se repartirán desde arriba, desde el Estado, sino necesidad de cambiar profundamente la sociedad, las relaciones sociales, el hombre mismo.

Para ello se necesita organización. Por ello les ordena que los hagan sentar “en grupos de a cien y de a cincuenta”. Cien y cincuenta eran dos de las unidades de las milicias de la confederación, o sea, del Reinado de Yavé. Jetró le aconsejó a Moisés que eligiese como jueces a: hombres íntegros, que no se dejaran sobornar, y los pusiese al frente del pueblo, como jefes de mil, de cien, de cincuenta o de diez (Ex 18, 21b).

La realización de la nueva sociedad requiere de una organización. Jesús lidera un movimiento, al cual le va dando una organización que tiene que ver con la historia del pueblo. Compartiendo, es decir, transformando las relaciones sociales de egoístas en solidarias, y organizándose se avanza hacia la nueva sociedad.

La solución no hay que esperarla como un simple regalo que viene de arriba, del poder. Por ello la necesidad de la organización. El tema de si el problema del hambre o problema económico se resuelve desde arriba, mediante limosnas o desde abajo, mediante la práctica transformadora del pobre, estuvo presente en el movimiento de Jesús y en la comunidad de Marcos.

Éste es precisamente el problema que se plantea en el célebre pasaje de la “unción en Betania”. Los discípulos cuestionan a la mujer que unge a Jesús por el gasto que de esa manera se desperdiciaba, cuando se lo podía emplear en limosnas para los pobres. Jesús en respuesta les dice: a los pobres siempre los tienen con ustedes (Mc 14, 7). Tramposamente se ha traducido “siempre habrá pobres”, justificando, de esa manera, prácticas opresoras.

El texto griego no deja lugar para la duda. El verbo está en presente: *éjete*, segunda persona del plural. Ustedes siempre tienen a los pobres con ustedes, porque ustedes son pobres, ustedes están entre los pobres, ustedes tienen una práctica de pobre. “Siempre” significa “todos los días”. No hay aquí ninguna filosofía de la historia que diagnosticase la

perpetuidad de la pobreza.

8. Cambiar la política

Necesariamente el proyecto del Reino de Dios implica una determinada concepción y realización política y, en consecuencia, una determinada concepción del poder, que se encuentra en el centro mismo de la práctica y la teoría de lo político. Efectivamente el tema del poder es uno de los temas centrales tanto del evangelio como las primeras comunidades cristianas.

Ello quedó expresado claramente en las tentaciones del desierto que son tentaciones del poder de dominación. En ellas se encuentran frente a frente dos actores, el tentador y Jesús, que expresan dos conceptos de poder contrapuestos, el poder de dominación, encarnado por el tentador, y el de liberación, encarnado por Jesús.

La propuesta del tentador es: Si eres hijo de Dios, haz que estas piedras se conviertan en pan (Mt 4, 6). Ello significa: Si eres hijo de Dios, el Mesías, muestra que tienes lo poderes de un superhombre. Muestra tu poder, pues, es el poder el que define a la divinidad. Es la voz de los poderosos, de los monarcas, de los emperadores. La respuesta de Jesús es: No de sólo pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios (Mt 4, 4).

La respuesta de Jesús se funda en el proyecto profético como se encuentra en el Deuteronomio: Escrito está: No sólo de pan vive el hombre, sino que todo lo que sale de la boca de Dios es vida para el hombre (Dt 8, 3b). Lo que sale de la boca de Dios es una expresión que se refiere a las diez palabras, conocidas también como los diez mandamientos. Constituyen la base del proyecto profético de sociedad cuyo valor central es el don.

El problema del hambre no se resuelve mediante la acción del superhombre, sino en una sociedad fundada en el valor central de la solidaridad. Compartiendo, es decir, cambiando las relaciones sociales, de

relaciones egoístas y de acumulación individual en relaciones fraternales, habrá pan para todos, y todos serán saciados. El poder capaz de solucionar los problemas sociales es el poder de abajo, el que surge de las entrañas de un pueblo hermanado. Es el poder como *diakonia*, como servicio, y no como *arjía*, como poder de dominación, como los explicará Jesús a sus discípulos (Mc 10, 41-45). Es en esa línea que la propuesta del socialismo del siglo XXI impulsa “la corresponsabilidad del Poder Popular en la lucha por la erradicación de la pobreza en todas sus manifestaciones”.

Bibliografía

- Aguirre, R. (1998) *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*. Navarra, Editorial Verbo Divino.
- Aguirre, R. (2001) *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*. Navarra, Editorial Verbo Divino.
- Belo, F. (1975) *Lectura materialista del evangelio de Marcos*. Navarra, Editorial Verbo Divino.
- Belo, F. (1984) *Lectura política del evangelio*. Buenos Aires, Ediciones Aurora.
- Bornkamm, G. (1977) *Jesús de Nazaret*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Cárdenas Pallares, J. (1982): *Un pobre llamado Jesús. Relectura del Evangelio de Marcos*. México, Casa Unida de Publicaciones.
- Cisterna, F. E. (2000) *El Evangelio de Marcos*. Buenos Aires, Editorial Claretiana.
- Crossan, J. D. (1994) *Jesús: Vida de un campesino judío*. Barcelona, Crítica.
- Crossan, J. D. (1996) *Jesús (Una biografía revolucionaria)*. Buenos Aires, Editorial Planeta.
- Delorme, J. (1981) *El evangelio según San Marcos*. Navarra, Editorial Verbo Divino.
- Dri, R. (2004) *El movimiento antiimperial de Jesús*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Dri, R. (2011) *La utopía de Jesús*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Gnilka, J. (1996) *El evangelio según San Marcos I-II*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Marxsen, W. (1981) *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Mezzacasa, F. (1999) *Milagros y Parábolas de Jesús*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Myers, C. (1988) *Binding the strong man. (A political reading of Mark's story of Jesus)*. New Cork, Orbis Books, Maryknoll.
- Pikaza, X. (1995) *Para vivir el Evangelio. (Lectura de Marcos)*. Navarra, Editorial Verbo Divino.

- Renán, E. (2000) *Vida de Jesús*. Buenos Aires, Editorial Edaf.
- Sanders, E. P. (2000) *La figura histórica de Jesús*. Navarra, Editorial Verbo divino.
- Schillebeeckx, E. (1981) *Jesús, la Historia de un Viviente*. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Stanton, G. (1999) *¿La verdad del evangelio? Nueva luz sobre Jesús y los evangelios*. Navarra, Editorial Verbo Divino.
- Theissen, G. (1985) *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Theissen, G. y Merz, A. (2000) *El Jesús histórico*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Theissen, G. (2000) *La religión de los primeros cristianos*. Salamanca. Ediciones Sígueme.
- Theissen, G. (2002) *La redacción de los evangelios y la política eclesial*. Navarra, Editorial Verbo Divino.

Julieta Lizaola (UNAM/ UAM)

*Morir de amor.
María Zambrano y la poesía mística
de San Juan de la Cruz*

*el alma... vive muriendo,
hasta que, matándola el amor
la haga vivir vida de amor,
transformándola en amor.*

San Juan de la Cruz, Cántico Espiritual: "Canción 7"

I

Morir de amor, para el santo poeta, es un anhelo metafórico, el cual indica que se ha entrado por fin amorosa y dolorosamente en la profunda realidad de la vida. Que se ha muerto para la estructura contingente, para el predominio del mundo sensible, y que a cambio se ha adentrado por senderos intransitados. ¿Cómo expresar lo vivido, lo sentido, en lo más profundo de la subjetividad? La paradoja inicial del místico poeta Juan de la Cruz es expresar su experiencia de silencio, soledad y vaciamiento, cuyo sentido fundamental ha sido adentrarse en la vida del alma. La cuestión esencial entonces es encontrar las palabras que puedan dar vida al abandono y al asirse, al desamparo y al cuidado de su presencia en el mundo.

¿Qué le ha sucedido al santo poeta que busca sin descanso el encuentro con lo que hay en la noche? Para María Zambrano se ha perfilado en él, el deseo de ser, de ser plenitud ontológica. Y su búsqueda le lleva por otras vías que no son las del límite del canon: Dios está precisamente

fuera de ese límite. Y su amor a ese misterio inexpresable impulsa a san Juan al poema, a decir, en y a través de él, lo indecible mismo. A decir a través de la palabra poética lo que ninguna otra palabra consiente: indicarnos que lo que dice el poema no puede ser expresado fuera de él. Solo la posibilidad poética soporta y resiste la tensión de elementos que no se corresponden a primera instancia. Sólo el poema y su palabra autónoma pueden dar cuenta de la realidad que se encuentra más allá del límite.

María Zambrano ante esta capacidad poética se pregunta “¿qué religión es ésta del Carmen que permite y engendra la poesía?” (Zambrano, 1977). Es necesario detenernos en lo que aquí se advierte, en los dos sucesos que nos aproximan a la transparente claridad universal de san Juan: el vuelo místico y lo que lo condujo a él. Para Zambrano, su poesía es la clave, la que urde y permite que tan alto vuelo fuera posible. En ella, en la poesía, san Juan aparece libre, desasido. Tanto que su existencia pareciera un no existir y esto lo ha alcanzado por dos vías: la primera, la mística ascética del Carmelo, la religión oriental y sus influencias de la ascética rigorista de los místicos del desierto, donde ascetismo es sinónimo de renuncia, desapego, desasimiento; y la segunda, y muy específica, para Zambrano, es la poesía.

Si bien el primer Ludwig Wittgenstein sugería no ir más allá de lo que no pudiéramos decir, el santo poeta hace justo lo contrario. Nos conduce a un saber poético que nos muestra su presencia en la tensión, en el equilibrio de sus elementos paradójicos.

[...] siempre que por la palabra paradoja entendamos no un problema insoluble, dice Ramón Xirau, ni un pensamiento que tan sólo esté fuera de lo común, sino, más precisamente, la reunión de términos o imágenes contradictorios que en su misma contradicción anulan la palabra para hacer estallar la Palabra verdadera, la Palabra hecha de ‘música callada’ (Xirau, 1993: 50).

Es la poesía un saber de experiencia que no renuncia a ninguna parte de la realidad por más minúscula que parezca. Es ella la que rescata lo que parece a primera vista incomprensible, la que salva la riqueza y complejidad del mundo. En suma, es la poesía la que permite al santo poeta que la realidad más contradictoria y recóndita no se pierda. Saber metafórico cuyas imágenes abren a lo inexpresable por la vía de la razón, saber que puede contener el camino y el lugar, el ascenso y descenso, el

desasosiego infernal y la paz del abandono. La palabra poética es capaz de mantenernos en la corriente de impresiones, de guardar otra relación con el tiempo, en la cual éste, evidentemente, no es lineal: la palabra poética, en síntesis, no se refiere a algo sino que es algo. Es la existencia de ese algo al que se refiere. La verdad que nos muestra el poema es inaccesible por otros caminos porque la poesía es el decir capaz de asumir en sí toda la realidad. Por ello para Zambrano la poesía de san Juan es la experiencia mística y su experiencia mística es la poesía.

No sólo es lo inefable de las experiencias de lo que da cuenta el decir poético, sino también de lo arduo de la vía, del desasimiento del propio ser para alcanzar otro, del vaciarse de una interioridad, hasta entonces única posibilidad de reconocimiento, para llegar a otra aún imposible. San Juan, el poeta, emplea entonces los procesos dignos de la poesía: paradoja, imagen, metáfora; ninguno de ellos es un fin en sí, pues más allá de ellos está su significado verdadero donde “las imágenes, más que espejos son así ventanas”. Y esta momentánea transparencia, esta transmisión de una experiencia indecible, exige, necesariamente, la ruptura del lenguaje en el centro mismo de sus significaciones comunes (Xirau, 1993: 50).

Al reino del más allá del lenguaje, san Juan nos conduce por la doctrina de la Noche Oscura del Alma. ¿Y qué es esta noche? Es, en un primer momento, la renuncia al mundo sensible donde el alma sale de él; es, también, el camino por donde el alma ha de ir a la unión por la fe, y, finalmente, es noche a donde va, a donde se dirige su sentido vital, que es Dios mismo. La noche es salida, ascenso y finalidad. Triple aspecto nocturno que permite adentrarse, ir, ser, en lo inefable. El lenguaje, hecho a medida del mundo sensible, se queda sin referente al abandonarlo y es entonces que la presencia de las paradojas son las que dan cuenta de este viaje a través y en la noche:

Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada.

Para venir a gustarlo todo, no quieras gustar algo en nada.

Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada.

Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada.

La vía negativa y la vía positiva aparecen en estos versos, y lo que en ellos se afirma es la imposibilidad de alcanzar la visión de Dios median-

te las vías que persigue la voluntad del entendimiento. Enceguecido por la luz divina se encuentra en la posibilidad de mirar; persiguiendo los senderos de la noche logra adentrarse en ella, que encierra en sí el misterio y sentido de la creación: escuchar la música callada y la sonoridad de la soledad. Decir lo indecible. Moverse, sin otra posibilidad, entre aporías para lograr llegar a donde más se desea: al abismo del ser. A encontrar la vía que conduce a la plenitud, es decir, a lo ilimitado, a lo sagrado. La realidad es lo sagrado y hundirse en ella no es sino una trayectoria nocturna, un moverse entre sombras al encuentro de un Dios que está más bien dentro que fuera (Cabrera, 2006), y que aparece confundido con la noche.

II

Zambrano encuentra que tras la poesía y prosa “purísimas” de San Juan de la Cruz hay algo que denota en sí, una esforzada actividad: el alma se va devorando a sí misma, cual crisálida, y esto es de tal envergadura –señala la pensadora-, que se puede decir que ya no es humano y, sin embargo, sólo en los hombres y mujeres sucede, pues la mística es algo que sólo ocurre dentro del alma (Zambrano, 1977).

El análisis de la experiencia mística debe asumir precisamente un procedimiento opuesto. En el equivoco lenguaje a la vez erótico y piadoso de la mística no solamente se pone de manifiesto una recurrencia literaria de la lírica amorosa, sino que la ambivalencia de las expresiones utilizadas para la descripción de su proceso de ascesis y de su éxtasis divino permiten revelar precisamente su carácter realmente ambiguo, entre el amor sensual y el furor divino. Lo metafórico permite descubrir, más allá de un planteamiento formalista, la ambivalencia misma de la experiencia mística (Subirats, 1983: 119-123).

Es una condición y una posibilidad esencial al hombre la que se revela en la mística, lo cual lleva a cuestionarse a la filósofa española si esto puede ser considerado como algo natural ¿En qué casos, se pregunta, en qué situaciones, el proceso místico es la única salida? ¿El trascender de san Juan era lo único posible? Lo que ha sucedido en el alma de san Juan ha sido un abandono de la vida y su única salida ha consistido en transitar a otras verdades que le aproximen a cierta plenitud. Ha sido fiel a su creencia: ganar la vida eterna consumiendo la terrena. Mas, si no puede seguir en la vida no es porque algo le ha llevado a no desearla,

por el contrario, es la respuesta a algo suyo, propio, que se encuentra embebido en la vida misma: una cuestión existencial. Y, sin embargo, esta vida embebida en sí, este morir de amor por ella, es un cruelísimo devorarse. La experiencia se encuentra cara a cara con el sufrimiento y el delirio. ¿Será posible continuar sin que nada baste, sin que nada venga a calmar la angustia de encontrarse al borde del abismo? Dios aparece confundido con la noche y esta confusión produce un desasosiego difícil de soportar: silencios, gozo, padecimiento, plenitud y sinsentido reinan en el alma.

Si San Juan de la Cruz *abandona* la vida, si se sumerge en el ascetismo, es porque para vivir necesita atravesar estos umbrales oscilantes que le conducen a otras realidades. Embebido por la vida quiere nada porque lo quiere todo. *Entremos más adentro en la espesura*. La búsqueda implica adentrarse en el desierto, comenzar una larga batalla contra los demonios; desprendiéndose paulatinamente de saberes y querer: de subir un monte, cruzar una noche. Lo cual nos conduce a considerar que la experiencia mística es un proceso espiritual que enfrenta distintas fases.

Si partimos de la idea de que la mística es una vía, una búsqueda, un proceso, una senda ardua, desértica, oscura. Pero, ¿para qué entrar en ella? ¿Cuál es la necesidad? Al parecer un encuentro con Dios, un adentrarse en lo sagrado. Para San Juan de la Cruz, finalmente, se trata de un encuentro amoroso y la Noche es una larga antesala a la comunión de los amantes. Un encuentro radical. Al tratarse de una búsqueda, un proceso en el tiempo, parece invitarnos a detectar sus fases similares y sus afanes. Así, siguiendo lo señalado por Isabel Cabrera, podríamos distinguir con relativa claridad al menos cuatro fases en el proceso:

1. El inicio
2. Una larga fase negativa
3. Una fase positiva
4. Un después [...]

No es casual que Juan de la Cruz hable de “subida” o de “noche oscura”, y en sus comentarios en prosa redunde sobre ella, e insista una y otra vez en los obstáculos que han de vencerse para lograr el *oscuro entendimiento* de Dios. El monje desnudo de todo: de apegos sensibles y apegos intelectuales y someterse a un largo proceso de purgación y purificación. (Cabrera, 2006: 12, 15).

La Noche es el símbolo de la fase negativa y en ella, como dijimos atrás, se trata también de vaciarse de querer y saber, y adentrarse en una senda oscura donde deja de saberse lo que antes se sabía y no hay dónde arrimarse para encontrar consuelo. El camino del desapego exige una profunda introspección y una concentración constante en los obstáculos que se presentan, así como una atención en Dios, en un dios *eros* que nos ha enamorado y que nos espera al final de esa noche, como un dulce rayo de tiniebla.

Podríamos resumir la fase negativa como una etapa larga dentro de la búsqueda mística, que se caracteriza por ser básicamente un trabajo introspectivo cruzado por la presencia de dos afanes: la conquista del desapego, la concentración en lo sagrado o el Amado, y la obtención de un cierto conocimiento oscuro, una palabra que sintetice, una intuición liberadora (Cabrera, 2006: 14).

Para San Juan de la Cruz hay explícita diferencia entre la noche activa, donde premia la acción voluntaria del monje, y la noche pasiva dominada por el quehacer divino. Momento de la Noche donde el místico duda de ser capaz de superar la etapa negativa sin la ayuda divina. Lo cual indica que en algún momento todo podría truncarse pues no está garantizada la unión con el Amado. Este aspecto de incertidumbre, de lucha contra delirios y demonios, expresa lo arduo de la búsqueda. No se parte hacia ella cierto de que se llegará y de que al final el encuentro anhelado con Dios será el resultado inequívoco, por el contrario, siempre está presente la posibilidad de ser vencido (Cabrera, 2006: 16).

III

Para la pensadora María Zambrano es la poesía y su aceptación de lo abigarrado del mundo, y por lo mismo, la verdad amplia que esto propicia, lo que la llevan a considerar que la razón filosófica será insuficiente mientras no logre eliminar la separación entre pensamiento y poesía como dos verdades distintas. La razón insuficiente ha ido excluyendo de la realidad partes fundamentales de la vida, fundamentales como la riqueza fascinante de la experiencia mística:

Solamente hemos de dejar apuntado, dice Zambrano, que lo que el hombre moviliza para engendrar la objetividad es religioso, como lo que hay en la base

y fundamento de todo nuestro apego a la realidad y a la transformación que la hemos de padecer para crear nuestro mundo. [...] Sobre esta escondida fuerza religiosa, sobre esta esperanza que engendra nuestras creencias, creencias en que se afirma el orden del mundo, en que la realidad oscura ha adquirido transparencia, permanencia y sentido, surge la filosofía. Y filosofía es razón, lo fue al menos en su comienzo. Y éste es el drama (Cabrera, 2006).

De tal forma, el desarrollo cultural ha sido el receptor del conocimiento y de los aprendizajes que se han ido desprendiendo del sentir religioso; el conocimiento de la vida del alma se ha transformado en una metafísica de la interioridad donde se han resguardado sentimientos, ideas, deseos, sueños, creaciones, razones, renunciaciones, exilios, sinrazón, padecer; conjunción de esperanzas. Y esto es lo que encierra una de las tesis centrales de la autora: la recuperación filosófica y poética del alma como unidad del ser que la habita permitiendo su integridad.

Para María Zambrano el místico, el poeta y el hombre que fue San Juan de la Cruz correspondió a la condición de un bienaventurado. Recordemos que para la filósofa española la Noche también significa la posibilidad que antecede al renacimiento de nuestro ser. *La noche oscura del alma* es el núcleo donde se fusionan las visiones de San Juan de la Cruz y María Zambrano. Es el espacio que nos permite la experiencia de lo sagrado, el encuentro con lo más hondo y verdadero que nos vive: el encuentro del Amado con la Amada para San Juan de la Cruz, la entrada al claro del bosque donde la palabra sagrada podrá salir a nuestro encuentro para Zambrano:

¿Adónde te escondiste,
amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti, clamando, y eras ido (San Juan de la Cruz, 2004).

Para Zambrano la poesía y la mística de san Juan son una claridad lograda, un diáfano conocimiento del alma. Ha traspasado instancias de la vida que le han llevado a otras, situadas en el límite entre la vida y la muerte. La vida del poeta no ha sido destruida gracias a la poesía. A ese poder, que sin violencia, accede a un tipo de saber:

Este saber no sabiendo
Es de tan alto poder

Que los sabios arguyendo

Jamás lo pueden vencer

Que no llega su saber a no entender entendiendo

Toda ciencia trascendiendo (San Juan de la Cruz, 2004).

La idea, el concepto, el conocimiento, cuando es logrado, accede a la objetividad. La poesía, que corresponde al territorio de la carne, logra en san Juan la objetividad; y si lo logra es gracias al amor, al agotar hasta lo último la posibilidad de las cosas y de la vida. Ello por cumplir con plenitud los apetitos de su alma, cumplir con su hambre devoradora de ser. San Juan se aparece ante los ojos de María Zambrano como el bienaventurado, el santo poeta que ha logrado transitar *de la noche oscura a la más clara mística*. Así es necesario que lo luminoso del conocimiento, como fuente cristalina que es, siga brotando del alma humana; por lo que es necesario para Zambrano *observar cómo se ha ido desprendiendo la luz de las entrañas humanas* (Castañón, 2002: 43), es decir, observar el alma humana como morada de la experiencia religiosa:

¡Oh llama de amor viva

que tiernamente hieres

de mi alma en el más profundo centro!

Pues ya no eres esquiva

acaba ya si quieres,

¡rompe la tela de este dulce encuentro! (Zambrano, 1977).

Referencias bibliográficas

Cabrera, I. (2006). *Umbral de la Mística: Para comprender la mística*. México, UNAM.

Castañón, A. (2002). *Fulgor de María Zambrano*. México, Ediciones Sin Nombre.

San Juan de la Cruz. (2004). *San Juan de la Cruz, Poesía: Noche Oscura del Alma*. Madrid, Cátedra.

Subirats, E. (1983). *El alma y la muerte*. Barcelona, Anthropos.

Xirau, R. (1993). *Palabra y silencio: El madero ardiente*. México, Siglo XXI.

Zambrano, M. (1977). *Senderos: De la noche oscura a la más clara mística*. Barcelona, Anthropos.

Mauro Gabriel Bouzas y Sebastián Ariel Janeiro¹

El Dios de la culpa en los catecismos y las clases de religión en la Revolución Argentina (1966 – 1973)²

Introducción

El artículo se propone indagar la noción de Dios que se enseñaba en los libros de catequesis (CIC) editados en el país y en las clases de religión de nivel primario de los colegios católicos congregacionales de la ciudad de Buenos Aires durante la autodenominada “Revolución Argentina” (1966 – 1973). Aquella divinidad católica se inscribía dentro de una *teología de la culpa*, la cual procuraba disciplinar a los alumnos católicos a partir de tres ejes: la noción de Dios impartida, el discurso construido en torno a la autoridad sacerdotal y el modelo de sujeto contemplativo impuesto. A su vez, esta pedagogía centrada en la culpa resulta imprescindible situarla y vincularla con el integrismo católico profesado por la dictadura que gobernaba el país por entonces.

Durante la Revolución Argentina, sus presidentes de facto, los generales Juan Carlos Onganía, Roberto Marcelo Levingston y Alejandro Agustín Lanusse, mantuvieron y profundizaron sus posturas políticas, económicas, sociales y culturales sosteniéndose en los principios reli-

¹ Licenciados en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

² El presente trabajo se basa en la investigación realizada en el marco de la tesina de grado “*Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa*”. *Teología de la culpa en los catecismos y las clases de religión de nivel primario de los colegios católicos porteños congregacionistas durante la dictadura de la Revolución Argentina (1966 – 1973)*, febrero de 2012.

giosos expresados por la corriente del episcopado argentino liderada por Mons. Antonio Caggiano, quien luego sería reemplazado por Mons. Adolfo Servando Tortolo en la presidencia de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA).

En consecuencia, desde los sectores profundamente integristas y conservadores del catolicismo, y en consonancia con la pedagogía de los colegios católicos congregacionistas, se transmitía una imagen divina que concebía al sujeto constituido por fuera de la praxis, suprimiendo y desconociendo su carácter dialéctico y conflictivo. Mediante la naturalización y deshistorización del pequeño fiel, se contribuía a la conformación de un sujeto acrítico y sumiso a la ideología dominante que lo oprimía.

La culpa, el temor, el pecado, la dirección y el examen de conciencia, la confesión, la obediencia y la penitencia fueron parte de los discursos y prácticas que la teología de la culpa ponía en circulación. La noción de Dios que la Iglesia postulaba en las clases de religión como verdad inmutable e incuestionable se proponía enseñar los dogmas católicos como elementos naturales, abstractos y deshistorizados.

La estrategia de la culpa en la divinidad católica

Una de las nociones fundamentales que trabajaban tanto los catecismos como las clases de religión fue la del *Dios todopoderoso*. Esta concepción se enseñaba principalmente a través de la figura del “Dios padre”, entendiéndolo como aquella divinidad omnipotente, omnipresente y omnisciente que se imponía sobre el individuo como un ser superior y perfecto, que vigilaba y observaba todo lo que pensase, sintiese y realizase el sujeto. A su vez, la figura del padre era complementada con la de Jesús, quien era presentado como su “hijo”, que fue enviado al mundo para redimir a los hombres de todos sus pecados y faltas.

Este relato remitía a la *teología de la culpa*, la cual se vincula con aquella teología de la dominación que concibe a Dios en la cúspide del poder y como el supremo legitimador de las prácticas dominadoras; y con la teología sacerdotal que define a la experiencia religiosa desde el par puro e impuro y como una práctica dual, inmóvil y jerárquica.

Es imprescindible definir la teología de la culpa como una tecnología de poder positiva que, a través de determinadas técnicas y estrategias, busca la normalización y el disciplinamiento de los fieles en los dogmas católicos. Este mecanismo de poder, que se proponía enderezar la conducta de los catecúmenos, debe comprenderse desde la producción y no desde la represión, la que se daría únicamente como un efecto lateral y secundario de un poder positivo individualizante que observa, normaliza e incluye (cfr. Foucault, 2000: 55).

El Dios del más allá

La catequización desde la teología de la culpa enseñaba a los niños que Dios era aquel ser perfecto, límpido e inmune a toda mancha. Esto implicaba juzgar al hombre en base al *sistema mancha-pureza*, desde el cual se lo configuraba como un ser manchado que debía limpiarse acercándose a la divinidad³. Teresita, quien por aquellos años fue catequista del colegio Espíritu Santo, cuenta que “el pecado era algo que nos manchaba, que nos alejaba de Dios, que nos íbamos al infierno” (Entrevista a Teresita). Asimismo, los catecismos editados por entonces enseñaban que “los preceptos del Señor son rectos (...) son puros” (CIC, 1972: 32) y que “la impureza es una falta, porque con ella un hijo de Dios se hace esclavo del cuerpo y de sus malas inclinaciones” (CIC, 1970a: 57). Esta concepción impoluta de la divinidad, al mismo tiempo que actuaba reforzando el discurso que presenta a Dios como una entidad suprema que habita en un más allá, desde donde ordena erigiéndose por fuera de la historia, infundía en el niño cierto temor y angustia, ya que quien no acatase las normas establecidas por Dios sería visto como un sujeto manchado, sucio y malo.

Retomando a la teología sacerdotal, la teología de la culpa sostenía que Dios, definido como única verdad que había que aceptar y obedecer, estaba en lo eterno, desde donde gobernaba y encomendaba su poder a sus representantes en la tierra, los sacerdotes. Estos designaban al templo como el lugar puro por excelencia, donde habitaba Dios y desde

³ “El criterio de pureza es esencialmente jerárquico. Arriba de todo está Yahvé, el puro por excelencia, al que deben imitar todos los hombres” (Dri, 1987: 81).

donde la *casta sacerdotal elegida* dictaba, avalada por el mandato divino, las normas de pureza a las cuales toda la sociedad debía someterse para agrandar a Dios (cfr. Dri, 1987: 81). Florencia, quien fue alumna del colegio Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, recuerda que Dios era entendido como “ese padre superior que hay que pedirle y mirar para arriba. (...) Lo veíamos muy lejano (...) estaba por encima de nosotras” (Entrevista a Florencia). Por lo tanto, enseñar la divinidad desde el sistema de la mancha-pureza tenía la finalidad de configurar al sujeto como sucio, insignificante, dependiente y sometido a un Dios que se presentaba como paradigma de lo puro y lo perfecto, quien se posicionaba por sobre el individuo y todo lo veía.

Al definir al ámbito religioso como *dual*, la teología de la culpa hacía suya la concepción sacerdotal que sostiene la existencia de dos momentos: lo sagrado y lo profano, los cuales dejan de ser dialécticos, separándose entre sí e inmovilizándose. Esto conducía a postular lo sagrado como lo valioso, la plenitud del ser, la perfección; y a lo profano como lo insignificante, lo incompleto, la “desrealización de la realidad”, lo cual debía ser dotado de sentido por lo sagrado. Se explicaba a Dios desde el maniqueísmo del bendecir o maldecir, del premiar o castigar, y “en él se conjugan tanto la infinita justicia que crea el infierno para castigar a los malos, como la no menos infinita misericordia que perdona todos los pecados y premia con un paraíso de felicidad” (Dri, 2004b: 32).

Apelando al mito órfico empleado por la teología sacerdotal, la teología de la culpa describía al hombre como aquel sujeto dividido en cuerpo y alma, el cual debía erigirse desde la perfecta contemplación y adoración a Dios, y protegerse de las impurezas que emanaban de su cuerpo al exponerse al mundo material. Teresita detalla que se trabajaba “sobre Dios como omnipotente, omnipresente y que es justo, que es bueno pero es justo. Si vos te portas mal, Dios lo va a tener en cuenta, no va a decir que no importa. (...) El que es bueno tiene que recibir su recompensa y el que es malo tendrá su castigo” (Entrevista a Teresita). Dios era caracterizado como un *oxímoron*: a la vez que era infinitamente bueno y misericordioso, castigaba a quien no se atenia a sus normas. Así, uno de los catecismos comenzaba relatando: “¡Qué bueno y misericordioso es Dios, nuestro Padre!”, para después finalizar explicando que “a los

hombres Dios los castigó con enfermedades, dolores y muertes” (CIC, 1968b: 17). La divinidad, presentada como símbolo contradictorio de misericordia y castigo, convertía al catecúmeno en un sujeto esquizofrénico, fracturado.

La visión dual de Dios estaba íntimamente relacionada con aquella que desde el *inmovilismo* lo coloca por fuera de la historia, concibiéndoselo desde la eternidad e inmutabilidad. Esta concepción era pregonada desde la jerarquía católica, la cual predicaba que “por una parte, la ciudad terrena, siendo autónoma, se rige por principios propios; por otra, ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio del orden temporal, puede sustraerse totalmente al imperio de Dios” (Documento del Episcopado Argentino, 1982b: 107). Por su parte, los catecismos de entonces hablaban del “Reino de los Cielos” (CIC, 1969b: 75) y de un Dios que era un “ser infinitamente perfecto” (CIC, 1968b: 7), quien “nos espera en la casa del cielo” (CIC, 1968b: 41). Asimismo, se configuraba a la divinidad omnipotente como única creadora y rectora de todo. En uno de los catecismos se indicaba que “todo lo hizo el Señor Dios. Todo es obra de sus manos. Todo depende de Él. Todo es suyo” (CIC, 1969a: 60); y Beatriz, catequista del colegio Claret a partir de 1972, enseñaba a los niños que “hay alguien superior que creó todo. (...) Dios había creado todo” (Entrevista a Beatriz).

La teología de la culpa interpelaba al catecúmeno desde un Dios entendido como motor inmóvil, como aquel ser perfecto que no podía moverse, ya que el movimiento lo convertiría en un ser carente, que debería obtener algo que no tenía, dotándolo de imperfección. El Dios inmóvil le entregaba todo al individuo, quien era obligado a estar en continua dependencia y deuda. Por ejemplo, otro catecismo explicaba que “Él es nuestro creador, debemos adorarlo y agradecerle” (CIC, 1967b: 42). Esta figura de un Dios creador y todopoderoso, lejano e inalcanzable para el individuo, inculcaba en el niño un sentimiento de alienación y de total dependencia y agradecimiento hacia quien era considerado el “Padre y Dueño de las cosas” (CIC, 1972: 8).

Al estructurar a Dios como aquel espíritu y forma pura, causa final que movía al mundo y que estaba por fuera de la historia, el símbolo, reducido a lo conceptual y convertido en dogma, quedaba bajo la interpre-

tación de la institución que había realizado su transmutación, es decir, la autoridad eclesiástica que se legitimaba en la teología sacerdotal (cfr. Dri, 2004a: 20). El símbolo, limitado por el concepto en sus múltiples y posibles significaciones, al ser dogmatizado adoptaba una significación unívoca. Esteban, ex alumno del colegio salesiano Santa Catalina, recuerda que “en vez de explicarte todo el contexto de por qué se da, te explicaban qué era lo que no podías hacer, porque sólo te salvabas si hacías lo que Dios te decía. (...) Si obedecías estaba todo bien, y si creías en el dogma zafabas [sic] de todo” (Entrevista a Esteban). Asimismo, desde los manuales de religión se enseñaba que “los hombres no pueden conocer a Dios tal como él es, porque Dios es un misterio” (CIC, 1977: 11) y que “los mandamientos son leyes divinas reveladas por Dios para ayudar al hombre a ser feliz” (CIC, 1967b: 23). En definitiva, el dogma católico, el cual transmitía aquellas ideas y valores inmutables que pregona la teología que configura a la divinidad como eterna, fuera de la historia y única fuente de verdad, terminaba castrando y reprimiendo al sujeto, inmovilizándolo en su praxis e imposibilitándole realizarse, reflexionar y ser autor de su propia práctica. De este modo, reduciéndose lo simbólico a lo conceptual, “se lo impone dogmáticamente y se lo declara ‘misterio’ que debe ser aceptado por la fe o adhesión ciega, incomprendible” (Dri, 2010: 4). Esto transformaba a la teología en pura racionalización que justificaba y avalaba un comportamiento no racional, “antihumano”. La teología, en vez de abrir el camino a la racionalidad, se transformaba en dogmatismo, perdiendo toda fuerza racional y paralizando la práctica. Se legitimaba la irrupción violenta desde afuera de lo sagrado para otorgarle sentido a lo profano (cfr. Dri, 1995: 43).

El padre Ángel, quien entre 1967 y 1971 tuvo a su cargo la catequesis del colegio salesiano San Antonio, comenta que enseñar a los chicos quién era Dios “era el concepto fundamental de lo que decían las noventa preguntas⁴, era una enseñanza bien conceptual” (Entrevista al padre Ángel). Mónica, quien fue al colegio Nuestra Señora del Huerto, relata que a partir de quinto grado, un año después de que finalizó el

⁴ El “catecismo de las noventa y nueve preguntas” era el catecismo que se empleaba para catequizar a los niños que iban a tomar su primera comunión. El mismo consistía en temas expuestos bajo la modalidad pregunta-respuesta que, dependiendo de la época, fueron 93 para luego ampliarse hasta 99. Los catecúmenos debían estudiar su totalidad de memoria y repetirlo tal cual estaba escrito.

Concilio Vaticano II, “había cosas que iban cambiando y cosas que no se podían discutir, por el dogma. No podían cambiarlas” (Entrevista a Mónica). El dogma no permitía vivir la religiosidad católica como algo liberador, como aquella praxis en la que se establecería una relación dialéctica entre la práctica y la conciencia del sujeto, de la cual surgiría un momento creativo o transformador. Por el contrario, la religiosidad católica desde el dogma configuraba al niño catequizado como un sujeto esquizofrénico, como una “conciencia desgraciada” (Dri, 2006: 205) que nunca se sabía autor de su praxis y protagonista de su historia.

Por último, la dimensión *jerárquica* de Dios debe comprenderse en relación con lo dual y lo inmóvil. La teología de la culpa, al transmitir una divinidad que se ubicaba por encima y por fuera de la historia y la cual significaba lo bueno, puro e inmóvil, en oposición a lo malo, sucio y cambiante de lo profano, conformaba al catecúmeno como un sujeto obediente que sólo debía limitarse a acatar y a alabar a Dios desde una actitud pasiva, contemplativa y sumisa, principalmente a través de la oración. De esta forma, Florencia relata que “estaba muy presente la figura de Dios allá arriba a través de la oración” (Entrevista a Florencia). De igual modo, Mónica recuerda a Dios como un “dictador, porque lo que decía él era eso, y si no pensaba eso no me quería, me abandonaba” (Entrevista a Mónica); mientras que Luis, por entonces alumno del colegio San José de Calasanz, asegura que “la imagen rectora era Dios” (Entrevista a Luis). Otra forma de transmitir y reforzar el carácter jerárquico de Dios a través de la catequesis se producía al explicar a Dios como “Altísimo” (CIC, 1969c: 34; 1969d: 15), “Rey triunfador” (CIC, 1970a: 73), “Rey glorioso, el señor del cielo y de la tierra” (CIC, 1970a: 71) y “Señor de la Iglesia y de todos los hombres” (CIC, 1977: 23). En este sentido, Enrique, ex alumno del colegio Marianista, recuerda que en las clases de religión se enseñaba a Dios como “el concepto más español, más imperial” (Entrevista a Enrique). Por consiguiente, al presentarse la figura divina como monarca, se interpelaba al catecúmeno como fiel y súbdito.

La caracterización jerárquica de la divinidad potenciaba la imagen de un padre fuerte, creador, omnipotente y protector, que desde lejos y en lo alto ordenaba, dirigía y estaba atento a todo lo que hacían “sus hijos”. La presentación desde la bondad paternal escondía y suavizaba,

a la vez que afirmaba y legitimaba, una relación divina y paternalista con el individuo. Este rol paternal, a su vez, se desplazaba, condensaba y replicaba en quien asume la representación divina en el más acá, el clérigo, que asimismo entrenaba y serializaba al laico como fiel. Por lo tanto, ante el temor y el dolor de quedar desprotegido y solo, el laico debía reprimir aquello que lo alejaba del amor divino, que lo hacía impuro y que desagradaba a “su padre”, reforzándose continuamente en su persona un sentimiento esquizofrénico.

Al imponerse en el niño catequizado un Dios todopoderoso, que todo lo ve y conoce, la divinidad católica era conceptualizada como un dispositivo panóptico (cfr. Foucault, 2008b).

El Dios panóptico

La catequización primaria de los colegios católicos congregacionistas, sustentada en la teología de la culpa, reforzaba aún más la concepción todopoderosa de Dios al inculcarlo como un panoptismo. Configurar al *Dios de la culpa* como un *Dios panóptico* colaboraba a impregnar sobre los catecúmenos la imagen de un Dios omnipresente y omnisciente. De esta manera, tanto los catecismos como quienes fueron alumnos por aquella época definían a la divinidad como quien “sabe lo que hago y lo que pienso” (CIC, 1975a: 10) y quien “sabe todo lo que pasa y está en todas partes” (CIC, s/f: 22). Cristina, ex alumna del colegio Santa Ana, recuerda que le enseñaban a Dios como aquel que

estaba en todo, en todo lo que vos hacías, en todo lo que vos decías. (...) No [es] que era un protector para tu ayuda en la vida, a quien vos le tenés fe, le pedís y le agradecés. (...) Me estaba mirando siempre, estaba siempre ahí, me escuchaba, me miraba, en todos los actos, en todo lo que hacía. (...) Me estaba tomando examen continuamente de lo que hacía (Entrevista a Cristina).

La omnipresencia de la divinidad católica apelaba a profundizar aún más en la subjetividad de los catecúmenos todo aquello que disponían los mandamientos, sacramentos y preceptos transmitidos y enseñados desde la catequesis. La figura divina que se imponía y actuaba sobre los niños catequizados era comprendida como un panoptismo. Lo que se proponía a través del Dios panóptico era controlar el porvenir del laico, reprendiéndose y castigándose la desviación de la norma: en este caso

los dogmas católicos, los cuales debían ser aprendidos de memoria por el niño catequizado, sin ningún tipo de explicación o reflexión crítica por parte del educador. Esto emparentaba la catequesis impartida por entonces con la educación bancaria (Freire, 2008).

La *mirada* era un elemento central a través del cual se manifestaba el poder disciplinador del Dios panóptico. Mediante ella se ejercía sobre el individuo una coacción ininterrumpida, tal cual lo enunciaba uno de los catecismos: “Dios ve nuestras intenciones, aún las más ocultas. (...) Él ve siempre en lo más secreto de nuestra conciencia” (CIC, 1969e: 36). Alejandro, ex alumno del colegio Guadalupe, relata que recuerda “un dibujo del ojo, del triángulo con el ojo adentro. (...) Esa era la imagen de Dios que todo lo ve. (...) Un concepto de Dios omnipresente y omnisciente” (Entrevista a Alejandro). El Dios de la teología de la culpa, al igual que como Foucault define al aparato disciplinario, funcionaba como un “ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas”. En consecuencia, el Dios panóptico resultaba “un dispositivo que coacciona mediante el juego de la mirada” (Foucault, 2008b: 200), donde la coacción externa de la mirada se volvía autoacción en el sujeto catequizado. El catecúmeno, quien era educado y fabricado para que sea plenamente consciente de que estaba sometido a la mirada inquisidora de la divinidad omnipotente, terminaba reproduciendo por su cuenta las coacciones de poder, aplicándolas espontáneamente sobre sí. En definitiva, el individuo catequizado inscribía “en sí la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles” (Foucault, 2008b: 235), erigiéndose él mismo en el garante de su propio sometimiento.

Al enseñar y fomentar a Dios como todopoderoso, omnisciente y omnipresente, se acentuaba sobre el laico el carácter jerárquico atribuido a la divinidad por la teología sacerdotal y de la dominación. A través de la mirada panóptica del Dios de la culpa se ejercía una especie de “vigilancia jerárquica” sobre todos los fieles. Así, diversos dibujos empleados por los catecismos graficaban a Dios ya no como aquel triángulo que se solía emplear en la catequesis pre-conciliar y desde el cual se infundía cierta figura tenebrosa de la divinidad, sino como un hombre que desde lo alto se asomaba y miraba hacia abajo, vigilando incesantemente qué hacía la humanidad. El padre Ángel explica que por entonces “había

carteles que decían ‘Dios te ve’, (...) ‘Dios está presente’” (Entrevista al padre Ángel). De esta manera, el concepto del Dios panóptico se desplegaba sobre los niños como un “poder múltiple, automático y anónimo”, siendo su funcionamiento “el de un sistema de relaciones de arriba abajo, pero también hasta cierto punto de abajo arriba y lateralmente” (Foucault, 2008b: 206).

El poder disciplinario emanado desde el Dios panóptico era a la vez indiscreto y discreto: indiscreto porque se expandía por todos lados, sin dejar ninguna zona librada al azar y sin control, y discreto porque funcionaba silenciosamente, sin ser percibido ni detectado (cfr. Foucault, 2008a: 207). La arquitectura tejida en torno de la mirada del Dios panóptico provocaba en el niño la sensación de que era visto y controlado constantemente por la divinidad, lo cual perpetuaba en él un sentimiento de sumisión (cfr. Foucault, 2008b: 218). Finalmente, al ser el catecúmeno uno de los engranajes de la máquina panóptica y estar dominado por los efectos de poder de ésta, el niño prolongaba sobre él mismo los efectos de poder del panoptismo (cfr. Foucault, 2008b: 250). Luis relata que “por ejemplo, había un vidrio en una casa y pensaba qué ganas de tirarle un hondazo [sic], pero después pensaba que Dios me iba a ver. (...) Vos rompías un vidrio y lo que esperabas era que Dios no hubiese escuchado el ruido del vidrio roto” (Entrevista a Luis). La continua sensación de presencia de un Dios vigilante provocaba que la presión de su mirada actuase aún previamente a que el niño efectuase alguna “travesura” o “pecado”. La fuerza del Dios panóptico remitía al no intervenir jamás, ejerciéndose espontánea y silenciosamente, actuando directamente sobre los pequeños fieles, ya que “da al espíritu poder sobre el espíritu” (Foucault, 2008b: 238). También, el poder ejercido por el dispositivo divino se automatizaba y desindividualizaba, provocando que aquella relación ficticia entablada entre la divinidad y el niño se manifestase en una sujeción real, que se apoyaba en cierta disposición y organización espacial de determinados símbolos religiosos en el colegio y la sociedad (cfr. Foucault, 2008b: 234). Esto es ejemplificado por el mismo Luis cuando cuenta que “las aulas tenían imágenes, en general un crucifijo” (Entrevista a Luis). De esta manera, el catecúmeno se sentía perpetuamente visto sin el poder de detectar cuándo era observado desde “arriba”.

Todo el aparato arquitectónico construido alrededor de la maquinaria que significaba el Dios panóptico creaba y sostenía una relación de poder independiente de la autoridad eclesial que lo detentaba y ejecutaba, siendo los pequeños catequizados protagonistas de una “situación de poder de la que ellos mismos son los portadores” (Foucault, 2008b: 233). El objetivo primordial del dispositivo divino, fomentado por la teología de la culpa, era que el catequizado se pensase observado, mirado y vigilado por el Dios omnipotente. En consecuencia, el poder del Dios panóptico terminaba siendo visible e inverificable, ya que mientras el niño sentía continuamente que el Dios omnipotente lo estaba espionando, nunca podría verificar el momento preciso en que era observado.

Por otro lado, la teología de la culpa resaltaba, por sobre la caracterización misericordiosa de la divinidad, la figura de Dios como *juez*. Apelando a un Dios justo, se le explicaba al niño (en alusión al relato del Éxodo) que “cuando el pueblo no cumple con lo que le prometió, Dios lo castiga” (CIC, 1968b: 26), o que “Dios que es padre justo, los castigó [a Adán y Eva]” (CIC, 1968a: 31). Aquí, la teología de la culpa enfatizaba que el Dios todopoderoso siempre estaba atento a juzgar si lo que hacía el individuo era bueno o malo, para entonces penalizar las faltas cuando el sujeto se alejaba de la norma.

La teología de la culpa no se proponía como objetivo primordial redimir los pecados ni reprimirlos, sino *normalizar* y corregir aquellas conductas que se habían desviado de los dogmas, inculcando en el fiel la sujeción al dogma para obtener así su salvación (cfr. Foucault, 2008b: 213). Por lo tanto, el castigo se empleaba para encauzar y transformar al fiel que desobedecía, ya que la meta era recuperar al pecador para que no volviese a desviarse, resultando imprescindible emplear cierta técnica correctiva. Hernán, ex alumno del colegio del Salvador, describe que “menos mal que [Dios] me ve, porque me va a corregir” (Entrevista a Hernán). Así, la catequización funcionaba como aquella intervención punitiva que “busca una manipulación reflexiva del individuo” (Foucault, 2008b: 151), a través de la cual se reconfiguraba al niño catecúmeno como un sujeto obediente y sometido a los mandamientos, preceptos, sacramentos y dogmas, los cuales debían actuar automática y permanentemente sobre él. Mediante un sistema de autoridad y poder,

se procuraba corregir y encauzar la conducta del pequeño catecúmeno en torno a los dogmas eclesiásticos.

El arte de castigar se sostenía en una “tecnología de la representación” (Foucault, 2008b: 121), apuntando a que el castigo se presentara al individuo ni bien éste pensase en el pecado o la falta, lo cual indicaba que el vínculo era por analogía, ocultándose el poder de castigar. Al mismo tiempo se intentaba aniquilar el placer y aumentar el miedo en el sujeto catequizado, para que no le fuese atractivo pecar y desviarse del dogma, y para que con sólo representarse la posible pena o castigo el temor lo invada y lo hiciese recapacitar y reprimir su deseo. Al instrumentar al Dios panóptico como dispositivo de vigilancia, la teología de la culpa no pretendía controlar lo que los sujetos hacían, sino lo que eran o podrían ser. Mediante la mirada divina individualizadora que vigila, se proponía configurar al niño desde la esquizofrenia, inculcándosele un sentimiento de inseguridad tal que le generaba la continua necesidad de sentirse legitimado y autorizado por la autoridad sagrada que se erigía por sobre él desde el más allá. El individuo se autocensuraba, sometiendo su pensar, sentir y actuar a la voluntad divina que continuamente lo estaba observando y evaluando. Esto convertía al catecúmeno en un sujeto heterónomo (cfr. Castoriadis, 1986; 1998), el cual era interpelado como un mero recipiente, carente de toda relación dialógica, grupal, movimentista y autónoma.

Cristo: rey y redentor

La figura de Jesús enseñada desde la catequesis y los catecismos editados por entonces, a la vez que intentaba legitimar y profundizar todas aquellas características atribuidas al *Dios panóptico del más allá*, buscaba suavizar e inculcar de una forma menos temerosa y violenta la divinidad pregonada por la teología de la culpa⁵. Sustentándose en los atributos divinos de la dualidad, el inmovilismo y la jerarquía, se recurría a la teología sacerdotal para explicar que “El Reino de Jesús es el Cielo” (CIC, 1974b: 49) y que “nuestro Jefe es Jesús” (CIC, 1969d: 29).

⁵ Asimismo, otra de las figuras empleadas para “dulcificar” la imagen del Dios castigador era la Virgen María.

Fundamentalmente se lo enseñaba como “nuestro rey” (CIC, 1967a: 11) y “el hijo de Dios que vino para salvarnos” (CIC, 1969d: 15).

Presentar a Jesús como maestro, sacerdote y juez reforzaba su caracterización *monárquica*. La cúpula eclesiástica lo mencionaba como “maestro, sacerdote y rey” (Documento del Episcopado Argentino, 1982a: 71). Asimismo, los libros de catequesis lo denominaban “Cristo sacerdote” (CIC, 1974a: 67) y transmitían que “Jesús es el Rey victorioso y triunfador” (CIC, 1968a: 179), que “al fin de nuestra vida Jesús nos juzgará como hemos amado al prójimo” (CIC, 1967b: 138) y que “Cristo vence, Cristo Reina, Cristo impera” (CIC, 1970b: 125). De esta forma, interpelándose como “pequeño soldado de Cristo” (CIC, 1968b: 132), se buscaba fomentar en el niño la sumisión jerárquica a la divinidad.

En cuanto a la significación de Jesús como *redentor*, se apelaba, básicamente, a mostrarlo como “el buen pastor” (CIC, 1975a: 35). Mientras la jerarquía católica lo nombraba como “cabeza, sacerdote supremo y pastor” y “redentor” (Documento del Episcopado Argentino, 1982a: 70), en las clases de religión se lo explicaba como quien “perdonaba los pecados, y que había muerto por nosotros” (Entrevista a Beatriz).

Ambos modos de caracterizarlo no se contraponían, sino que, por el contrario, se complementaban para legitimar el relato monárquico-sacerdotal que desplegaba la jerarquía eclesiástica en favor de un Jesús dogmatizado y deshistorizado. El *discurso culposo-eclesiástico* que dogmatizaba a Jesús interpelaba al catecúmeno como súbdito y pecador, al mismo tiempo que lo exhortaba a ser contemplativo y sumiso ante la divinidad, su reinado y sus representantes en la tierra. De esta forma, desde los catecismos utilizados se afirmaba que “un soldado de Jesús lo ama y hace lo que él quiere. Le dice siempre que sí. (...) Orgulloso de ser sus súbditos, de estar a su servicio” (CIC, 1968b: 133); “Jesús es mi pastor, Yo soy su ovejita” (CIC, 1975b: 31); y que “cuando entramos a la Iglesia debemos doblar las rodillas ante Jesús sacramentado para adorarlo” (CIC, 1968a: 72).

Al explicarse a Jesús como amigo y hermano, el relato de Cristo como rey y pastor, que cuidaba y redimía a sus súbditos y ovejas, tendía a ser deshistorizado y despolitizado para atenuar a la vez que profundizar en el catecúmeno el dispositivo del Dios panóptico que vigilaba y

castigaba. Desde los catecismos se relataba que Jesús “conoce nuestro corazón” (CIC, 1967b: 112), “sabía que yo sería débil y muchas veces lo ofendería diciéndole ‘no’” (CIC, 1972: 115) y que “al fin del mundo premiará a los buenos y castigará a los malos” (CIC, 1971: 28).

Todo apuntaba a impregnar en el niño su condición de fiel obediente y contemplativo, para asimismo moldearlo como un sujeto sufriente y acrítico. Esto se llevaba a cabo desde la descripción de Cristo como “modelo de penitencia” (CIC, 1969c: 15), al decir que “nos da ejemplo de obediencia” (CIC, 1968a: 65); “Él nos enseña a obedecer y a querer a nuestros padres, y nos enseña a amar y a obedecer a Dios” (CIC, 1970a: 30); “[al Dios padre] nosotros lo adoramos, le damos gracias y le obedecemos con amor, como Jesús” (CIC, 1970a: 120); y “nos salva diciendo que sí a Dios, cumpliendo su voluntad” (CIC, 1968b: 49). Catequizando y educando al niño en la sumisión hacia sus mayores y superiores, el amor era enseñado como obediencia ciega.

Reflexión final

La teología de la culpa, a través de la divinidad católica, entrenaba a los catecúmenos para que sus prácticas cotidianas procedieran automáticamente según los dogmas eclesiológicos. Esta teología del sometimiento fue clave para la fabricación de individuos disciplinados, aislados y desmovilizados. Si bien contribuyó a que aumentaran las fuerzas del sujeto en términos de utilidad económica, política y religiosa, el propósito fue disminuir esas mismas fuerzas en términos de conciencia crítica, en un contexto en que la jerarquía eclesiológica argentina avalaba el desempeño, sobre todo, político-cultural, religioso y moral del gobierno de facto de la Revolución Argentina.

Al emplear a Dios como un dispositivo panóptico, se realizaban operaciones de proscripción y prescripción de las conductas del fiel, a fin de hacer la conducta humana más previsible. Todo aquello que el fiel hiciese y se opusiera al dogma católico era calificado como desviación de la norma. Por lo tanto, lo que se intentaba desde los establecimientos educativos analizados era colaborar en la regulación de los sujetos heterogéneos, para homogeneizarlos y serializarlos en función del modelo

productivo. En definitiva, la teología de la culpa tenía la función clave de entrenar y ejercitar al individuo en la obediencia y la sumisión, lo cual era sumamente necesario para llevar a cabo el proyecto autoritario ideado por la Revolución Argentina, la que, en el afán de perpetuarse, intentaba frenar y acallar los continuos cuestionamientos realizados por los diversos sectores sociales y populares más combativos.

Bibliografía citada

- Castoriadis, C. (1986). *Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social*. En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Buenos Aires, Gedisa.
- (1998). *Imaginación, imaginario, reflexión*. En *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires, Eudeba.
- Dri, R. (1987). *Teología y dominación*. Buenos Aires, Roblanco.
- (1995). *Identidad, memoria y utopía. Estado, legitimación y sentido*. Buenos Aires, Secretaría Académica. Facultad de Ciencias Sociales. UBA.
- (2004a). *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*. Buenos Aires, Biblos.
- (2004b). *Insurrección y Resurrección: la práctica liberadora de Jesús*. Buenos Aires, De Pura Gracias.
- (2006). *La conciencia desgraciada*. Dialéctica de la autoconciencia (Tercera parte). En *Intersubjetividad y reino de la verdad: aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires, Biblos.
- (2010). *El lenguaje contrahegemónico de las primeras comunidades cristianas*. Buenos Aires, Cátedra de Sociología de la Religión, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica.
- (2008a). *Tecnologías del yo*. Buenos Aires, Paidós.
- (2008b). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Freire, P. (2008). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Catecismos de la Iglesia Católica (CIC)

- (s/f). *El Señor viene*. Búsqueda.
- (1967a). *Dame tu pan, Señor Jesús*. Junta Catequística Diocesana de Morón.
- (1967b). *Amamos como Jesús nos ama*. Paulinas.
- (1968a). *Creo en ti*. Apis.
- (1968b). *Yo soy tu testigo*. Apis.

- (1969a). *Creo en ti Señor Jesús*. Junta Catequística Diocesana de Morón.
- (1969b). *Ofrenda 2*. Santillana.
- (1969c). *Ofrenda 5*. Santillana.
- (1969d). *Jesús es nuestro amigo*. Búsqueda.
- (1969e). *Camino de Dios*. Apis.
- (1970a). *Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*. Bonum.
- (1970b). *Canto N° 29 de Gloria al Señor, Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*. Bonum.
- (1971). *Dios es mi padre*. Stella.
- (1972). *Jesús, yo creo en Ti*. Editorial Paulinas.
- (1974a). *Creo en Jesús 2 (décima edición)*. Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario.
- (1974b). *Señor, soy tu testigo (octava edición)*. Stella.
- (1975a). *Creo en Jesús 1 (décima segunda edición)*. Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario.
- (1975b). *Creo en el Espíritu Santo 3 (novena edición)*. Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario.
- (1977). *La Iglesia nuestra Madre (octava edición)*. Stella.

Documentos del Episcopado Argentino

- (1982a). *Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)*. En *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*. Editorial Claretiana.
- (1982b). *Documento pastoral de la Episcopado Argentino sobre el laicado y la Acción Católica*. En *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*. Editorial Claretiana.

Entrevistas personales

- Alejandro, 8 de noviembre de 2011;
- Ángel, 28 de octubre de 2011;
- Beatriz, 12 de octubre de 2011;
- Cristina, 11 de octubre de 2011;
- Enrique, 18 de octubre de 2011;
- Esteban, 27 de octubre de 2011;
- Florencia, 21 de octubre de 2011;

- Hernán, 29 de diciembre de 2011;
- Luis, 12 de diciembre de 2011;
- Mónica, 12 de noviembre de 2011;
- Teresita, 14 de octubre de 2011.

Pilar Alzina¹

Comunidades originarias de pie. La lucha por sus tierras ancestrales

Introducción

En el presente trabajo se propone, en primer lugar, analizar el debate que propone la Organización Barrial Tupac Amaru sobre la tierra y la política de territorio durante el cuarto trimestre del 2009, el año 2010 y el primer trimestre del 2011, período en el cual la organización edita su semanario digital y se pronuncia por los derechos de los pueblos originarios, entre ellos el de la tierra² y su cultura. Se analizarán las notas de la prensa digital de dicha organización donde se pone de manifiesto la relación que la organización tiene con los gobiernos provinciales, y los demás movimientos sociales expresados por las comunidades de los pueblos originarios. En segundo lugar, se propone analizar las leyes sobre posesión y propiedad comunitaria indígena durante la gestión de Néstor y Cristina Kirchner y las tensiones que se les plantean para implementarlas.

Este trabajo se propone retomar un relevamiento cuantitativo y cualitativo realizado en una anterior instancia de investigación (Alzina, 2012) con el objetivo de ampliar el análisis de las notas de la Organización Barrial Tupac Amaru (OBTA). De esta forma, se aspira a analizar las

¹ Doctoranda. Mag. Comunicación y Cultura. Lic. en Sociología. Docente e investigadora de la UBA.

² La utilización del término «tierras» incluye el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera (Convenio OIT Nro. 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 1989).

dimensiones del conflicto que se expresan en torno al debate de la tierra que se manifiestan en las notas, comunicados de prensa y las acciones de la OBTA. Asimismo, se describirán y analizarán los ritos de la organización para comprender los significados que tienen la tierra y la naturaleza para las comunidades de los pueblos originarios.

De los 77 despachos semanales de la organización, que corresponden al universo total de los despachos semanales y comunicados de prensa editados, se observó que de 416 notas, el 32,21% (134) hace referencia a las actividades que realiza, un 20,91% (87), a la marcha de los pueblos originarios y un 10,10% (42) se encuentran relacionadas con el tema originario (su cultura, creencias, demandas), sumando así 129 notas destinadas expresar el reclamo histórico de reconocimiento de sus tierras, de sus culturas, y sus identidades. La OBTA destinó 6 meses para organizar dicho acontecimiento coordinado con las comunidades de pueblos originarios. Durante este tiempo focalizó todos sus recursos humanos y técnicos en la marcha de los pueblos originarios. Desde el 10 hasta el 20 mayo, fecha en que comenzó a realizarse el itinerario de la marcha, el despacho semanal publicó todos los días. A partir de dicho análisis se pensará sobre cómo es concebido el conflicto de la tierra por los pueblos originarios, por la oligarquía, los empresarios y por el propio Estado.

El conflicto entre comunidades de pueblos originarios y empresarios sojeros

Según los datos expuestos por el informe “Conflictos sobre tenencia de tierra y ambientales en la región del Chaco argentino”, por la Red Agroforestal Chaco Argentina (REDAF) comentado por Darío Aranda (Aranda, 10 de diciembre del 2010), de 259 conflictos de la Región que conforma el Chaco Argentino 164 corresponden a la gran parte de provincias que lo conforman: Chaco, Formosa, Santiago del Estero, este de Salta y norte de Santa Fe y Córdoba. La región de 7,8 millones de hectáreas se encuentra en conflicto, afectando a 948 mil personas, mayormente pueblos originarios y campesinos. “El 93 por ciento de los conflictos (153) se producen por alguna acción que vulnera los derechos de

los campesinos y comunidades ancestrales con relación a la tenencia de la tierra”. El 89 % de los conflictos comenzó como consecuencia de la implementación del modelo agropecuario de la soja transgénica durante el 2000 y el rechazo de las comunidades originarias y campesinas a que la tierra sea usada como un negocio en contraposición con el valor que asume la tierra: un espacio de vida donde está presente su cultura.

En 1997 se utilizaron seis millones de hectáreas para cosechar soja transgénica. En el 2007, se extendió la superficie cosechada a 16,6 millones de hectáreas y la cosecha llegó a los 47 millones de toneladas. En la actualidad, la cosecha de la soja se extiende en 19 millones de hectáreas, la mitad de la superficie cultivable del país. En consecuencia la población afectada por el continuo avance de la cosecha de soja en la Región denominada Chaco Argentina son los pueblos originarios: específicamente el qom, pilagá, mocoví, wichí, chorotes, chulupies, tapietes, guaycurúes, lules, vilelas y tonocoté.

De acuerdo al Informe de la REDAF, comentado por Darío Aranda, el 99 por ciento de los conflictos por las tierras se debería a que los indígenas y campesinos carecen de títulos. A pesar de que las leyes vigentes, “Programa de Relevamiento territorial” Ley 26.160 y 26.554, reconocen avanzar en la titulación de las tierras de los pueblos originarios. “En el 56 por ciento de los casos las familias han sufrido intentos de desalojo y en el 31 por ciento padecieron alambrados u ocupación de sus lotes”. En contraposición con los fines expoliadores utilizados por los empresarios sojeros, los pueblos originarios expresan su cosmovisión sobre cómo vivir en la tierra, para poder vivir y permanecer sin de abusar de ella (Aranda, 2010).

Antes de seguir avanzando en estos conflictos territoriales, se considera necesario definir qué se entiende por tal. “Son disputas entre distintos actores locales y extralocales³ por el uso y la apropiación de recursos en un determinado espacio socio económico, asociados a la tierra, el agua, actividades mineras, los bosques, el paisaje, el patrimonio histórico y el ambiente en general” (Soraya, sin año: 22). En esta perspectiva Slutzky

³ Municipio, gobierno provincial o incluso el ejecutivo.

(2004) sitúa el conflicto de las poblaciones de pueblos originarios en la provincia de Salta, que sobreviven de las actividades agropecuarias, y los empresarios de la soja y otros cultivos extensivos, quienes mediante la violencia desalojan a los pequeños productores.

Una investigación sobre conflictos territoriales realizada por Soraya revela que en el período 1990-2008, en el departamento de Gral. San Martín, lugar de mayor conflicto, se han identificado 48 conflictos territoriales.

Anteriores a 1990 se han identificado 3 relacionados con el pedido de tierras de parte de las comunidades originarias, en la década del 90 dos relacionados con reclamos en perjuicio del medio ambiente, entre el 2001 y 2003 un conflicto sobre el medio ambiente, desde el 2004-2008 se han realizado 42 conflictos, clasificados por: por razones de medio ambiente 13, por Comunidades Indígenas 9, por obras de infraestructura 3, por Ambiente y Comunidades Indígenas 13, por tierras 3 y, por Ambiente y Tierras 1 (Soraya, sin año: 52).

La marcha de los pueblos originarios

La marcha de los pueblos se realiza en el marco de la fiesta del Bicentenario realizada durante mediados del mes de mayo⁴. A diferencia de esta celebración, el itinerario de la marcha de los pueblos originarios comenzó el 12 mayo y terminó el 20 del mismo mes. Las actividades comenzaron simultáneamente en todas las provincias y se organizó por columnas: La Columna del Noroeste Argentino (NOA): Parte desde La Quiaca – SS de Jujuy – Salta – Tucumán – Santiago del Estero – Córdoba – Rosario – Capital Federal. La columna del Noreste Argentino (NEA): Partió desde Posadas/Misiones – Resistencia – Santas Fe – Rosario – Capital federal y por último, la columna del Sur: que comenzó desde la provincia de Neuquén Capital – Fiske Menuko – Bahía Blanca – Chapadmalal – Capital Federal (Imagen N° 1).

Uno de los lemas fundamentales de la marcha fue “Caminando por la Verdad, hacia un Estado Plurinacional” (Marcha de los Pueblos Originarios – Documento Fundacional. “Caminando por la Verdad, hacia un

⁴ La ceremonia comenzó el 21 de mayo y duró hasta el día 25.

Estado Plurinacional”, 2010). Desde la perspectiva de las comunidades originarias la cerebración del Bicentenario es un símbolo patrio que invisibiliza la existencia de otras culturas además de la europea y que sigue negando la existencia de lo indígena. Esta celebración promueve un tiempo de reflexión. El planteo de los pueblos originario es la reparación histórica ante una injusticia histórica fundada en el saqueo de sus tierras, la destrucción de su cultura, la exclusión y el genocidio. El slogan de lo pluricultural supone remover el pensamiento homogéneo característico de la civilización del colonizador (Raubert, 2010).

La marcha de los pueblos originarios tiene un antecedente histórico, nos retrotrae al Malón de la Paz, en 1946 cuando el Noroeste Argentino se movilizó a la ciudad de Buenos Aires, durante el gobierno de Juan Domingo Perón en reclamo de la restitución de sus irredentas⁵ tierras. Como reacción al Malón, en 1949 el gobierno nacional expropió algunas tierras en la Puna y en la Quebrada de Humahuaca, para devolverlas a sus originarios, pero esto jamás se realizó.

El 7 de agosto de 2006, 60 años después del 1er. Malón, una marcha con reclamos semejantes, el Segundo Malón de la Paz, se organizó en Jujuy, para demandarle al gobierno provincial cumplir con una orden judicial de retornar a las comunidades indígenas 1,5 millón de hectáreas a collas y guaraníes (Aranda, 2006). De modo similar al primer Malón de la Paz, los originarios caminaron un día y medio desde los distintos departamentos de la provincia, hacia Purmamarca y exigieron que el gobernador Eduardo Fellner acate un reciente fallo de la Justicia.

Símbolos y ritos de la marcha de los pueblos originarios

A continuación se describirán los diversos significantes claves presentes en sus slogan como en las acciones llevadas a cabo por las comunidades.

⁵ Dicho especialmente del territorio que una nación pretende anexionarse por razones históricas, de lengua, raza, etc.: Que permanece sin redimir.

- “Marchando por la verdad, por un estado plurinacional”
- “Por otra verdad histórica”
- “El Indianazo”⁶
- “Demostramos que no somos el pasado, existimos y hemos resistido más de 500 años y seguiremos resistiendo por nuestro derecho a ser”

Marcha hacia el monumento a Ernesto Che Guevara

Los aborígenes Mapuches y Huarpes, solicitaron en esta ciudad que en el siglo XXI sea el de las identidades plurales, de las ciudadanías, y de naciones preexistentes que conviven en un Estado Plurinacional. “Demostraremos que no somos el pasado, existimos y hemos resistido más de 500 años y seguiremos resistiendo por nuestros derechos a ser”, aseguraron (Columna sur – Mar del Plata. “Caminando por la verdad, hacia un estado plurinacional”, 2010).

Los Huarpes 25 de Mayo Tierra Amarilla (San Juan), San Luís (capital) y el Juquillal (Lavalle) realizaron sus rituales. Hicieron una ronda, arrojando agua bendita alrededor del fuego, soplando un instrumento en representación del viento y llevando una pluma en la mano que representa el pájaro y el aire. En el piso colocaron jarrillas y ramas de olivo representando a la tierra.

En el ritual un anciano, que le da al mismo un carácter ancestral, realiza distintos pedidos: equilibrio, la unión, la libertad (takilligüe) y la paz para todos.

A través de los cuatro puntos cardinales con los elementos fundamentales, y dentro de esos puntos, está lo sagrado: fuego, aire, agua y tierra. El fuego es concebido como un purificador, el pájaro es curativo, el agua es un elemento más que importante. El aire y la tierra también, porque se vive gracias a él y porque en la tierra vivimos. El baile cumple la función de un llamado espiritual, mediante él se abre la entrada y salida de cada persona, los movimientos corporales de abajo hacia arriba, de un costado hacia el otro proveen de energía para que este llamado pueda realizarse de forma eficaz (Huarpes – Columna sur. Marcha, ceremonial y un testimonio, 2010).

⁶ Movilización llevada a cabo por las comunidades indígenas en tierra cordobesa que alude al Cordobazo. Durante su desarrollo, se realizó una ceremonia de círculo sagrado conocida como “la Caravana de la victoria” o “Malón de la Paz”.

La Organización Barrial Tupac Amaru construyó, en el Barrio de la Tupac de San Salvador, una réplica del templo de Kalasasaya ubicado en Tiwanaku, Bolivia⁷, una reproducción de la Puerta del Sol que significa la bienvenida de un año nuevo de la comunidad Aymara. La réplica del templo tiene el objetivo de realizar ceremonias propiciatorias y sagradas de los pueblos originarios. El sagrado complejo se levantó con el asesoramiento de chamanes Aymaras que aconsejaron la ubicación exacta de las puertas de acuerdo a unas líneas este-oeste, respetando el recorrido del sol. La Puerta del Sol está ubicada mirando hacia el Este, de manera que cuando salga el astro, sus primeros rayos impacten sobre la imagen de Wiracocha, o el que preside la celebración. La Puerta de la Luna está ubicada más atrás.

En horas de la madrugada, junto al templo sagrado de Kalasasaya en el barrio de la Tupac Amaru en Alto Comedero, Mama Quilla, amauta del Tawantisuyo y heredera del saber, fue la junto a otros amautas realizó la milenaria ceremonia Andina del Inti Raymi. La ceremonia se realizó para festejar la llegada del solsticio de invierno, y dar la bienvenida a un año nuevo de la comunidad aymara que vive su año 5518, y allí pidiéndole, como se pide al Sol, que traiga un año de buena cosecha, un año de armonía entre el hombre y la naturaleza. También realizó la ceremonia de agradecimiento a la Pachamama. Se realizaron ofrendas convocando a los cuatro elementos: agua, tierra, aire y fuego. Los cuatro elementos fundamentales de la vida. En la fiesta, se cantó, se bailó, se comió y se compartió. Alrededor de las 7, los amautas, chamanes rompen el silencio protocolar e inician la ceremonia en la réplica del templo de Kalasasaya, que venera al dios Sol, expresando sus primeras palabras de bienvenida y agradecimiento al astro rey junto al monolito. Luego, de ese primer acto sin público, los sacerdotes aymaras subieron al área ceremonial donde, arriba de una plataforma de sacrificios, la chacana, comienza un rito ancestral que consiste en bailar en círculos mientras quemar simbólicamente todo aquello negativo que deja el año anterior, a la vez que elevan plegarias de esperanza para el que viene (Jujuy - Celebración del Inti Raymi. El año nuevo de los pueblos andinos, 2010).

Otro de los rituales se hicieron en el Valle de San Salvador de Jujuy, uno de los cuales consistió en pedirle a los dioses de la naturaleza, entre ellos La Pachamama, para que los antepasados (Tupac Amaru, Tupakj Katari, Bartolina Sisa, Micaela Bastidas) los acompañen en la Marcha Nacional de los pueblos indígenas.

⁷ Donde Evo Morales hizo su ceremonia de asunción.

Participaron de la ceremonia las comunidades de maimaras, pueblo coya, perchel, llallayachaco, hermanos unidos (guarany), arrayanal, penti caranday, flor hermosa (guarany), queñualito, entre otras (San Salvador de Jujuy - Columna NOA. En camino, 2010). La ceremonia a la Pachamama se realiza como señal de agradecimiento a lo recibido en el año, se ofrenda a la tierra “no sólo en los momentos y sitios pre-determinados para el ritual sino, particularmente, en todos los acontecimientos culturalmente significativos, configurándose así una suerte de reciprocidad” (La Tupac y la ceremonia de la Pachamama. Federación de Comunidades indígenas Qhapa Ñan, Jujuy, 2010).

En una sociedad dispersa en el espacio y muy fragmentada, producto de la dominación, la lucha por la tierra requirió mantener viva la memoria y la identidad asociada al territorio. En éstos rituales se observa la importancia que asume para la cultura de las comunidades originarias los elementos de la naturaleza y los poderes de los antepasados. A partir de re memorizar sus arquetipos se mantienen presente los símbolos que dan cuenta de las identidades de los pueblos originarios.

Las demandas de los pueblos originarios

Desde las leyes a los hechos

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) aprobado por la Ley N° 24.071 de 1992 establece⁸ que:

Los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación. (Convenio OIT Nro. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 1989).

Según el inciso 2 del artículo 14,

Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la

⁸ En el inciso 1 del artículo 13.

protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión”. Del mismo modo, el inciso 1 del artículo 15 establece “los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. (Convenio OIT Nro. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 1989).

Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. Mientras que el inciso 2 establece:

En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades. (Convenio OIT Nro. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 1989).

El proyecto de ley Reparación histórica de los pueblos Originarios Argentinos “Éramos como sombras aquí en el piso” presentado por la diputada Silvia Vazquez sobre “la reparación histórica de pueblos originarios argentinos”, incorpora al artículo 33 del código civil a los pueblos originarios argentinos como persona jurídica de carácter público, lo que, a su vez, hará respetar sus propias pautas de organización institucional y sus mecanismos de designación y remoción de autoridades (Proyecto de Ley Reparación Histórica de los pueblos originarios argentinos “...Éramos como sombra en el piso”). De modo tal que puedan proponerse como intendentes, gobernadores, presidentes.

Uno de los puntos fundamentales del proyecto establece la propiedad comunitaria indígena de las tierras que han habitado durante siglos y que reconoce la propia Constitución Nacional⁹. “La ley obligará al Es-

⁹ En el artículo 75 inciso 17. Dicho artículo establece: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

tado a establecer con precisión los límites de las tierras ancestrales, que estarán sujetas a expropiación de manos de terratenientes para luego ser adjudicadas a los pueblos originarios”.

En materia de legislación indígena, actualmente tiene vigencia la ley 26.160¹⁰ “De Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras”, sancionada en 2005, la cual, en teoría, suspende los desalojos de tierras en conflicto durante un plazo de cuatro años. En Noviembre de 2009 se prorrogan los términos cuatro años más mediante la Ley N° 26.554, debido a “los inconvenientes que han provocado la demora en la realización del relevamiento en su totalidad”. La ley N° 26.160 fue reglamentada por el Decreto N° 1122/07 que confirma al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas como autoridad de aplicación y lo habilita para aprobar programas que fueran necesarios para una correcta implementación del relevamiento técnico-jurídico-catastral de la situación dominical de las tierras ocupadas por comunidades indígenas originarias del país, para el reconocimiento constitucional de la posesión y propiedad comunitaria. Por Resolución N° 587 el INAI crea el “Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas-Re. Te.C.I.”-Ejecución de la Ley N° 26.160, siendo uno de sus objetivos la incorporación de las Comunidades originarias en las asambleas comunitarias para la implementación de la ley.

Como si no fuera poco estos enunciados fueron ratificados por los principales tratados de derechos humanos que han sido fundamentales para la protección de los derechos humanos de los pueblos indígenas, tales como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Convención para la Eliminación de la Discriminación Racial o la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Junto con ello, ha ratificado en el año 2001 el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales y adoptado la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

¹⁰ La ley fue reglamentada por el Decreto 1122/200711 y la Resolución No 587/07 que creó el “Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas Re. Te.C.I.-Ejecución Ley 26.160.

Pese a que la Constitución Nacional y el Convenio 169 “garantizan” la protección de la posesión y propiedad de las tierras, estos textos se mantienen en el nivel declarativo y no existe una legislación y acción estatal adecuadas que los hagan efectivos.

La realidad de las comunidades de los pueblos originarios

A pesar de la existencia de estas leyes, se han producido numerosos desalojos, como, por ejemplo, en la provincia de Tucumán, en donde se llevaron a cabo los desalojos de la Comunidad India Quilmes, Comunidad El Nogalito y Comunidad de El Mollar (Informe sobre la situación de los pueblos indígenas en Argentina. La agenda pendiente para el relator de pueblos indígenas James Anaya, Diciembre 2011). Del mismo modo, los aborígenes Quom de La primavera, de la provincia de Formosa, fueron expulsados de su tierra en el 2008 y como modo de protesta cortaron la ruta. Sin embargo, la prensa invisibiliza este conflicto.

En Formosa, Neuquén y Misiones no se ha podido ni siquiera iniciar el Relevamiento Territorial dispuesto por la ley 26.160. En la provincia de Formosa el incumplimiento de esta ley se debe a que el gobernador no reconoce a las comunidades indígenas ni a sus tierras. Tampoco se han llevado a cabo los relevamientos realizados por un equipo del Instituto de Asuntos Indígenas, dispuestos por la reglamentación de esta ley. Estos abusos de poder de los gobiernos provinciales dan cuenta de las contradicciones existentes entre el Estado, que aprueba una ley, y los gobiernos provinciales junto con la policía y funcionarios judiciales que se niegan a implementarla.

Desde la Constitución Nacional de 1994 en adelante, y con las leyes sancionadas en la gestión de Néstor y Cristina Kirchner se produjeron avances importantes en las demandas expresadas por los pueblos indígenas, en sus derechos, y en la agenda social y política de los países de la región. No obstante, esos avances jurídicos y normativos no necesariamente se han traducido en mejoras sustantivas de las condiciones de vida de los pueblos indígenas, concretamente en el derecho a la propiedad y goce de la tierra y el uso de los recursos naturales.

La raíz de los conflictos de tierra se encuentra en la disputa por el uso y control del espacio territorial a partir de la imposición de una cultura sobre otra. “Se trata de la tensión existente entre los intereses de un modelo agro exportador, el agro negocio, donde la tierra es un espacio para producir y hacer negocios, y por el otro la cultura indígena y campesina, donde la tierra constituye un espacio de vida”.

El conflicto expresa una significación de la tierra distinta. Para la oligarquía y los empresarios la tierra representa un recurso para generar ganancias sin límites, mientras que para los pueblos originarios la “Madre Tierra es fuente de vida, de armonía y equilibrio entre todos y con todos”. “Es una divinidad creadora, protectora y proveedora, cobija a los hombres, posibilita la vida y favorece la fecundidad y la fertilidad” (Darío Aranda, El modelo agropecuario avanza sobre la autonomía de los pueblos originarios. Otra Campaña del Desierto, ahora por la soja). Para la OBTA, “bajo el capitalismo la tierra se convierte en fuente sólo de materias primas y los seres humanos en medios de producción y consumidores, y personas que valen por lo que tienen y no por lo que son” (Cochabamba – Acuerdo de los pueblos. Cumbre de la madre tierra, 2010). Para los pueblos indígenas y campesinos la tierra implica mucho más que negocios. “Se trata de una lucha por conservar una identidad, por mantener un modo de vida, de producir, de vivir y permanecer. La tierra es un bien social y no un bien económico, parte constitutiva de su cosmovisión y religiosidad”.

Las demandas de la marcha de los pueblos originarios

En el contexto del festejo del Bicentenario, la marcha de los pueblos originarios le pidió a la presidenta Cristina Fernández de Kirchner que se deje de seguir conmemorando todos los 12 octubre y se comience a recordar en ese día los festejos aborígenes. Se trataría de resignificar un símbolo de opresión y cambiarle de significado. También se le exigió que se proteja el patrimonio argentino (la tierra, los mares, los minerales) y se repudió las mineras a cielo abierto, los campos sojeros, y la destrucción de la Pachamama. Es decir, reclamaron la protección del medio ambiente y exigieron que se cumplan la ley 26.169 y el decreto

700 de reconocimiento y devolución de las tierras.

Paradójicamente unos días posteriores a la marcha de los pueblos originarios, el 10 de abril al mediodía, en el marco de la fiesta del Bicentenario, en San Salvador de Jujuy se realizó una ceremonia en la Iglesia Catedral por la repatriación e inhumación simbólica de los restos del Coronel Mayor del Ejército de las Provincias Unidas del Río de la Plata, don Juan José Feliciano Fernández Campero (1777 – 1820) conocido como el señor Marques de Yavi¹¹. Es decir, se conmemoró la repatriación de los restos de uno de los oligarcas más grandes de América Latina. De ahí que la Organización Barrial Tupac Amaru critique esta ceremonia y en el contexto de la marcha de los pueblos originarios se proponga resignificar esta ceremonias (Marcha de los Pueblos Originarios. Paradoja, 2010).

En relación a la ceremonia del Bicentenario, así expresa Milagro Sala, dirigente del Movimiento Tupac Amaru de Jujuy e integrante de la comunidad coya, cuál es su posición con respecto a la marcha de los pueblos originarios:

Esta marcha se hace la semana previa del Bicentenario porque queremos que todas las autoridades, provinciales y nacionales, nos tengan en cuenta, que comiencen a reconocernos como originarios. Que comiencen a respetar las leyes que ellos mismos han creado (...) Estamos pidiendo que nos devuelvan las tierras, que dejen de contaminar el medio ambiente, las aguas, que de una vez por todas se respete nuestro idioma y cultura en todas las escuelas (Vivi Benito, 2010: sin página)

Lo primero que queremos reflejar es que compartimos el Bicentenario. Vamos a estar con respecto a los objetivos de la marcha. También nosotros creemos que hay 517 años: que nos invadieron, nos quitaron la cultura, nos quitaron nuestra historia, nuestras raíces, nos quitaron todo, creyendo que nos iban a quitar al invadimos, primeros nos decían que ellos nos iban a enseñar a vivir, que nos iban a enseñar a comer, cuando nosotros éramos libres, cuando nosotros estábamos bien. Otra cosa es decir que el 12 de Octubre es el Día de la Raza, nosotros decimos que el 11 es el último día de los pueblos originarios. Y el 12 es el día donde ya comenzamos a ser oprimidos. Como cuando uno habla del 12 de octubre, pide

¹¹ El marquesado comprendía una región que se extendía por los actuales municipios de Chuquisaca, Tarija, Tupiza, Yavi, Orán, Casabindo, Cochino, Santa Victoria Oeste, Iruya, hasta San Antonio de los Cobres, abarcando toda la Puna de Atacama, tanto del lado argentino como del boliviano. El eje administrativo y de residencia de los titulares del Marquesado se encontraba en el territorio del actual Departamento de Tarija, en Bolivia.

que se deje de festejar. Nosotros pedimos una ley que diga que el 12 de octubre no se festeja nada y que es el día donde los pueblos originarios empiezan a ser oprimidos. Segundo, nosotros pretendemos leyes donde se comience a enseñar nuestra cultura, nuestra historia, en escuelas, colegios secundarios, universidades, donde se comience a practicar nuestras propias ceremonias, de nuestros antepasados, de nuestros abuelos, que se practicaban antes y que queremos que se sigan practicando. Queremos que esto sea enseñanza dentro de la escuela -continuó-, porque por ahí queremos que también hayan leyes, que comiencen a contar la historia verdadera de lo que ha vivido América, porque por ahí se cuenta la historia de Colón, de San Martín, de Belgrano, que está bien que se cuente, pero nosotros queremos que también se comience a recorrer la historia de los pueblos originarios, que lamentablemente no se la tiene en cuenta (Rosario espera la llegada de la Marcha. Por otra "verdad" histórica, 2010).

Dentro de las demandas realizadas por la marcha de los pueblos originarios se pueden citar algunas de éstas:

Reparación Territorial

- “Decisión política inmediata para se realice el reconocimiento y restitución a los Pueblos Originarios y sus comunidades de Tierras aptas y suficientes en manos del Estado nacional en jurisdicción de diversos organismos (Ejercito, Parques Nacionales, Universidades, etc.) para paliar la necesidad imperiosa de espacio físico para nuestro desarrollo económico y cultural”.
- “Se reglamente y se aplique con urgencia el Derecho a la Consulta y Consentimiento, reconocido en diversos instrumentos jurídicos, como mecanismo de resguardo y protección de nuestras vidas y territorios”.
- “Que se ordene la mensura y titulación de todos los territorios comunitarios indígenas, como paso inmediato a la aplicación urgente del Programa de Relevamiento Territorial – Ley 26.160 y 26.554, bajo el marco legal vigente”.
- “Decisión Presidencial de aplicar de una vez, la Ley de Relevamiento Territorial aprobada hace 4 años. Esta ley es frenada por los Gobernadores Provinciales, que por proteger intereses de terratenientes y empresarios impiden que se aplique. Pero el Estado nacional tiene plena

facultades para implementarla a través de INAI. Reparación Cultural/Educativo”.

- “Se reconozcan las lenguas Indígenas como lenguas oficiales del Estado Argentino”.
- “Se reconozcan las currículas interculturales, planes de estudios basados en los conocimientos ancestrales, cultura, historia, espiritualidad y se crea las carreras necesarias al respecto”.
- “Crear Universidades y/o Institutos de formación educativa autónoma indígenas, con planes de formación sobre cultura, cosmovisión y conocimientos tradicionales”.
- “Eliminar del calendario oficial el feriado del 12 de Octubre, denominado “Día de la Raza” y promover las fechas sagradas de los Pueblos Originarios (Inti Raymi, Wiñoy Xipantu, Pachamama, etc.). Reparación de nuestra Pachamama (Madre Naturaleza).
- “Se declare la intangibilidad de los Glaciares, fuente sagrada del recurso Agua y se impida el uso industrial contaminante”.
- “Una decisión presidencial que promueva el Tribunal de Justicia Climática y Ambiental que instale la salud y la vida de nuestra Madre naturaleza por encima del Código de Minería, de la destrucción de los desmontes, y del avance destructor de la industria sojera”.
- “Deróguese el Código de Minería vigente. Reparación Económica”.
- “Se cree un Fondo Especial Permanente (Fondo Fiduciario) para contar con el presupuesto suficiente que permita la implementación de los Planes de Vidas que cada Pueblo definirá en sus territorios (Desarrollo desde la Identidad)” (En menos de 24 horas culminará la Marcha de los Pueblos Originarios. Unión Diaguita, 2010).

La petición de estas demandas da cuenta del bajo grado de implementación de las leyes N° 26.160 y 26.554 que sancionan la prohibición de la realización de desalojos en tierras indígenas y el relevamiento técnico,

jurídico, catastral de las tierras que ocupan tradicionalmente las comunidades indígenas.

Según los relatos manifestados por las comunidades de los pueblos originarios en la prensa de la Organización Barrial Tupac Amaru, los desalojos continúan, realizándose cada vez con más violencia. En la misma perspectiva, según el “Informe sobre Advertencia sobre la inejecución de las leyes nacionales N° 26160 y 26554. Emergencia de la posesión y propiedad comunitaria indígena”, las siguientes comunidades fueron afectadas por los desalojos: Las Pailas (Salta), Quilmes, Nogalito, Mollar (Tucumán), Pampa del Indio (Chaco), La Primavera (Formosa), Los Toldos (Buenos Aires), Currumil, Paichil Antriao (Neuquén), Santa Rosa Leleque (Chubut). Sobre otras comunidades pesa orden de desalojo, frenadas por el momento por recursos judiciales (ej. Cheuquel, Huayquillán, en Neuquén). Otras se encuentran en peligro por intentos de venta de parte de su territorio (ej. Comunidades de la Reserva de Yabotí, en Misiones). Sobre otras pesa orden de desalojo, frenadas por el momento por recursos judiciales (ej. Cheuquel, Huayquillán, en Neuquén) (Informe sobre Advertencia sobre la inejecución de las leyes nacionales N° 26160 y 26554. Emergencia de la posesión y propiedad comunitaria indígena, 2011).

Del mismo modo, tampoco se encuentran garantizados el territorio de las comunidades que sí han logrado obtener la titulación ya que no hay un control de las explotaciones forestales o mineras que ponen en riesgo la vida, la cultura y la identidad de los pueblos originarios.

Se reconoce que si bien ha habido un avance en los derechos de los pueblos originarios durante el gobierno de Néstor y Cristina Kirchner, sin embargo la resistencia de los gobiernos provinciales, la oligarquía terrateniente y los empresarios impiden el cumplimiento de dichas leyes.

Bibliografía

Alzina, P. (2012) *Resistencia e integración al gobierno Kirchnerista*. Un estudio de caso de la Organización Barrial Tupac Amaru. En *Global Movements National Grievances. Movil. Mobilizing For “Real Democracy” and Social Justice*. Universidad del País Vasco-Euska Herriko.

Aranda, D. (2006, septiembre 8). Un doble corte de rutas en Jujuy por el reclamo indígena de tierras. *Página 12*. [en línea]. [consulta: 5 de septiembre del 2012]. <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-71173-2006-08-09.html>>.

Aranda, D. (2010, diciembre 10). Otra Campaña del Desierto, ahora por la soja. *Página 12*. [en línea]. [consulta: 16 de agosto del 2012]. <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-154770-2010-10-12.html>>.

Aranda, D. (sin año) *El modelo agropecuario avanza sobre la autonomía de los pueblos originarios*. Otra Campaña del Desierto, ahora por la soja. [en línea]. [consulta: 16 de agosto del 2012]. <<http://www.latupac.org.ar/article350.html>>.

Ataide, S. (sin año) *Políticas de Planificación Regional y de Desarrollo Territorial Rural y conflictos territoriales concomitantes. Estudio de caso en la provincia de Salta (1960-2008)*. Tesis publicada en la Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires.

Calderon, F. (2009). Los movimientos socioculturales en tiempos de inflexión. En *Movimientos socioculturales en América Latina. Ambientalismo, feminismo, pueblos originarios y poder empresarial*. New York, Siglo Veintiuno Editores.

Cochabamba. *Acuerdo de los pueblos*. Cumbre de la madre tierra. (2010, abril 26). *Despacho semanal N° 33*. [en línea]. [consulta: 31 de agosto del 2012]. <<http://www.latupac.org.ar/article143.html?lang=es>>.

Columna sur. *Mar del Plata*. “Caminando por la verdad, hacia un estado plurinacional”. (2010, mayo 18). *Despacho semanal N° 42*.

El derecho a ser. (2010, septiembre 1). *Despacho semanal N° 60 de la OBTA*. [en línea]. [consulta: 2 de septiembre del 2010]. <<http://www.latupac.org.ar/article311.html>>.

En menos de 24 horas culminará la Marcha de los Pueblos Originarios. *Unión Diagonal*. (2010, mayo 19). *Despacho semanal N° 44*. [en línea]. [consulta: 24 de agosto del 2012]. <<http://www.latupac.org.ar/article204.html?lang=es>>.

Giarraca, N. (2003). La protesta agrorural en la Argentina. En J. Seoane, *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO.

Huarpes – Columna sur. *Marcha, ceremonial y un testimonio*. (2010, mayo 14). *Despacho semanal N° 38*. [en línea]. [consulta: 28 de agosto del 2012]. <www.latupac.org.ar/mot50?lang=es>.

Isla, A. (2002). Tierra y comunidad. El papel de la memoria y las prácticas políticas en la reivindicación de la tierra y el territorio. En *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires, Editorial de las Ciencias.

Jujuy - Celebración del Inti Raymi. *El año nuevo de los pueblos andinos*. (2010, junio 24). [en línea]. [consulta: 21 de agosto del 2012]. <<http://www.latupac.org.ar/article242.html?lang=es>>.

La Tupac y la ceremonia de la Pachamama. *Federación de Comunidades indígenas Qhapa Ñan, Jujuy*. (2010, agosto 4). *Despacho semanal N° 56 de la OBTA*. [en línea]. <<http://www.latupac.org.ar/mot73.html>>.

Marcha de los Pueblos Originarios – Documento Fundacional. “Caminando por la Verdad, hacia un Estado Plurinacional”. (2010, mayo 3). *Despacho semanal N° 34*.

Marcha de los Pueblos Originarios. *Paradoja*. (2010, mayo 31). *Despacho semanal N° 47*. [en línea]. [consulta: 22 de agosto del 2012]. <<http://www.latupac.org.ar/article220.html?lang=es>>.

Mariana Méndez. *Hacia el Camino Principal*. Marcha de los pueblos Originarios hacia el Qhapaq NaN. [en línea]. [consulta: 17 de agosto del 2012]. <<http://www.latupac.org.ar/article289.html>>.

Multitudinaria Marcha de los Pueblos Originarios en Rosario. *Por la reparación territorial*. (2010, mayo 20). *Despacho semanal N° 45 de la OBTA*. [en línea]. [consulta: 21 de mayo del 2010]. <<http://www.latupac.org.ar/article211.html>>.

Rauber, I. (2010, mayo 26). Por un Estado plurinacional, intercultural, raizalmente democrático. *Despacho semanal N° 46*. [en línea]. [consulta: 22 de agosto del 2012]. <<http://www.latupac.org.ar/article219.html?lang=es>>.

Rosario espera la llegada de la Marcha. *Por otra "verdad" histórica*. (2010, mayo 17). *Despacho semanal N° 40*. [en línea]. [consulta: 27 de agosto del 2012]. <<http://www.latupac.org.ar/article182.html?lang=es>>.

San Salvador de Jujuy - Columna NOA. *En camino*. (2010, mayo 13). *Despacho semanal N° 37*. [en línea]. [consulta: 29 de agosto del 2012]. <<http://www.latupac.org.ar/article163.html?lang=es>>.

Slutzky, D. *Los conflictos por la tierra en un área de expansión agropecuaria del Noa con referencia especial a la situación de los pequeños productores y a los pueblos originarios*. Versión ampliada de la ponencia presentada en las JORNADAS INTERDISCIPLINARIAS DE ESTUDIOS AGRARIOS Y REGIONALES DEL NOA, Programa Interdisciplinario de Estudios Agrarios, Universidad Nacional de Salta, Salta, 25 y 26 de noviembre de 2004.

Vivi, B. (2010, mayo 31). Marcha de los Pueblos Originarios – Rosario. “Queremos que nos devuelvan las tierras”. *Despacho semanal N° 47*. [en línea]. [consulta: 22 de agosto del 2012]. <<http://www.latupac.org.ar/article223.html?lang=es>>.

Marco Normativo

Convenio OIT Nro. 169 *sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. (1989). [en línea]. <<http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>>.

Informe de situación de cumplimiento del Convenio N° 169 de la OIT por parte del Estado Argentino. (2011). [en línea]. <<http://odhpi.org/denuncias-internacionales/oit/>>.

Proyecto de Ley Reparación Histórica de los pueblos originarios argentinos “...Eramos como sombra en el piso” Modificación del código civil y de las leyes N° 18248 Y 23302. VAZQUEZ, SILVIA BEATRIZ. [en línea]. <<http://www1.hcdn.gov.ar/proyxml/expediente.asp?fundamentos=si&numexp=6101-D-2011>>.

Ley N° 23.302 *Publicada en el Boletín Oficial N°: 25803 del 12-nov-1985*.

Ley N° 24.071 *Publicada en el Boletín Oficial N° 27371 del 20-abr-1992*.

Ley N° 26.160 *Publicada en el Boletín Oficial Número: 31043 del 29-nov-2006*.

Ley N° 26.554 *Publicada en el Boletín Oficial del 11 -dic. 2009*.

Decreto N° 155/89 *Reglamentación de la Ley N° 23.302 Publicado en el Boletín Oficial N° 26575 del 17-feb-1989*.

Decreto N° 1122/2007 *Publicada en el Boletín Oficial N° 31225 del 27-ago-2007*.

Decreto 700/2010 *Publicada en el Boletín Oficial N° 31909/2006 del 21 de -may-2010*.

Decreto N° 791/2012 *Publicada en el Boletín Oficial Número: 32405 del 28-may-2012*.
Constitución Nacional de 1994. *Art 75 inciso 17*.

Resolución N° 587/07 *Publicada en el Boletín Oficial N° 31271 del 31 -Oct-2007*.

Informe sobre Advertencia sobre la inejecución de las leyes nacionales N° 26160 y 26554. *Emergencia de la posesión y propiedad comunitaria indígena*. Mayo de 2011.

Informe sobre la situación de los pueblos indígenas en Argentina. *La agenda pendiente para el relator de pueblos indígenas James Anaya*. Diciembre 2011.

Romina Ramírez¹

*El concepto ‘Hombre Nuevo’:
estudio de su significación en los
documentos del Movimiento de
Sacerdotes para el Tercer Mundo²*

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (en adelante, MSTM) fue una agrupación que surgió al interior de la Iglesia Católica argentina. Este colectivo de presbíteros articuló la renovación de la Iglesia -post Concilio Vaticano II- a través de la participación política y social. El MSTM se conformó por sacerdotes que trabajaban en villas, barrios obreros, universidades, escuelas secundarias, entre otros lugares. Estuvieron reunidos casi una década, entre 1967 y 1976, y marcaron un quiebre en la política de la época por su lectura de la realidad que abarcó diversas dimensiones: económica, política, cultural y filosófica. En este artículo sólo se desarrollará el símbolo del ‘Hombre Nuevo’ presente en los documentos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Como sostiene Paul Ricoeur:

La desaparición de la referencia ostensible y descriptiva libera el poder de referencia a aspectos de nuestro ser en el mundo que no pueden decirse en una forma descriptiva directa, sino sólo por alusión, gracias a los valores referenciales de expresiones metafóricas y, en general, simbólicas (Ricoeur, 2003g: 49).

Sin embargo, sólo el trabajo sobre los conceptos puede darnos el tes-

¹ Docente de las cátedras Sociología de la Religión y Filosofía UBA. Participa de diversos grupos de investigación en el IEALC y en el IIGG. FSOC.UBA

² Este artículo está dedicado a Luis Sánchez y Rubén Dri, quienes representan la coherencia, la solidaridad y la lucha de los *hombres nuevos*.

timonio del excedente de sentido presente en el símbolo del Hombre Nuevo (*Ibidem*). Por lo tanto, trataremos de construir una ‘arquitectura’ temática o analítica (metáforas y símbolos interrelacionados) a partir de los documentos considerados, desde donde el símbolo del Hombre Nuevo pueda ser comprendido³. En este sentido, reflexionar sobre la significación del símbolo implica recuperar las intenciones presentes en el mismo y su poder de remitir a todo lo que no es concepto; aquello que radica en la experiencia humana profunda, existencial. Entonces, teniendo en cuenta lo anteriormente dicho y que el sentido se construye a partir de la integración del símbolo en totalidades más grandes, proponemos -a partir de los documentos producidos por el MSTM- interpretar la significación del símbolo del ‘Hombre Nuevo’ en el corazón de una totalidad discursiva –considerada como la *narrativa* de una ‘Historia de la Salvación’- de *denuncia del mal* y, simultáneamente⁴, *anuncio de una sociedad nueva* que nace de la *promesa de liberación* de los hombres (*Kerigma*). Por lo expuesto, en este artículo se propone entregar una exégesis del símbolo del ‘Hombre Nuevo’ por medio de un conjunto de temáticas interrelacionadas: el *Kerigma*, la *Esperanza*, la *Libertad*; que culminan en lo que denominaremos una *poética de la voluntad*. Téngase en cuenta que lo que ofrecemos aquí es un ‘trabajo de lectura’⁵, y como tal implica un tipo específico de unilateralidad; ésta, a su vez, cimienta el carácter conjetural de la interpretación. Cabe aclarar, además, que pretende ser válida en tanto nos referiremos constantemente a las ‘marcas’ en el texto, de ellas el sentido del texto emerge como un ‘mandato’ de él mismo, ofreciendo un campo limitado de explicaciones posibles.

Denuncia del Mal

³ Seguimos aquí las consideraciones teórico-metodológicas de Paul Ricoeur y lo que él considera como Teoría de la interpretación, es decir, una dialéctica entre explicación y comprensión.

⁴ Postulamos que el Simbolismo del Mal es siempre el reverso de un Simbolismo de la Salvación, o que un Simbolismo de la Salvación es la contrapartida de un Simbolismo del Mal.

⁵ Seguimos aquí a Ricoeur (2003b), quien ofrece una teoría de la lectura donde el sentido del texto puede ser rescatado del distanciamiento y colocado en nuestra proximidad, suprimiendo y preservando la distancia cultural e incluyendo la otredad. La interpretación que ofrecemos del símbolo del Hombre Nuevo expresa un movimiento de apropiación de los textos del MSTM y del proyecto de un *modo de ser* en el mundo que ellos abren. Pretendemos, finalmente, que esto se perfila hacia una autocomprensión de “nuestro mundo contemporáneo”.

Esta acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original. Al morder la manzana, Adán engendró el pecado y lo transmitió a toda la humanidad (Karl Marx).

Como sacerdotes descubrimos en el proyecto de dominación la cristalización del pecado estructural, y en la marcha del pueblo hacia su liberación el surgimiento de los valores del hombre nuevo, proclamados por el Mensaje Evangélico (MSTM, 19/10/1972).

La primera parte de lo que denominamos *una narrativa de la ‘Historia de la Salvación’*⁶, que puede leerse en los documentos del MSTM, proponemos interpretarla como una conceptualización del planteo del Mal que, mediado por la raíz profética que presenta el Movimiento, adquiere las características de una ‘*Denuncia del Mal*’.

La conceptualización del planteo del Mal propuesta por el MSTM redundante en una consideración del Pecado como condición comunitaria (no individual); una situación heredada⁷ en la cual los hombres están hundidos, expresan fuerzas sociales que los mantienen en el cautiverio de la pasividad o la impotencia fundamental, que escapa a la voluntad de los hombres –o mejor, se contraponen a ella-. El Mal es la distancia entre el ‘quiero’ y el ‘puedo’. Será, entonces, un antitipo de la regeneración⁸, que presenta a la voluntad como afectada por una constitución pasiva implicada en su capacidad de liberación y de elección. Así, el pecado es análogo a la dominación, la explotación y la alienación; está –se sufre- en la miseria del mundo. Simbólicamente el Pecado se expresa en *los sufrientes, los condenados de la tierra, los desarraigados del mundo*, los dominados, los hombres del Tercer Mundo:

Por ‘Tercer Mundo’, el Movimiento entiende fundamentalmente la realidad humana de la masa de los oprimidos de todo el mundo, que marcha inexorablemente hacia su liberación. Más que de fronteras geográficas, se trata de los pueblos oprimidos y los oprimidos de los pueblos (MSTM, 1-2/05/70).

⁶ Es decir, la operación de puesta en trama que permite concebir una historia con sentido, en la cual se registra la contingencia del Mal y la iniciativa de la conversión.

⁷ El Mal como tradición, como encadenamiento histórico, como reino de aquello que ya está allí cuando advenimos al mundo.

⁸ Desarrollaremos la temática de la regeneración más adelante.

Resulta significativo rescatar esta conceptualización del pecado expresándose en los hombres sufrientes, ya que nos conduce a una dimensión existencial del mal en la que el *ser* es mancillado:

La Biblia y el Evangelio denuncian como pecado contra Dios todo golpe a la dignidad humana del hombre creado a su imagen. Dentro de esta exigencia de respeto a la persona humana, los ateos de buena fe se unen ahora a los creyentes para un común servicio a la humanidad en su búsqueda de justicia y de paz (MSTM, 15/08/1967).

En el mismo sentido:

Nuestra historia se inaugura bajo el signo de la dependencia y la alienación. La opresión fue algo más hondo que la pérdida de “cosas”, pues llegó a la privación de la propia cultura, a la inhibición del desarrollo de la propia conciencia. Equivalió a despojar a nuestros pueblos no sólo de sus bienes, sino de sí mismos; no sólo de sus objetos, sino de su carácter de sujetos, para tornarlos objetos, cosas, instrumentos. No se les permitió decidir a ellos mismos de su propio proyecto histórico y sólo pudieron entrar en la historia universal a título de pueblos dominados (MSTM, 10/1971).

El ser mancillado se encuentra en un estado de esclavización de sus conciencias y de su acción. Las metáforas del éxodo⁹ y la esclavitud dan cuenta de la condición humana bajo el reino del Mal:

(...) actualmente los obreros son cada vez más conscientes de que el trabajo constituye una parte de la persona humana. Pero la persona humana no puede ser vendida ni venderse. Toda compra o venta del trabajo es una especie de esclavitud... (MSTM, 15/08/1967).

El MSTM asocia el Mal al Pecado, a la Muerte y a una situación caótica:

Lo que sí afirmamos es que el caos ya existe y que son las actuales estructuras las que lo producen y lo perpetúan. Los sucesivos golpes de Estado, el desorden económico, el empobrecimiento creciente del Pueblo, la entrega del país al imperialismo, la desocupación, la represión y las torturas: eso es el caos (MSTM, 25/07/1970).

Simbólicamente el caos es un estado de disolución indiferenciada y por ende amenazador. Puede ser entendido como un estadio inicial ciegamente impulsado hacia un nuevo orden de fenómenos y de significa-

⁹ Al respecto sostiene el MSTM: “la historia muestra que no es bueno a largo plazo que un pueblo se exilie lejos de su tierra y se refugie en otra parte. Se debe, o bien defender su tierra contra un agresor injusto extranjero, o aceptar los cambios de régimen que se imponen en su país (MSTM, 15/08/1967: 27).

ciones (Cirlot, 1995). Esta afirmación muestra que el pecado es una condición para la liberación. La interpretación del Pecado como Caos está acompañada por una interpretación de la contingencia del Mal:

Creemos que, concretamente, esto significa el compromiso de la Iglesia en la construcción de una sociedad cada vez más humana. Por esto la Iglesia habla de temas temporales: propiedad, democracia, socialización, etcétera. Por eso pensamos que la misión de la Iglesia no consiste solamente en enunciar principios universalmente válidos, sino también en denunciar las situaciones históricas, concretas y contingentes, que están en contradicción con el Evangelio (MSTM, 12/08/1970).

Esta reflexión sobre el Mal como una situación histórica y contingente, ofrece una interpretación del Pecado como un *acontecimiento*, donde el Mal no es una cosa, sino la subversión de una relación social, provocándose la *injusticia*, como figura del mal radical. En los documentos del MSTM, la figura del mal está representada por la propiedad privada, que es la responsable del trastocamiento en las relaciones sociales (MSTM, 27/06/1969)¹⁰.

Anuncio de la sociedad nueva

El MSTM

Anuncia un mundo nuevo y fraternal, y denuncia las fuerzas del orden viejo y egoísta que se resiste a morir. Es un mensaje de esperanza para todos aquellos que, dolorosamente, tratan de seguir los caminos históricos por los que se manifiesta la perenne y trascendente novedad de Dios (MSTM, 19/10/1972).

Este anuncio se realiza a partir de dos núcleos de la narración:

a) “*A pesar de*”. La deshumanización que resulta de un orden injusto. Esta no es una causa de desesperación, sino de esperanza, y conduce

¹⁰ El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo sostiene que “las estructuras del orden nuevo al que muchos hombres aspiran ha de configurar una sociedad socialista. Una sociedad en la que todos los hombres tengan acceso real y efectivo a los bienes materiales y culturales. Una sociedad en la que la explotación del hombre por el hombre constituya uno de los delitos más graves. Una sociedad cuyas estructuras haga imposible esa explotación. Para que ello sea factible consideramos necesario erradicar definitivamente y totalmente la propiedad privada de los medios de producción. Vale decir: erradicar para siempre el concepto de la empresa basada en el lucro como incentivo para el trabajo. Esto significa aspirar a un tipo de hombre capaz de poner sus dones al servicio de la sociedad, a una sociedad capaz de proporcionar a cada hombre todo lo necesario para su pleno desarrollo” (MSTM, 27/06/1969).

a buscar sin cesar la humanidad privada a los hombres por la relación injusta.

El hambre, el analfabetismo, las enfermedades endémicas, el problema habitacional, el armamentismo, la discriminación, el imperialismo internacional del dinero, el capitalismo nacional, la injusta distribución de tierras, la desocupación... Todos estos males que denunciarnos son la consecuencia lógica de una sociedad estructurada sobre bases falsas. Ellos constituyen un impedimento para que surja el ‘hombre nuevo’ al que los cristianos debemos aspirar. Creemos ingenuo pensar que ese ‘hombre nuevo’ surgirá sólo por el hecho de un cambio de las estructuras sociales, políticas y económicas (MSTM, 12/1968).

b) **“Gracias a”**. El punto de partida del movimiento es la condición de opresión. La liberación debe comenzar en el ‘aquí y ahora’ que constituye la situación en el interior de la cual están sumergidos: la opresión; de la cual surgen y en la cual intervienen. Esto es posible porque el MSTM parte de una interpretación de la opresión como contingente y ambigua, es decir, que los impulsa y los desafía a la construcción del mundo nuevo.

La renovación (Nueva creación y nueva totalidad del ser).

Si en un sentido simbólico el Mal está en el nivel radical de la “generación”, la conversión misma es regeneración (Ricoeur, 2003c), nuevo nacimiento. Esta idea de renovación universal está asociada a las personas y acontecimientos históricos, y de allí que en los documentos del MSTM pueda leerse una escatología histórico-política. Se espera una renovación: la transformación radical del mundo. Ahora bien, el mundo es ‘nuestro mundo’, el mundo concreto en el cual vive¹¹.

El MSTM cree en la posibilidad de recuperar el ‘comienzo’ absoluto, lo que implica la destrucción y la abolición simbólica del viejo mundo. La escatología no es más que la prefiguración de una cosmogonía del porvenir. Pero toda escatología insiste en este hecho: no se trata ya de regenerar lo que ha degenerado, sino de destruir el viejo mundo para

¹¹ La esperanza escatológica de la renovación universal es un horizonte utópico que marca una temporalidad, un antes de la revolución que sólo cobra un sentido después de ella (así puede interpretarse también los dos núcleos narrativos de los que hablábamos antes).

poder recrearlo *in toto* (Eliade, 1992). La renovación será elaborada por la victoria del pueblo:

Esta resistencia y esta lucha, reconocidas como la reserva y la esperanza de lo nacional, nos confirman que el sujeto revolucionario es el pueblo oprimido, liderado por la clase trabajadora. Otras categorías, profesionales, estudiantes, intelectuales, sacerdotes, como sectores de la clase media, se van sumando a esta lucha de liberación, pero su participación será verídica y eficaz si responde a la estrategia de la clase trabajadora. Reconocemos en este pueblo oprimido la única fuente real de poder para una política nacional independiente y liberadora, es decir, para un proyecto histórico nacional de liberación social (MSTM, 19/10/1972);

El sujeto del proyecto histórico de liberación es el pueblo, porque “la liberación nace de ‘los pueblos pobres y de los pobres de los pueblos’” (MSTM, 1- 2/5/1969).

Ahora bien, el proyecto histórico de liberación pretende encontrar el sentido y la dirección de la historia universal. Teniendo en cuenta esto, entenderemos el proyecto de liberación como dirigido a la construcción de una nueva civilización:

Además de ahondar su conciencia de la justicia estructural, nuestros pueblos perciben nuevos resquicios hacia el futuro y buscan forzar y agrandar esas fisuras abiertas a la esperanza por la experiencia de sus luchas en medio de una compacta historia de dolor e injusticia. Se sienten ante una nueva posibilidad, ardua, difícil, conflictiva, pero posibilidad al fin. Asisten a un momento de conmoción. Se hallan ante una nueva opción histórica, ante la posibilidad de un diverso y nuevo proyecto. Momento decisivo que plantea el desafío de inaugurar una nueva civilización (MSTM, 10/ 1971).

Este concepto de civilización siendo interpretado a través del tema de la renovación universal y del socialismo latinoamericano, adquiere una significación particular en los documentos del MSTM:

(...) nuestra firme adhesión al proceso revolucionario, de cambio radical y urgente de sus estructuras y nuestro formal rechazo del sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo; socialismo que no implica forzosamente programas de realización impuestos por partidos de aquí u otras partes del mundo pero que sí incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura (MSTM, 1- 2/5/1969).

Es significativo resaltar, por otra parte, el sentido que adquiere la ‘nueva civilización’ leída a través de la esperanza, donde la idea de movimien-

to es constitutiva del mito de regeneración¹². Esta idea implica la posibilidad de un cierto movimiento de retorno a una *esencia humana* en la superación positiva de toda enajenación; y por consiguiente, el retorno del hombre a su existencia humana, es decir, social¹³. La recuperación del ser genérico *se hace* en la praxis. El movimiento entiende la renovación como *esfuerzo de praxis liberadora* de sí mismo y de los otros, capaz de transformar constantemente en hombre nuevo al hombre del pecado. El hombre nuevo es aquel que ha recuperado en sí la potencia política para la autoemancipación colectiva en la construcción cotidiana de la *democracia verdadera* (Marx, 1999)¹⁴. Allí donde los hombres encuentren en los otros hombres su *realización* y no la delimitación de su libertad. La *democracia verdadera* es un horizonte humanista de liberación, de plenitud y perfección de la vocación humana, el rescate del hombre, el reencuentro del hombre con sus nuevas cualidades.

Cómo debe entenderse el concepto de civilización en los documentos del MSTM se explica por su relación con lo nacional. No tiene nada que ver con la famosa zoncera de Civilización-Barbarie (Jauretche, 1988). Por el contrario la idea de nueva civilización engloba la revalorización de lo nacional que, a su vez, acompaña la idea de *realización* del pueblo:

Un Socialismo Nacional: en cuanto realiza lo universalmente válido a partir del propio pueblo, de su propia historia de liberación: económica, política y social. Nacional, que no importe recetas extranjeras, sino que responda a la idiosincrasia de nuestro pueblo y a las necesidades de nuestra patria. Nacional, también, porque prosigue la lucha de forjadores de la patria, que nos indica la voluntad de no estar sometidos a ninguna potencia extranjera. De ahí también, que su primera lucha sea liberarse del imperialismo, que es el que, realmente, nos tiene sometidos (MSTM, 12/08/1970).

¹² “(...) aportar una presencia que sea capaz de ‘Renovar todas las cosas’ mientras avanzamos hacia la plenitud definitiva” (MSTM, 1- 2/5/1969).

¹³ Recordemos aquí el final de *La Cuestión Judía* de Marx: “Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus ‘forces propes’ como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana” (Marx, 1999).

¹⁴ La democracia verdadera se deduce de la crítica que Marx realiza a los derechos humanos en tanto éstos son expresión del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa. Un hombre replegado sobre sí mismo en su interés privado y separado de la comunidad. El derecho, la igualdad formal permite y reproduce la desigualdad material, y, por el contrario, la democracia verdadera sólo podrá alcanzarse con la superación de la propiedad privada, del Estado y la representación (Marx, 1999).

El proyecto de nueva civilización, de liberación, es un proceso de creación sobre la realidad histórica nacional y en función de la misma, en el que se quiere educar al pueblo, construir una posibilidad para el país nacida en / desde el país mismo. *Un Socialismo Popular*: en cuanto expresa fundamentalmente un proceso argentino, donde el pueblo participa y decide su destino político, crea sus organizaciones, critica y controla a sus propios dirigentes. Esto significa creer en la creatividad e imaginación popular, en la capacidad para encontrar los caminos de su liberación. Con respecto a este punto, los Obispos, reunidos en San Miguel, son explícitos:

La actitud de la Iglesia no debe ser orientada solamente hacia el pueblo, sino también desde el pueblo mismo...; esto supone amar al pueblo, compenetrarse con él, comprenderlo, confiar en su capacidad de creación y en su fuerza de transformación... ayudarlo a expresarse y a organizarse (San Miguel, Pastoral Popular, 1969:5).

Durante las condiciones sociales de dominación y alineación las sociedades dominadas son objetualizadas, no permitiéndose el desarrollo de un pensamiento propio. O imitan el modelo cultural dominante que poseen interiorizado o repiten modelos de liberación de otros lugares y sujetos (porque se prefiere manejar la abstracción y no la realidad histórica y circunstanciada) Este es un pensamiento disociado de la acción. Es una operación de autodenigración que el MSTM buscaba combatir:

(...) se vulnera la misma esencia del “ser nacional”, y se impone la cultura del “dominador” que neutraliza y pretende eliminar la “cultura popular”. Entre las manifestaciones más significativas de este proceso merecen citarse: -La absolutización de la “cultura ilustrada”, como pretendida expresión de una “cultura universal”, en oposición a los valores de una mal entendida “cultura popular”, interpretada como una etapa de “atraso” en camino hacia “la cultura”, realización de los países “centros”. -La dicotomía, tristemente célebre, entre “civilización y barbarie”. -El sistema educativo elaborado por una generación extranjerizante, al servicio de una Argentina colonizada, y cuya estructuración y contenidos apuntalan el proyecto de dependencia y explotación. -El mito de una presunta “neutralidad científica”. -La difusión de las “ideologías desarrollistas” que, manejadas desde los países centrales, configuran un desarrollo del subdesarrollo y aumento de nuestra dependencia. -Las influencias “científico tecnológica” que nos hipoteca, tanto económica como culturalmente. -La penetración de pautas foráneas, en lo que se refiere al ideal del estilo de vida, a través de los medios de comunicación social. La sobreestimación de lo extranjero respecto a lo nacional (MSTM, 19/10/1972).

Este nuevo mundo anunciado es la interpretación del MSTM del *Reino de Dios*. Para la construcción del mismo, optaron por un Socialismo Nacional y Latinoamericano que apuntó a la construcción de la Patria Grande que implicaría la unión no sólo socioeconómica, sino también la realización cultural como objetivo central a alcanzar, considerando a los hombres y mujeres como centro. El factor de cohesión del MSTM fue la denuncia de la opresión en la que el pueblo se encontraba inmerso, y la fuerte convicción de que la liberación no sería posible en la estructura capitalista. En este sentido, el verdadero cristiano sería aquel que fuera capaz de cuestionar radicalmente la irracionalidad del lucro y al sistema como tal. La creación del nuevo proyecto seguiría, así, las bases del socialismo en donde el hombre se realice integralmente y lleve el proyecto de una verdadera Nación adelante.

La emancipación es vista en los documentos del MSTM en términos de liberación final y realización de un hombre esencialmente social que hasta el momento de la revolución social ha vivido en condiciones de esclavitud y/o enajenación. La regeneración inaugura una nueva civilización, un nuevo mundo que requiere la abolición de la propiedad privada y del Estado abstracto que la potencia, y la reconstrucción de la cooperación social (ética del Hombre Nuevo) junto con la democracia verdadera:

En que el pueblo pueda ejercer su poder de decisión mediante una participación constante en los actos de gobierno que lo representa, a la vez que un constante control sobre el mismo. Lo cual implica no sólo permitir sino fomentar la organización de ese pueblo en “comunidades intermedias” de todo tipo, que permitan en su seno el ejercicio de una verdadera democracia en la que el respeto a la persona, se conjugue con la búsqueda de los intereses comunes. Y brindando a cada uno la posibilidad de hacer que su aporte particular le exija, al mismo tiempo, la purificación de todo lo que resulte perjudicial para la comunidad (MSTM, 21-21/08/ 1974).

Democracia que incluye una nueva concepción del poder político que cancele todo tipo de dominación:

El MSTM entiende que el problema fundamental de la liberación, no estriba tanto en la “difusión” de la propiedad, cuanto primordialmente en la “difusión” del poder social. La problemática, en efecto, del hombre como sujeto histórico, reside en su capacidad real de “autodeterminación” en un contexto de solidaridad. La relación hombre y acción creadora, sólo tiene sentido humano y liberador, en la medida en que ese hombre puede controlar al mismo tiempo su acto de creación

y la obra resultante del mismo. Por eso, nos oponemos a una sociedad concebida exclusivamente en los términos de gran consumo, como también a una sociedad de simples productores “sin voz ni voto”. Tales concepciones son la negación misma del “ser más” del hombre, independientemente de sus realizaciones técnicamente brillantes. Por eso, una “socialización de la cultura y del ejercicio del poder social (político, económico, etc.) adquiere para nosotros un valor prioritario (MSTM, 1972: 150).

En tanto los hombres son entendidos como seres históricos incompletos, el nuevo mundo es una comunidad histórica específica, un orden mundano sustraído de la eternidad y sometido a la contingencia del acontecimiento. Un mundo nuevo basado:

En que los hombres que descubran valores trascendentes puedan unirse libremente para colocar en ellos las motivaciones más profundas de su colaboración activa con el proceso revolucionario. Y, al mismo tiempo, dejándose interpelar e interpelando a la sociedad desde esos valores trascendentes, constituyan un impulso de constante renovación, evitando así la absolutización de cualquier sistema o circunstancias históricas concretas (MSTM, 21-21/08/ 1974).

El fin del mundo es entendido más bien como el fin de una humanidad, seguido de la aparición de una humanidad nueva. Es decir, el horizonte que abre la emancipación no implica el fin de la historia o de la política, sino que es un *ir en movimiento más allá, inacabado y continuo*. El mundo nuevo es una totalidad abierta (conflictiva, que se modifica) que avanza incorporando nuevos elementos. El MSTM anuncia:

Un Socialismo Crítico: que no absolutice sus realizaciones. Que cultive el espíritu crítico para ‘renovarse permanentemente’. Creemos que aquí el aporte cristiano será esencial, porque el auténtico cristiano y la Iglesia, jamás idolatran, jamás dejan de tener una actitud crítica ante las realizaciones graduales del socialismo (MSTM, 12/08/1970).

En este esfuerzo de supresión de las estructuras de opresión tienen un papel preponderante la denuncia de las injusticias (posición crítica) y el compromiso en la acción. Entonces esta praxis política interrumpe el tiempo de la reproducción de la opresión; abriéndose la grito de la libertad.

La libertad como meta de la historia

La lucha por la libertad puede entenderse como *la lucha por la des-*

*alienación*¹⁵ (Peña, 2003). El *fin* es un nuevo tipo de relaciones entre los hombres, en la que éstos no sean esclavos ni de la mercancía ni del dinero; así como tampoco de la propiedad ni del capital, del Estado ni de la división del trabajo:

No creemos que la liberación plena del hombre se agote en lo económico y en lo político; pero, tampoco se puede hablar sinceramente de liberación en sentido cristiano sin comprometerse en la liberación de esos ámbitos. (...) la lucha contra esas injusticias no puede ser considerada como algo ajena a la tarea de la realización plena del hombre (MSTM 12/8/1970).

Alcanzar una mejor condición socioeconómica es un objetivo altamente significativo pero es un primer paso, porque la libertad apunta a algo más que eso: proclamar la independencia política y la libertad cultural, una *emancipación humana*, integral:

En la historia de la salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor (Medellín, Justicia, 4, citado en MSTM, 12/08/ 1970).

Promesa de liberación

El “*a pesar de*” y “*gracias a*” alcanza su plena significación en un “*Mucho más*”¹⁶. El socialismo vendrá por la realidad capitalista y las perspectivas de su desarrollo, pero también porque el hombre hace un juicio de valor, denuncia el mal y anuncia la nueva sociedad, luchando por ella y logrando la transformación. La esperanza puede interpretarse a partir de una dialéctica entre la necesidad y la libertad.

Revolución de las expectativas

El MSTM como movimiento histórico profético¹⁷ es portador de esper-

¹⁵ Desalienación quiere decir que, al dominar esas partes de sí mismo que se han convertido en cosas que hoy lo oprimen, el hombre se reencuentre consigo mismo, se rescate a sí mismo (Peña, 2003).

¹⁶ Se trata de una inteligencia de la esperanza.

¹⁷ *Aquí es menester recurrir a las profecías que esclarecen esta manera especial de presencia en el mundo. En este sentido, sintetizamos, los temas frecuentes en las alocuciones proféticas:*

anza. La esperanza crece en una concepción del hombre como constitutivamente incompleto. Los hombres tratan de escapar de su condición en una búsqueda constante que tiene que ser conducida en comunión con otros hombres. El movimiento de la esperanza es el resorte de la filosofía de la acción. El cumplimiento de la promesa de liberación se entremezcla con el hacer humano y con su ética. La esperanza es pasión por lo posible que se opone diametralmente a la primacía de la necesidad. Está en consonancia con la imaginación y es el poder de lo posible y la disposición del *ser* a lo radicalmente nuevo, que emerge en un proceso que subvierte el orden en un movimiento de disolución creación. Simbólicamente la juventud tiene una (pre)disposición a lo nuevo, expresa una apertura a la vida, a aquello que fluye, la renovación de fuerzas: simboliza un compromiso con el proceso histórico. La esperanza hace irrupción en un orden cerrado, abre un curso de existencia y de historia. Es una novedad que nos toma, la pasión por lo posible significa algo distinto que lo arbitrario; y a su vez se interpreta dentro de la promesa, entendida como un proceso de totalización que designa un orden de cosas que está por venir y a las cuales sabemos que pertenecemos. Es una conexión necesaria, pero sin embargo, no dada, sino demandada por la voluntad, por una exigencia e intención práctica (que corrige toda ilusión trascendental). La espera se articula sobre la praxis de liberación. A su vez, ambas se vinculan con la temática de la fe:

La convicción de nuestra Fe, -según la cual la justicia que los hombres realizan en este mundo llega a ser una anticipación de la esperanza final- nos urge a tomar partido en este proceso liberador por el que se debate nuestro pueblo (MSTM, 8-9/7/1971).

El MSTM sostiene que en la medida en que se luce, se madura para la esperanza y en la medida que se combate con esperanza, se puede confiar. Así, la fe se expresa en la confianza de la inminencia del fin de

-la idolatría como suprema alineación religiosa.

-la justicia social. El profeta siempre se coloca del lado de los humildes, de los desposeídos, denunciando las injusticias del Rey, de las clases sociales dominantes, de los jueces que se venden.

-el formalismo, el ritualismo, la rutina y el mercantilismo que se apoderaron del culto. Hacen resaltar, con energía, que Dios no puede aceptar un culto que no exprese la práctica de la justicia

-la esperanza de una culminación feliz. El mensaje profético es una lectura comprometida de la historia, descubre que en ella se da el proceso de la manifestación de Dios en la liberación del hombre (MSTM, 12/08/ 1970).

la opresión y el advenimiento de lo nuevo. La fe es la convicción de los oprimidos de que deben luchar. La fe se construye en la praxis y en la intersubjetividad en el seno de una ética de compromiso. Sólo hay esperanza en la acción.

La historia de la salvación ofrece un tiempo con sustancia histórica

Reorganizar las significaciones del símbolo del Hombre Nuevo en torno a la temática de la fe permite comprender cómo el hombre se convierte en símbolo para sí mismo, en cuanto tiene conciencia de su ser y conciencia del mundo. Esto contribuye al *espíritu de la promesa*, el cual se concreta a partir de la construcción de una temporalidad.

La lucha de liberación significa una profunda “reorganización y revalorización” del tiempo, una verdadera movilización del mismo. El ‘antes’ es un tiempo de extrañamiento, de incomunicación, de aislamiento: el *Reino del Mal*. El ‘ahora’ es tiempo de organización, revalorización y movilización: se vive como un tiempo de subversión y de apertura a la posibilidad de un desenvolvimiento autónomo. Se construye un tiempo con sustancia histórica cuando se otorga un sentido a la historia, se espera, se trabaja por la transición de un hoy -marcado por el pasado injusto- a un mañana mejor. El hoy es un momento de transición hacia una nueva era de la historia, la revolución social:

Los Sacerdotes para el Tercer Mundo entendemos por revolución: un cambio radicalmente innovador y rápido de un orden social, económico, político y cultural antiguo, hacia otro orden nuevo de profunda significación humana. Se trata, pues, de las fuerzas desencadenantes de un nuevo hito a alcanzar en el proceso de la liberación del hombre (MSTM, 12/08/ 1970).

Para ello, urge marchar por caminos inéditos, que desafían a la imaginación creadora. El MSTM elabora un tiempo propio, de independencia cultural y espíritu crítico. Un tiempo propio que conjuga el “soplo vivificador del Espíritu” y el hoy comprometidamente situado, para construir la trama narrativa (de sentido) de *la Segunda Emancipación Latinoamericana* (MSTM, 12/08/ 1970).

La temporalidad es un factor muy importante para la narración. El *Ke-rigma* tiene una orientación, una velocidad, un comienzo y un fin. Se trata de una historia que expresa la tensión creada por la espera del cumplimiento; una historia que es esperanza de la historia, pues cada acontecimiento es puesto en trama en la narración y da nuevo impulso a la promesa. Ésta propone un excedente y un ‘*todavía no*’, que mantiene la tensión de la historia.

La estructura querigmática, según la esperanza y la libertad, consta de: “a pesar de la dominación / opresión” (la promesa contradice la realidad actual); “gracias a...” (la esperanza es la contradicción viva de aquello mismo de donde precede); y el “mucho más” (desafío a la muerte, al mal; como reverso de un impulso vital, de una perspectiva de crecimiento y renovación).

Poética de la voluntad (Ética y filosofía de la acción)

No hay fuerza ni hombres (Rom. 8,35) que pueda jamás sofocar en el hombre aquella vocación por la que la palabra divina llama al hombre, a su conciencia y a su libertad, al encuentro rostro a rostro con el Dios vivo (MSTM, 12/08/1970);

(...) el hombre está por hacerse y el único que puede hacerlo es el hombre (Jean Paul Sartre).

La esperanza querigmática produce un movimiento que conduce de la exigencia práctica a la espera. Así lo expresa el Movimiento refiriéndose a la Iglesia:

Su misión ‘profética’ es radicalmente crítica, del hoy apunta siempre a la escatología. Pero su acción es siempre encarnada, comprometida; su acción, aquí y ahora, anima, orienta, desencadena cada vez el proceso de la historia hacia su culminación escatológica (MSTM, 12/08/1970).

Este movimiento es el mismo que produce el pasaje de la ética a la religión. Denominamos ‘poética de la voluntad’ a la narración que el Movimiento hace sobre la capacidad de los hombres de inventarse -de crearse como hombres nuevos e inventar (camino hacia) un mundo nuevo- y la ética del compromiso.

La ética del Hombre Nuevo

La interpretación del MSTM sobre el mensaje evangélico es un llamado a la fraternidad, a vivir comunitariamente, impulsados por el amor, colocando los bienes al servicio de las personas. Se elabora una ética donde los hombres están por sobre el dinero, el lucro y el egoísmo. Es la contrapartida de la ética de la sociedad burguesa. La obligación del compromiso constituye la fase ética de la promesa: “*La obligación de todos de buscar un nuevo y humano, viable y eficaz camino de liberación*” (MSTM, 12/08/1970). Una ética que debe leerse a través de la libertad y la esperanza. La obligación compromete al presente, procede de la promesa, se abre al porvenir de una vida comunitaria de personas libres. El *Kerigma* resitúa al hombre y su ley, al hombre y su ética en una historia de salvación. El problema ético se ve reorientado a partir de la temática del deseo (esfuerzo) de ser, que es de entrada diferencia de sí, deseo de otro:

Las personas divinas están constituidas por su relación al otro. Es esta comunidad trinitaria la que llama al hombre a la existencia, como un ser que, ‘no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino por la sincera entrega de sí mismo (MSTM, 12/08/1970).

El MSTM buscó construir un mundo fraternal y justo, basado en el amor. Para poner en funcionamiento esta ética del amor es necesario tomar una decisión, elegir practicar la justicia, pertenecer al pueblo. El compromiso de liberación culmina en el amor al hermano. El amor es símbolo de la conjunción, de la destrucción de la separación, el aislamiento, de la soledad de la sociedad burguesa. Este estado destruye los dualismos (yo/ sociedad; cuerpo/ espíritu). Expresa una destrucción para que nazca lo nuevo, para alcanzar un estado de reconciliación:

Jesús tomó sobre sí a toda la humanidad para conducirla a la Vida Eterna, cuya preparación terrenal es la justicia social, primera forma del amor fraternal. Cuando Cristo, por medio de su resurrección libera a la humanidad de la muerte, conduce todas las liberaciones humanas a su plenitud eterna (MSTM, 15/08/1967).

Esta ética tiene implicaciones comunitarias y no está centrada en la autenticidad personal sino en la justicia social y política. Aspira a un nuevo tipo de proyecto global de sociedad en la que los medios de producción pasen, por legítima decisión de los pueblos, no a una colectivización estatal, sino a un sistema de propiedad socializada donde se

promueva una situación de celebración, de reunión entre hermanos:

Es la experiencia de la liberación: el encuentro con Cristo y con todos los hermanos hecha celebración. Para poder celebrar es necesario poder dar razón del hermano; no enmudecer como Caín a la pregunta: “¿dónde está tu hermano?”. La celebración la hacemos en la liturgia, particularmente en la Eucaristía. La liturgia celebra la salvación que Cristo sigue realizando hoy en la historia; comemos del pan de vida para superar los egoísmos que nos dividen y trabajar por crear las condiciones que posibiliten la real fraternidad entre los hombres (MSTM, 12/08/1970).

Entonces, la condición humana es estar allí con otros, encuentro entre los hombres. El amor es el fundamento de la relación dialógica que une a sujetos responsables y no puede existir en una relación de dominación:

reconducir a sus verdaderas fuentes cristianas estas corrientes de valores morales que son la solidaridad, la fraternidad, la socialización (MSTM, 15/08/1967).

El amor es un acto de valor, de compromiso y de responsabilidad hacia los demás hombres. Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo: eligiéndome, elijo al hombre. De esta manera, se van construyendo los hombres nuevos:

La Iglesia saluda con orgullo y alegría una humanidad nueva donde el honor no pertenece al dinero acumulado entre las manos de unos pocos, sino a los trabajadores, obreros y campesinos (MSTM, 15/08/1967).

Filosofía de la acción

Consideramos que el MSTM elabora una ‘filosofía de la acción’ que expresa la rebelión contra la tragedia y la injusticia de la historia. Tratando de desentrañar la trama discursiva del Movimiento, incluimos bajo esta dimensión lo que puede conceptualizarse como ‘estrategias del pueblo’, es decir, amor y violencia desde abajo (Ramírez, 2011); como así también lo que puede denominarse ‘deseo de ser más’. La elaboración de esta filosofía de la acción entraña un desplazamiento de la vida contemplativa de la enajenación hacia la vida activa. La praxis descubre una nueva figura de la razón capaz de dar forma al caos de la esclavitud, en la que se construye una comunidad política que rechaza la dominación y se abre el camino a una apropiación del tiempo propio. Vimos que la

construcción que el Movimiento hace de la temporalidad conduce a una escatología que debe encarnarse en el hoy del compromiso:

El mundo pide, con tenacidad y virilidad, el reconocimiento de la dignidad humana en toda su plenitud, la igualdad social de todas las clases”. Los cristianos y todos los hombres de buena voluntad no pueden más que adherirse a este movimiento, incluso si tienen que renunciar a sus privilegios y a sus fortunas personales, en beneficio de la comunidad humana en una socialización más grande (MSTM, 15/08/1967).

Al egoísmo, la codicia y la acumulación como herencias del pasado, el MSTM contrapone lo nuevo: la voluntad, el poder de transformación y conversión. Todo hombre de buena voluntad, todo hombre comprometido con la liberación debe ser un hombre de acción, un hombre de la praxis. Praxis significa que lo único que produce al hombre y que lo condiciona es la propia actividad teórico-práctica. La ‘elección’ nos conduce al terreno de la responsabilidad y el compromiso; por ende, al de la ética. La liberación tiene hecha sus raíces, adquiere su sentido, en la responsabilidad hacia el otro. Para el movimiento el pueblo es víctima del imperialismo, y en consecuencia, los explotados no son, de este modo, solamente los miembros de la clase obrera sino que es el pueblo cuando toma conciencia de su situación de dependencia, cuando se organiza y se pone en marcha para su liberación. La liberación será posible sólo con la concientización. Los miembros del MSTM, de esta forma, se enfrentan y denuncian al sistema económico, social, político y cultural injusto. La opción es por los más pobres del pueblo. Así, el símbolo del ‘Hombre Nuevo’ encuentra en los documentos su imagen arquetípica en Jesús de Nazaret, quien representa lo *universal concreto de la experiencia humana*:

¿Acaso Cristo prototipo del hombre nuevo por excelencia, no indica con sus palabras y con su vida las orientaciones básicas de una ética, contrapuesta radicalmente a la ética individualista que invade hoy nuestra sociedad y es la antitesis más trágica del Evangelio? (MSTM, 28/09/1972).

Otra figura arquetípica son los militantes: “*Tus sufrimientos y el de tantos otros militantes, es para nosotros un testimonio que nos anima a continuar luchando por los bienes mesiánicos: libertad, justicia, paz, reconciliación*” (MSTM, 2/03/1972). El hombre nuevo está naciendo en el hoy, en la lucha cotidiana que son hechos concretos que sirven de

ejemplo, de movilización¹⁸. Los *hombres nuevos* provienen del Pueblo y se forjan al calor de las prácticas organizativas de liberación del mismo:

Para que esto sea factible, se necesitan hombres nuevos, que provengan del Pueblo, sientan sus angustias y problemas, vivan su opresión cada día, hayan descubierto la injusticia radical en que se los tiene sumergidos. La solución del verdadero problema no vendrá de los cuarteles ni de los comités políticos. La solución verdadera se está gestando lenta pero firmemente en nuestras fábricas y oficinas, en nuestros campos y en nuestros barrios populares, en nuestras escuelas y universidades, es decir, en la conciencia de un pueblo, que, en su hora que ya se acerca, sabrá decir ‘basta’ y construirá el mundo nuevo al que todos aspiramos (MSTM, 22/ 06/1970).

Estas nuevas subjetividades no están acabadas pero se van perfilando en los *militantes* populares, en la tarea cotidiana en la lucha. La militancia implica (exige) un compromiso vital¹⁹:

Nosotros queremos servir al pueblo, más aún: ‘hacernos pueblo’. ¿Qué implica ello? A nivel existencial. Y a nivel de mentalidad, de identificación con las expectativas y las elecciones del pueblo.” (Informe del Secretariado para discutir en los grupos del movimiento sobre “peronismo-socialismo” y “conflictos eclesiásticos”, 10 de diciembre de 1970).

El Hombre Nuevo nace en la *resistencia del hombre de acción*:

Son todos aquellos que, por la coherencia entre su vida y su pensamiento y con un desapego radicalmente generoso, demuestran que es posible “producir” sin el incentivo del lucro y al margen de la ley de competencia. Los que con un amor

¹⁸ “La capacidad manifestada en los barrios marginados: las ollas populares nacidas de la misma fuerza del pueblo que no se doblega y la solidaridad manifestada por la comunidad, en especial de ciertos sectores de gremios y de estudiantes, demuestran que los barrios tienen un nivel de conciencia y dignidad que nadie debe desconocer y subestimar” (Declaración del Secretariado sobre hechos protagonizados por la clase trabajadora y población marginada de la ciudad de Santa Fe; Santa Fe, 4 de Julio de 1972).

¹⁹ “¿Qué exigencias concretas implica para cada uno de nosotros nuestra pertenencia al Movimiento?

-Haber realizado la opción de un cambio revolucionario hacia el socialismo. Dentro de esa opción fundamental, admitir un pluralismo de opciones concretas.

-Vivir al servicio de la liberación de los pobres en forma concreta: sufriendo lo que sufre el oprimido, la pobreza, la marginación social, etc.

-Orientar nuestra vida por las siguientes pautas: trabajo manual, pobreza, vivir en barrios populares y villas.

-Prefigurarse desde ya el ‘hombre nuevo’: dejarse empobrecer en la lucha contra el sistema; no vivir según los criterios del capitalismo.

-Evitar toda forma de complicidad con el sistema, no participando en los organismos oficiales (consejos asesores, capellanías militares, cargos oficiales, beneficios personales, etc.)” (Carta del secretariado a los participantes del Tercer Encuentro Nacional con el ‘Resumen del aporte de los grupos’, Buenos Aires, 15 de mayo de 1970).

llevado al extremo manifiestan que no puede lograrse la propia plenitud sin una entrega total a los demás (G. S., 24) (MSTM, 19/10/1972).

La acción es una empresa, un proyecto: es un lento y tenaz trabajo de edificación que se extiende con duración indeterminada. Este trabajo supone un aspecto de negación, ya que hay que luchar, destruir la vieja sociedad, romper las resistencias; pero en el conjunto hay que ver en ello una construcción positiva y la producción sistemática y progresiva de nuevas formas sociales y subjetivas (Sartre, 2004). Esta dimensión constructiva puede encontrarse representada en la importancia que el Movimiento le otorga a los procesos de organización y -sobre todo- de *concientización* en el proceso revolucionario:

Ha llegado la hora en que no podemos limitarnos a estar de acuerdo en los principios sin comprometernos. O estamos, o no estamos. No cabe otra actitud. Como objetivo ‘inmediato’, el Movimiento facilitará la mentalización a través de una información-formación (MSTM, 5/1968).

Aspecto que había sido puesto de relieve por el Che Guevara años antes: “*La sociedad en su conjunto debe convertirse en una gigantesca escuela*” (Guevara, 1997: 210). Es quehacer de la educación sustituir la pasividad por una participación crítica en el seno de un proceso de democratización: desarrollar la impaciencia y la vivacidad, características de los estados de estudio, invención y de reivindicación (Freire, 2000).

Esta tarea de *concientización* tiene estrecha relación con la necesidad de *conversión*, ya que el advenimiento de la nueva sociedad conlleva la necesidad de creer en su anuncio y convertirse (Dri, 2000):

Desde el punto de vista doctrinal, la Iglesia sabe que el Evangelio exige la primera y radical revolución: la conversión, la transformación total del pecado en la gracia, del egoísmo en amor, del orgullo en servicio humilde. Y esta conversión no es solamente interior y espiritual, sino que se dirige a todo hombre, corporal y social al mismo tiempo que espiritual y personal. Tiene un aspecto comunitario lleno de consecuencias para la sociedad eterna en Cristo, quien desde las alturas, atrae hacia El a toda la humanidad. Tal es a los ojos del cristianismo el desarrollo integral del hombre. De esta manera, el Evangelio ha sido siempre, visible o invisiblemente, por la Iglesia o fuera de las Iglesias, el más poderoso fermento de las mutaciones profundas de la humanidad desde hace veinte siglos (MSTM, 15/08/1967).

Vemos aquí como el concepto de conversión se interpreta de mane-

ra profética: es un *hacer en la historia*. Esta nueva subjetividad, estos hombres nuevos liberándose / haciéndose, convirtiéndose, son los actores de *ese extraño y apasionante drama que es la construcción del socialismo* (Guevara, 1997) y como tienen una calidad existencial doble en tanto seres individuales y comunitarios, la transformación debe llevarse adelante en ambos planos. La conversión también debe desarrollarse en el plano corporal y espiritual (recordemos lo que dijimos acerca de la militancia como un compromiso vital). En ese sentido, la metáfora de la encarnación adquiere su pleno significado en relación con la conversión:

Y encarnarse significa impregnar la realidad político-social, impulsarla a estructurarse de manera que haga posible una realidad, en la que los hombres puedan vivir de acuerdo con los ideales evangélicos (MSTM, 12/08/70).

Para que esto sea posible, es necesario luchar por la liberación codo a codo con los oprimidos en contra de los opresores, y en todos los ámbitos donde la opresión se manifiesta, es decir, en lo económico, social, político y cultural. Convertirse implica una adhesión al proyecto de liberación. Esta adhesión involucra una *decisión existencial*:

[a la Iglesia y al presbítero] sí le corresponde juzgar y discernir, a la luz del Evangelio, los diversos sistemas o proyectos, las diversas opciones políticas o económicas.”²⁰ La intención de adhesión al proyecto de liberación, puede entenderse como la manifestación de una elección más original: el esfuerzo y *el deseo de ser más*: “La conversión es una liberación: salir de un estado malo para vivir de otra manera (MSTM, 12/08/70).

La elección es inseparable del desciframiento de los signos de la nueva creación:

La confesión de fe (...) Además descubre que ese encuentro con Cristo, lejos de separarlo de los demás hombres, lo introduce más en la masa de los hombres, y allí descubre que Cristo es el Salvador de todos y que está trabajando en la historia. La elección separa para unir: lo que nos distingue es lo que nos impulsa a insertarnos más profundamente en la comunidad humana (Jn. 13, 34-35; Mt. 25, 40). (MSTM, 12/08/70).

Esta elección puede entenderse también como el conocimiento práctico

²⁰ Documento “Nuestra reflexión”, enviado a los Obispos en respuesta a la declaración de la comisión permanente del Episcopado referida al Movimiento, 12 de agosto de 1970. Pág. 137.

de una “misión”, una consagración (recordemos que son sacerdotes), entendida como una manera especial de presencia en el mundo, particularmente en el de los oprimidos:

Pensamos que ‘nuestro ministerio es un compromiso al servicio del mundo. Esto exige que todo sacerdote, una especial solidaridad de servicio humano, que se exprese en una viva dimensión misionera, que le haga poner sus preocupaciones ministeriales al servicio del mundo, con su grandioso devenir y con sus humillantes pecados; e implica también un contacto inteligente y constante con la realidad, de tal modo que su consagración resulte una manera especial de presencia en el mundo, más bien que una segregación de él’ (Medellín, Sacerdotes, 17) (MSTM, 12/08/70).

Creemos que esa elección o decisión nace, se nutre de aquella construcción de una temporalidad con sustancia histórica que mencionábamos antes. Esta temporalidad conduce al movimiento al vivir su coyuntura histórica como un *tiempo de urgencias*, de exigencias prácticas. Se necesita de una lectura de las oportunidades, así como de integridad y valentía (MSTM, 12/08/70) por parte de los sujetos:

Si el país amenaza hundirse, el hombre político ha de atacar las causas y tratar de sacarlo adelante con medios políticos, acometiendo la empresa humana de conducir un pueblo que quiere conducirse él mismo y sin desplazar los problemas a una trascendencia aérea ni evadiéndose en una espiritualidad que, falta de realismo, resulta vacía e inconsciente (MSTM, 11/1969: 91).

La ira del amor

Podemos decir que el símbolo del Hombre Nuevo adquiere su significación en la necesidad que expresa el Movimiento de mantener viva la esperanza en el triunfo y legitimar la lucha. Ésta es concebida como de avance gradual, sin milenarismos, sino concebida por mediaciones organizativas y de concientización en las que el papel de la conversión adquiere un carácter relevante. La liberación es un camino largo, de reflexión, en el cual los hombres nuevos se conocen en la medida en que se hacen en un proceso revolucionario: la herramienta de ese ‘proceso productivo’ es un arma, en el sentido literal. Parafraseando a Sartre en el prefacio a *Los condenados de la tierra*, el arma de un combatiente es su humanidad, el fusil forja al hombre nuevo liberándose, reencontrando su humanidad alienada; pero también —como vimos— la ética del amor (conciencia social) contiene la humanidad, la solidaridad, la fra-

ternidad como arma o instrumento de lucha. El Hombre Nuevo nace con el fuego, el de la guerra y del amor. Ese Hombre Nuevo comienza su vida por el final que es regeneración.

La adhesión del MSTM al *proceso revolucionario* introduce en su discurso la reflexión sobre la violencia (Ramírez, 2011). La interpretación de esta temática adquiere nueva significación a través de las conceptualizaciones que hicimos sobre la fe como el germen creador de nueva historia que inocula en el pueblo una actitud política de rebelión. La ‘violencia desde abajo’ se asume como legítima defensa frente a la violencia de las estructuras injustas, o institucionalizada de los opresores (MSTM, 12/08/70)²¹. Es más, creemos que la conceptualización de Freire sobre el tema está totalmente en sintonía con la del Movimiento: “es en la respuesta de los oprimidos a la violencia de los opresores donde encontraremos el gesto de amor” (Freire, 2002). Por eso, hemos llamado a este apartado ‘La ira del amor’. El amor cristiano no es entendido como un ‘puro sentimiento’, sino como una *actitud radicalmente eficaz* en el seno del proceso revolucionario entendido como ‘guerra popular revolucionaria’ (MSTM, 17/08/72)²². La libertad indica el camino de la liberación. Una de las estaciones en este camino es la toma del poder (MSTM, 19/10/72)²³. Todo aquello que reprime este ‘desarrollo’ es violencia, a la que el movimiento de liberación debe resistir y combatir. La ira del amor libera a opresores y a oprimidos en un mismo

²¹ “Dimensiones de la legítima defensa:

Por largos siglos, la moral cristiana ha leído este ‘sentir cristiano ante la violencia’: 1) en dimensión individual o dimensión doméstica: es legítimo defenderse y defender a los suyos; 2) en dimensión política: es legítimo que un pueblo rechace a su injusto agresor.

La Iglesia no ha desautorizado nunca a las fuerzas armadas, como recurso de un pueblo soberano para defender sus legítimos derechos. Tampoco ha desautorizado el recurso a la violencia, en el caso de una tiranía radical y prolongada.” Y, “La dimensión social de la legítima defensa: (...) Pero hay una dimensión de esta iluminación evangélica sobre la violencia que es la que pareciera se busca a toda costa soslayar y escamotear: su dimensión social. Los Sacerdotes para el Tercer Mundo fuimos explícitos al respecto en nuestra carta a los Obispos de América Latina reunidos en Medellín (Junio de 1968): no condenar la violencia de los oprimidos sin una clara denuncia de la violencia institucionalizada de los opresores, causa de la violencia de los oprimidos” (MSTM, 12/08/1970).

²² “Toda América Latina ha entrado en el proceso de una “guerra popular revolucionaria” único camino posible para cortar radicalmente, y desde las bases, nuestra situación de dependencia multiforme (política, económica-social, histórico-cultural, sociológica...) y romper definitivamente el yugo neomperialista” (MSTM, 17/08/72).

²³ “Se hacen, cada vez más imposibles los recambios tácticos del sistema, y se abre el camino a la toma del poder, desde el cual el pueblo trabajador creará y pondrá en marcha la organización que garantizará la realización de su proyecto de liberación” (MSTM, 19/10/1972).

movimiento que no deja de ser amoroso:

El amor cristiano no es un puro sentimiento, sino una actitud radicalmente eficaz. (...) Además, la norma del cristiano no es un precepto abstracto, sino la vida de una persona, Jesús. (...) Amará a los oprimidos, defendiendo sus derechos y acompañándolos en su liberación; amará a los opresores, desenmascarándolos e impidiéndoles que continúen esclavizando a sus hermanos. La liberación de los opresores y de los oprimidos se opera, de esa manera, al mismo tiempo (MSTM, 19/10/1972).

El símbolo del amor, como vemos, es ambivalente porque expresa la conjunción (faceta podríamos llamar constructiva) de los hombres liberándose en comunión, como así también la necesaria destrucción del dualismo.

Entonces, podemos decir que los hombres nuevos nacen de la superación de la contradicción entre opresores y oprimidos. La transformación de esta situación concretamente opresora (dehumanizante) debe ser conquistada, es decir, la violencia en tanto faceta destructiva del orden instituido. La conocida metáfora de la revolución como parto doloroso es significativa para interrogar al símbolo de la violencia. La destrucción es ambivalente como el símbolo del amor posibilita el nacimiento de lo nuevo y exige una búsqueda permanente: el Hombre Nuevo que nace es un hombre liberándose integralmente, entregado a la praxis liberadora:

Una revolución popular es una lucha integral, es decir, una guerra revolucionaria. (...) la guerra revolucionaria es de escala mundial, es total, a nivel de todo el hombre, toma todo el ser humano, toma todo el hombre 'psicológicamente' (en este sentido total). El elemento accesorio, secundario, son las armas y las batallas. Esto hace que sea más humana, más potable. Es fundamentalmente una guerra de voluntades, es la voluntad de los pueblos la que decide la historia. (MSTM, Aportes para el sexto encuentro Nacional, S/F).

El MSTM entiende que nadie puede 'dar' la libertad, sino que ésta se construye colectivamente:

Acercarse al pueblo y compartir sus luchas implica correr los mismos riesgos que él permanentemente soporta. El acceso del Pueblo al poder y su felicidad no puede esperarse de quienes pretenden ser sus tutores, sino de su capacidad de organización y de lucha" (MSTM, 28/09/1971).

Consideraciones Finales: Importancia del concepto 'Hombre Nuevo' en el MSTM

El Hombre Nuevo fue el símbolo central del proceso de regeneración de la sociedad expresado en el proyecto de liberación del MSTM. Este símbolo denunció el menosprecio de la sociedad capitalista sobre la idea de persona. Este símbolo anunció la construcción de una sociedad más justa, que oriente la producción hacia un sistema de fines sociales, y una cultura del pueblo. El sujeto de cambio que el MSTM propuso fue el pueblo al que se le irían uniando otros sectores nacionales. Creemos que esto puede ser leído como un programa de construcción. Pero éste es sólo un primer paso para la renovación del mundo, porque el anuncio incluye la creación de una nueva civilización, la constitución de una sociedad de naciones destinada a asegurar la paz y la justicia internacional entre los hombres. En este proyecto despuntaron ciertos rasgos utópicos condensados en este horizonte comunitario marcado por una vida justa, pacífica y feliz. Creemos que este es un ideal necesario en tanto motorizador del movimiento de búsqueda de transformación. La utopía no debe entenderse aquí como una fórmula que se otorga sino como un sentido de búsqueda, de dirección que viene de lo buscado: un socialismo nacional y latinoamericano. La fe se expresó en la confianza de la inminencia del fin de la opresión y el advenimiento de lo nuevo. La esperanza fue entendida como el motor de la fe, que llevaría a los oprimidos a la convicción de que deben luchar.

El MSTM interpretó que este nuevo mundo se construye a partir de un proceso de liberación que es una revolución material y ético-moral, es decir de carácter político. La búsqueda del horizonte comunitario comienza en / desde la acción, la cual nace desde la voluntad creadora. La construcción de la comunidad necesitaba, según la agrupación, de hombres libres y responsables (valorización del lazo político) para la puesta en común de bienes y valores. El símbolo que aquí nos interesa, expresa la búsqueda de reintegración de una totalidad también en el nivel de la producción de subjetividad, en la armonización entre el pensamiento y la acción. Así, ha sido interpretado por los propios sacerdotes del movimiento, quienes se acercaron al contacto vivo con los graves problemas del pueblo. Esta nueva producción de subjetividad ya no puede darse

en el bastión de un *yo* individualista que preexiste a un *nosotros*. Las nuevas subjetividades están constantemente produciéndose en el compromiso de un colectivo.

El Hombre Nuevo es el símbolo de las nuevas subjetividades que se forjan en la lucha por la liberación. Es el símbolo de los luchadores sociales –entre los que se encuentran los sacerdotes del MSTM- que se constituyen a partir de un proceso que encierra una dialéctica entre la *interpretación* de la Historia, una *Historia de la salvación* (en términos religiosos), y la *exigencia práctica* de un compromiso con la realidad inmediata.

Asumir la responsabilidad de la praxis histórica rompe el encierro del tiempo presente abriendo la tensión dramática entre el pasado y el futuro, en la apropiación de un tiempo con sustancia histórica; en la construcción del lugar propio en el proceso de transformación de nuestro mundo.

La propuesta del MSTM, su denuncia y anuncio, condensándose en el símbolo de *lo nuevo* problematiza la venida (que es construcción) tanto de ese mundo como de esos hombres. Porque lo nuevo es lo que todavía no tiene nombre, lo que está en movimiento, lo que está inacabado. En ese sentido, el mundo nuevo será una totalidad abierta, conflictiva; modificándose en el avance de la incorporación de nuevos elementos. El fin de la historia estuvo lejos del discurso del movimiento: lo se anuncia no es una prescripción, ni un modelo acabado desentendido de la praxis de liberación.

El símbolo del Hombre Nuevo es concebido como una construcción histórica que pone sobre el tapete el problema de la condición humana, de la totalidad del hombre. De este modo, dejamos planteado un problema contemporáneo para el lector que debe empuñarlo como una urgencia presente demandante de una verdadera reinención política y cultural.

Bibliografía

Bresci, D. (comp.). (1994). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Docu-

mentos para la memoria histórica. Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios “San Juan Bosco”-Centro Nazaret-Comisión Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA).

CELAM. (1968). *Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum.

De Biase, M. (1998). *Entre dos Fuegos, Vida y asesinato del padre Múgica*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

Cirlot, J. E. (1995). *Diccionario de símbolos*. Colombia, Editorial Labor.

Dri, R. (1996). *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*. Buenos Aires, Ed. Biblos.

Dri, R. (1998). *Los Modos del Saber y su Periodización*. Buenos Aires, Ediciones Letra Buena.

Dri, R. (2000). *La Utopía de Jesús*. Buenos Aires, Ed. Biblos.

Eggers Lan, C. (1969). Socialismo y Evangelio, *Enlace*. 5, 11-15.

Eliade, M. (1987). *Imágenes y símbolos*. Madrid, Taurus.

Fanon, F. (1971). *Los condenados de la tierra*. México, FCE.

Freire, P. (1974). *Concientización*. Buenos Aires, Ediciones Búsqueda.

Freire, P. y De Quiroga, A. P. (1995). Interrogantes y propuestas en educación. Ideales, mitos y utopía a fines del siglo XX. En *Jornadas en Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Cinco.

Freire, P. (2000). *La educación como práctica de la libertad*. España, Siglo XXI.

Fromm, E. (1991). *Marx y su concepto del hombre*. Buenos Aires, FCE.

Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Guevara, E. (1997). *Obras Completas*. Buenos Aires, MACLA.

Martin, J. P. (1992). *Movimiento de sacerdotes para el tercer Mundo, Un debate argentino*. Buenos Aires, Ediciones Guadalupe.

Marx, K. (1991). Manuscritos económico-filosóficos. En E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*. Buenos Aires, FCE.

Marx, K. (1999). *La Cuestión Judía y otros escritos*. Buenos Aires, CS Ediciones.

Moyano, M. (1992). Organización Popular y Conciencia Cristiana. En autores varios, *500 años de Cristianismo en la Argentina*. Buenos Aires, CEHILA.

MSTM. (1970). *Crónica, Documentos, Reflexión, publicaciones del Movimiento*. Buenos Aires.

MSTM. (1975). *El Pueblo ¿donde está?*. Buenos Aires, Publicaciones del MSTM.

Ortolani, L. *No la Biblia, sino el poder*. En *La Iglesia de los oprimidos: Sacerdotes para el Tercer Mundo*. S/I, S/f.

Pablo VI (1967) *Encíclica Populorum Progressio*. Versión on-line http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/

Peña, M. (2003). *Introducción al pensamiento de Marx (Notas inéditas de un curso de 1958)*. Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto.

Ramírez, R. (2011). Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: Un acercamiento al discurso de la violencia. *Diaporías*. 11. Revista de Ciencias Sociales. Buenos Aires

Ricoeur, P. (2003a). El ‘pecado original’: estudio de su significación. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, FCE.

Ricoeur, P. (2003b). Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, FCE.

Ricoeur, P. (2003c). Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, FCE.

Ricoeur, P. (2003d). Desmitizar la acusación. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, FCE.

Ricoeur, P. (2003e). Prefacio a Bultmann. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, FCE.

Ricoeur, P. (2003f). La libertad según la esperanza. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, FCE.

Ricoeur, P. (2003g). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, Siglo XXI editores.

Sartre, J. P. (2004). Retrato del aventurero. En *Problemas del marxismo 1*, Buenos Aires, Losada.

Documentos del MSTM

MSTM. (1967). Mensaje de 18 Obispos del Tercer Mundo. Fecha de Publicación: 15 de agosto de 1967.

MSTM. (1968). Declaración ‘Compromiso de Navidad’. Diciembre de 1968.

MSTM. (1969). Coincidencias básicas. 1 y 2 de mayo de 1969.

MSTM. (1969). Declaración de los coordinadores regionales sobre el ‘Cordobazo’. 27 de junio de 1969.

MSTM. (1969). Documento en el que se repudia la iniciativa del General Onganía de consagrar el país a la Virgen. Noviembre de 1969.

MSTM. (1970). Carta del secretariado a los participantes del Tercer Encuentro Nacional con el ‘Resumen del aporte de los grupos’. Buenos Aires, 15 de mayo de 1970.

MSTM. (1970). *Comunicado del Tercer Encuentro Nacional*. Santa Fe, 1 y 2 de Mayo de 1970.

MSTM. (1970). Declaración del movimiento sobre el secuestro del General Aramburu y la destitución del General Onganía. 22 de Junio de 1970

MSTM. (1970). Documento Final del Quinto Encuentro Nacional. 19 de octubre de 1972.

MSTM. (1970). Informe del Secretariado para discutir en los grupos del movimiento sobre “peronismo-socialismo” y “conflictos eclesíasticos”. Fecha de Publicación: 10 de diciembre de 1970.

MSTM. (1970). Comunicado de coordinadores regionales sobre “detención del Padre Carbone” y “toma de la calera”. 25 de julio de 1970.

MSTM. (1971). Carta de Sacerdotes Latinoamericanos –promovida por el Movimiento- al Sínodo Mundial de Obispos titulada “El ministerio sacerdotal dentro de la misión liberadora de la Iglesia en América Latina”. Octubre de 1971.

MSTM. (1971). Documento “Nuestra reflexión” enviado a los Obispos en respuesta a la declaración de la comisión permanente del Episcopado referida al Movimiento. 12 de agosto de 1970.

MSTM. (1971). Documento del Cuarto Encuentro Nacional. Carlos Paz, 8 y 9 de julio de 1971.

MSTM. (1971). Mensaje de 18 Obispos del Tercer Mundo, 15 de agosto de 1967.

MSTM. (1972). Carta del Movimiento a la Asamblea de Obispos sobre silencio Episcopal ante situación del país. Santa Fe, 28 de Septiembre de 1972.

MSTM. (1972). *Declaración del Secretariado sobre hechos protagonizados por la clase trabajadora y población marginada de la ciudad de Santa Fe*. Santa Fe, 4 de Julio de 1972.

MSTM. (1972). Informe – síntesis” sobre la realidad nacional, elaborado para el Quinto Encuentro Nacional por el Secretariado. Fecha de Publicación: 17 de agosto de 1972.

MSTM. (1972). Carta del MSTM a la Asamblea de obispos sobre silencio episcopal ante situación del país. Santa Fe, 28 de Septiembre de 1972.

MSTM. (1974). Documento de trabajo preparado por los grupos que proponen un nuevo Encuentro Nacional. Cosquín, 21 y 22 de agosto de 1974.

San Miguel, Pastoral Popular. S/L. S/F.